

AL-'ARABÍ AD-DARQÁWÍ

*Az emlékezés
rózsakertje*

A LÉLEKVEZETÉS SZÚFÍ TUDOMÁNYA



Al-'Arabí ad-Darqáwí

Az emlékezés
rózsakertje

A LÉLEKVEZETÉS SZÚFÍ TUDOMÁNYA

Kairosz Kiadó
Budapest • 2005

Szerkesztette, a bevezetést és a jegyzeteket írta

Buji Ferenc

Fordította

Buji Ferenc és Medve István

Hungarian edition © Kairosz Kiadó

Hungarian translation © Buji Ferenc • Medve István

A kiadásért felel • *Bedő György*

A borítót tervezte • *Kissik Fényírdája*

Tipografizálta és tördelte • *Buji Ferenc*

A szöveget gondozta • *Ratkó Lujza*

Nyomdai munkálatok • Dürer Nyomda Kft. (Gyula)

Felelős vezető • *Megyik András*

ISBN 963 7510 03 6

BEVEZETÉS

Magad nélkül egészen Ő vagy.
Faríd al-Dín 'Attár

Dicsőség Istennek, aki még egy tű hegyében is fölfedi magát annak, akinek akarja, és aki még a mennyekben és a földön is elrejtí magát az elől, aki elől akarja, úgyszólván az egyik megvallja, hogy Ő nincsen, míg a másik megvallja, hogy Rajta kívül nincsen más.*

A magyar könyvkiadásnak aligha van olyan mostohán kezelt területe, mint az iszlám misztikája, a szúfizmus: egészen a XX. század kilencvenes éveig önálló munka nem jelent meg róla. Mégis, Magyarország sajátos geopolitikai helyzetéből fakadóan az egyik első európai, aki többé-kevésbé hiteles beszámolót adott a szúfizmusról, éppen egy magyar, nevezetesen a Szászsebesi Névtelen volt (1422k–1502).¹ A Szászsebesi Névtelen – vagy mint ahogy utóbb nevére is fény derült: György mester – tizenhat éves korában Szászsebesen esett török fogságba, és csak harminc év múlva szabadult. Ez alatt az időszak alatt természetesen nemcsak törökül tanult meg, hanem a török életről, szokásokról és vallásról is beha-

* *Huszajn ibn Manszúr al-Halládzs.*

¹ Lásd Fügedi Erik: *Kimondhatatlan nyomorúság.* A Szászsebesi Névtelen beszámolóját Adorján Imre *Boldog Istenként élni* című munkája vizsgálja részletesen a szúfizmus szempontjából (211–225. p.).

tó ismereteket szerzett, sőt szimpátiája egészen a szúfizmus határáig vezette.² Nem mondható el ugyanez Vámbéry Ármínról (1832–1913), aki magát *naqsbandí* dervisnek álcázva járta be a muszlim Belső-Ázsiát, s ilyen módon kiváló alkalma lett volna arra, hogy belülről is megismerje a szúfizmust – ám őt szinte kizárólag csak a szokásoknak és a társadalmi élet külső aspektusainak kuriózumai érdekelték. Ő maga is elismeri, hogy vándorútja során éppen a természetével merőben ellentétes, ám a szúfíkra olyannyira jellemző nyugodt kiegyensúlyozottság *színlelésében* voltak a legnagyobb nehézségei, s noha nem sok jó szót talál a szúfíkra, de azért neki sem kerülhette el a figyelmét, hogy a külsőségek gyakran nem éppen vonzó leple alatt sokszor olyan lélek rejtezik, amelyet ő maga is irigylésre méltónak talál: »Csaknem hajlandó volnék mondani, hogy ama dervistől, ki rongyos *hirkában* vagy *dzsübbében* amott egy elhagyott rom kuckójában kucorog, irigylem a szeméből mosolygó boldogságot. Mily tökéletes nyugalom tükröződik arcvonásaiban, tetteiben és működésében, s mily kirívó ellentétet képez egész külseje a mi európai életünkkel!«³ Az iszlám és azon belül a szúfizmus egyik első szaktekintélye azonban Goldziher Ignác (1850–1921) volt, ám az ő munkáinak döntő többsége német nyelven született, s így munkásságának a magyar szellemi életre nem lehetett számottevő hatása.⁴ Egyébként

² Feltételezhető, hogy valamilyen szinten szúfívá is vált, ám hat hét hónap után – még fogságában – visszatért a keresztény hitre.

³ *Dervisruhában Közép-Ázsián át*, 303. p.

⁴ Goldziher fontosabb munkáinak bibliográfiája megtalálható *Az iszlám kultúrája* című gyűjteményes kötete legvégén (1083–1093. p.). A szúfizmussal kapcsolatos tanulmányainak bibliográfiáját közli Annemarie Schimmel a *Mystical Dimensions of Islam* 447. oldalán. Schimmel felsorolása kiegészítendő még két kötettel: *Előadások az isz-*

is, mivel Goldziher szinte semmilyen spirituális és misztikus affinitással nem rendelkezett, a szúfizmussal kapcsolatos megnyilatkozásai a szúfizmus szépségeire és mélységeire aligha hívhatták volna fel azok figyelmét, akikben erre esetleg meglelt volna a fogékonyság.

Aki először közelített a szúfizmushoz oly módon, ahogyan azt maga a szúfizmus is megkívánja, az Hamvas Béla (1897–1968) volt. Hamvas rövid szúfi-antológiája és hozzá kapcsolódó rendkívül szuggesztív, lényegre törő, esszéisztikus tanulmánya azonban mind ez ideig még nem jelenhetett meg, s így az elmúlt mintegy öt évtizedben csak azokra lehetett hatással, akiknek módjukban állt kéziratos formában megismerkedni vele. A szúfizmus első publikált rövid összefoglalása a bolsevizmus időszakában Gombos Károly *Asz-kéták, dervisek, imaszönyvegek* című könyvében található (18–33. p.). Gombos nemcsak hitelesen mutatja be a szúfizmust, hanem a szúfizmushoz való szimpatikus hozzáállása révén arra is képes, hogy a fogékony olvasóval megéreztesse a muszlim misztikában rejlő értékeket.

Az elmúlt bő évtizedben ugyan már jelentek meg figyelemre méltó művek illetve tanulmányok a szúfizmusról – melyek közül Reynold A. Nicholson és Leo Schaya munkái különösképpen említésre méltók –, a szúfizmussal foglalkozó magyar nyelvű irodalom mind a mai napig feltűnően gyér – hogy ne is említsük az autochton magyar szúfizmus-kutatást.⁵ Ami pedig az eredeti szúfi munkákat illeti, könyv-

lámról (benne külön fejezet a szúfizmusról), valamint *A buddhizmus hatása az iszlámra*.

⁵ Ezzel kapcsolatban mindössze az arabista Iványi Tamás írásai említhetők, különösen is »A megismerés a szúfizmusban« című kiváló tanulmánya, amely bőségesen idéz a szúfizmus meghatározó szemé-

kiadásunk ugyancsak szegényesnek mondható. Al-Ghazálí híres önéletrajzi könyve, *A tévelygésből kivezető út* sajnálatos módon csak nagyon kevésbé alkalmas arra, hogy az olvasó képet kapjon belőle a szúfizmusról. Faríd al-Dín 'Attár híres könyve, *A madarak tanácskozása* már alkalmasabb erre a feladatra, bár a megjelent egyszerű prózafordítás nem adhatja vissza az eredeti mű lírai szépségét. Az első igazán kiváló munka egy kevésbé ismert szúfi, Kajguszuz Abdál munkája, a *Bolondok könyve*, mely a maga szuggesztív nyelvezetével közvetlenül a szúfi metafizika és praxis kellős közepébe vezeti az olvasót.

A jelen kötet ezen a helyzeten aligha tud jelentősen változtatni. Nemcsak azért, mert szerzője, Al-'Arabí ad-Darqáwí egyáltalán nem tartozik a jól ismert szúfi írók közé, hanem azért sem, mert témája meglehetősen specifikus: kizárólag a személyes spirituális vezetés alapelveivel és gyakorlatával foglalkozik, s így arra, hogy a szúfizmus egészére vagy akár csak valamilyen alaptípusára fényt vessen, nem alkalmas. Ám minden bizonnyal éppen ez volt az, ami Saikh ad-Darqáwí tanítására európai »felfedezőjének«, a neves tradicionális gondolkozónak és művészettörténésznek, Titus

lyiségeinek műveiből.

Egészen különleges hely illeti meg a magyar szúfizmus-irodalomban Határ Győzöt, akinek ide kapcsolódó könyve, *A fény Megistenülése* valójában egy *vallásfilozófiai könyvnek álcázott stilizált káromkodás*, a legdurvább szubmarxista és szubfreudista vallásellenesség anakronisztikus megnyilatkozása – egy olyan munka, melyben a szerző a tőle megszokott frivol cinizmussal és meglehetősen hézagos vallástörténeti ismereteinek fitogtatásával igyekszik palástolni meglepően szegényes gondolatiságát. Lásd ezzel kapcsolatban »Határ Győző, avagy a vallásbölcselet mélyrepülése« című recenziómat (in Buji Ferenc: *Magasles*, 247–256).

Burckhardtnak felhívta a figyelmét. Valóban, a hatalmas, gazdag és sokrétű primer szúfizmus-irodalomban⁶ Darqáwí levélgyűjteményét egészen egyedi hely illeti meg, amennyiben páratlan mélységben kínál bepillantást a szúfi spirituális vezetés tudományába, illetve a misztikus úton való előrehaladás részleteibe.

A MISZTIKA

Az általános felfogás szerint az, ami misztikus, egyúttal valamiképpen homályos is, éles kontúrvonalai pedig hiányoznak. A misztika azonban nemcsak a hétköznapi laikus ember számára homályos és bizonytalan terület: a misztika irodalmának kutatói sem képesek megvonni határait, nem képesek egy adott területen belülre, egy meghatározás keretébe szorítani.

Legtágabb értelemben véve mindaz misztikának nevezhető, ami az emberi és az isteni között feszülő transzcendentális zóna megtapasztalása, s arra irányul, hogy az Abszolútum létében, tudatában/tudásában és boldogságában részesüljön.⁷ Ez a megismerés közvetlen megismerés, vagyis

⁶ Az iszlám misztikus irodalma terjedelmét tekintve a kereszténység misztikus irodalmának sokszorososa, ráadásul az előbbi irodalmi érték vonatkozásában is igen magas színvonalat képvisel (különösen vonatkozik ez a perzsa nyelvű művekre).

⁷ Hozzávetőleg ez a misztika keresztény értelmezése is. E meghatározással ugyanakkor rögtön el is határoltuk a misztikát az okkultizmustól, amely úgyszintén az érzékfeletti megismerésére irányul, csak hogy ez az érzékfeletti nem az emberi és az isteni közötti transzcendentális zónát képviseli, hanem különféle mellékes területeket, egészen pontosan a teremtett világ rejtett oldalát. Az okkultizmus

nem az érzékeken keresztül jön létre, ugyanis nem valami távolira vagy külsőlegésre irányul, hanem végső soron a megismerő szubjektum alanyi középpontjára, arra a »belső Istenre«, amely – a misztikusok egyöntetű tanúbizonysága szerint – »közelebb van hozzám, mint amilyen közel én vagyok saját magamhoz«. A misztika tehát az immanenciában rejlő transzcendencia közvetlen megismeréséhez vezető út, ennek a tudásnak a birtoklása, valamint mindaz, ami ebből a centrális tapasztalatból fakad.

Mivel ezt a fajta megismerést minden nagy vallás ismeri, ezért mindegyik esetében joggal beszélhetünk misztikáról az adott vallás azon formáinak esetében, amelyekben a hétköznapi tudatosságnak ez a fajta meghaladása megvalósul. Ilyen módon nemcsak keresztény misztika van, hanem van muszlim misztika, hindu misztika, buddhista misztika és taoista misztika is. Az olyan könyvcímek, mint »*The Mystics of Islam*« (Reynold A. Nicholson), »*West-östliche Mystik*« (Rudolf Otto), »*Mysticism Christian and Buddhist*« (Daisetsu Teitaro Suzuki), »*With Mystics and Magicians in Tibet*« (Alexandra David-Neel) világosan mutatják, hogy a szúfizmus éppúgy misztikának tekinthető (Nicholson), mint a védánta (Otto), a théraváda, zen- és sin-buddhizmus (Suzuki), valamint a

ezért voltaképpen természettudomány, egy olyan okkult természettudomány, amelynek tárgya a természet közönséges érzékeléssel hozzáférhetetlen szelete. Ami okkult, az azért nem tapasztalható közönségesen (azért érzékfeletti), mert más természetű érzékelést kíván. Ami misztikus, az azért nem tapasztalható (azért érzékfeletti), mert a misztika tárgya nem objektum, hanem minden tapasztalás és tapasztaló végső gyökere. Az okkultizmus a vallás tudományos oldalhajtása; a misztika a vallás szükségképpen betetőződése.

tibeti jóga különböző formái (David-Neel).⁸

Ámde még ha joggal beszélhetünk is például a zenről mint japán misztikáról, illetve egy olyan tágabb értelemben vett vallási komplexumról, amely analogikusan megfelel annak, amit a kereszténységben a misztika játszik, s még ha több lényeges szempontból komoly átfedések is vannak közöttük, mégsem tehetünk egyenlőségelet közéjük. Azoknak az eljárásoknak, módszereknek és utaknak, amelyek kimondva vagy kimondatlanul az abszolúcióra⁹ irányulnak, a szorosabban vett misztika csupán egyik jellegzetes típusát képviseli. E kijelentés egyúttal azt is magában foglalja, hogy ez a típus a többi típustól nem végcéljában, nem a lényegi átélésben, vagyis nem a Cél valóságában és megvalósíthatóságában különbözik, hanem egyrészt a hozzá vezető út sajátosságaiban, másrészt pedig az út és a cél megfogalmazásának módjában. Ha Frithjof Schuon joggal beszélhetett nevezetes könyvében a vallások transzcendentális egységéről,¹⁰ akkor mi is joggal mondhatjuk, hogy a különféle spirituális utak végcéljában is megjelenik az egység. A jóga útján haladó jógi végső állapota *ideális esetben* ugyanaz, mint a misztika útján haladó misztikusé. Egyazon csúcsra vezető utakról van tehát szó.¹¹ Ilyen módon ami a misztikát elkülöníti az

⁸ Ebben az értelemben beszélhet például Hamvas Béla is »ind misztikáról«, »tibeti bon-misztikáról«, »perzsa misztikáról«, »kínai taoista misztikáról« stb. (lásd a »misztikus irodalom« című szócikkét a *Világirodalmi Lexikonban*).

⁹ Abban az értelemben, ahogy e kifejezést László András alkalmazta, aki szerint az abszolúció a szubjektum önátélése Abszolútumként.

¹⁰ *De l'unité transcendante des religions.*

¹¹ Vö. Ananda K. Coomaraswamy hasonló című tanulmányával: »Utak egyazon csúcsra«.

egyéb spirituális ösvényektől, az nem esszenciális, hanem inkább metodológiai és akcidentális jellegű. Azok a sajátosságok azonban, amelyeket itt esetlegesen minősítettünk, csak a spiritualitás más típusainak vonatkozásában esetlegesek; ha a misztikát mint jelenséget akarjuk megragadni, akkor nagyon is esszenciálisak.

Nézzünk meg tehát néhány olyan jellegzetességet, amelyek a misztikát az ugyanarra a célra irányuló, de más jellegű spirituális ösvényektől »fenomenológiai« értelemben elválasztják. Természetesen ezzel nem kívánjuk »kimeríteni« a misztikát, hanem csupán azon vonásait igyekszünk megragadni, amelyek elkülönítik mindenekelőtt a jógától és a jógikus jellegű spirituális ösvényektől. Ugyanakkor arra is fel kívánjuk hívni a figyelmet, hogy a misztikus és nem-misztikus spiritualitás elkülönítése e jegyek mentén egyáltalán nem éles és abszolút. A misztika tehát a következő négy sajátossággal jellemezhető:

1. teisztikus (eleinte e teizmus legtöbbször heteroteizmus, később azonban nyílt vagy burkolt autoteizmusba megy át);
2. nem mentális gyakorlatokra, hanem imádságra és az alapbeállítottság mélyreható átalakítására épül;
3. az isteni kegyelem és az ember Istennel szembeni semmissége illetve passzivitása kiemelt jelentőséget kap benne;
4. az istenszeretet valamilyen fokon részét képezi.

1. *Teizmus.* Az, hogy a misztika minden esetben a teizmus alapján áll, nagyon jól látszik mind a keresztény, mind a muszlim misztikában. Ez azt jelenti, hogy a misztikus mindig az abszolút isteni Valósággal való *kölcsönviszonyban* bontakozik ki, függetlenül attól, hogy ez a Valóság személyes vagy személyfölötti. Kiindulópontjában a misztika csaknem törvényszerűen heteroteisztikus, végpontjában pedig

erősen hajlik az autoteizmus felé – mert hiszen a célba ért misztikus önmaga és Isten egybeesését tapasztalja. Mivel azonban azok a vallások, amelyekben belül a misztika kibontakozott, ortodox és exoterikus formájukban szigorúan heteroteisták, e belső tapasztalat gyakran csak homályosan avagy kódoltan jut kifejeződésre.

Ennek ellenére nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy már a jóga klasszikus formájában, valamint a védántában (az upanisadokban és a védánta-*darsanában*) is helyet kap a teizmus, hogy ne is említsük a Bhagavad Gítát és a bhaktijógát, amelyekben a nyugati misztikus teizmus összes lényegi sajátossága megjelenik. Ugyan kétségtelen, hogy például a théraváda és a zen-buddhizmus csaknem mindennemű teizmustól mentes,¹² mindazonáltal a buddhizmus e formáiban nagyon hasonló belső folyamatok mehetnek végbe, mint például a keresztény misztikában vagy a hindu jógában, anélkül azonban, hogy e folyamatok hasonló tradicionális interpretációt kapnának. Csupán egyetlen példát hadd említsek: a *szatori* – amit László András oly találóan nevezett »kolosszális intuíciónak« – igen könnyen értelmezhető egyfajta kegyelmi megnyilvánulásként, hiszen az nem egy akaratlagos és tudatos tett, hanem egy váratlan belátás, amely úgy valósul meg, hogy az ember előtt mintegy felhúzzák a fátylat, s hirtelen feltárul előtte a valóság.¹³

¹² »Csaknem«, mert nem szabad megfeledkeznünk például Buddha Brahmával való párbeszédéről, bár kétségtelen, hogy Brahmá semmilyen szerepet nem játszik a buddhista szerzetesi életben.

¹³ Az ilyen villámcsapásszerű tapasztalatok egyáltalán nem ritkák a keresztény misztikában sem. Lásd ezzel kapcsolatban Evelyn Underhill *Mysticism* című munkájának II/2. fejezetét: »The Awakening of Self« (276–297. p.).

2. *Imádság; a beállítódások átalakítása.* Mivel a misztika célja annak a távolságnak az áthidalása, mely ember és Isten között feszül, ezt magától értetődően nem gyakorlatok fogják elősegíteni, nem egy »spirituális technika« alkalmazása (mint azon esetekben, amikor a cél egy bizonyos állapot elérése), hanem a *közeledés aktusai*. A misztika nem ismer gyakorlatokat abban az értelemben, ahogy a klasszikus jóga; nem egzakt és tudományos rendszer: a tudományos precizitással megtervezett gyakorlatok egymásra épülése teljesen idegen tőle, még akkor is, ha bizonyos gyakorlatok előfordulnak benne. A misztika nem a mentális szféra, hanem az egzisztencia és az attitűd átalakításán, valamint az imádságon keresztül tör előre: az egyikkel elsődlegesen elkülönül attól, ami nem Isten, a másikkal pedig egyre szorosabbra fűzi viszonyát Istennel. Még egyszerűbben kifejezve: a misztika egyszerűen elfordulás attól, ami nem Isten, és odafordulás ahhoz, ami Isten. Míg a jógai számtalan olyan mellékcélt tűz ki önmaga elé, amely gyakran nem a kiindulópont és a végcél közötti egyenesen helyezkedik el, s így cikk-cakkban halad végső célja felé, addig a misztikus kezdettől fogva a végcél bűvöletében él, s útja során az onnan áradó vonzerő: a kegyelem vezérli. Ezért miközben a jógai gyakran közvetett módon közelít céljához, a misztikus csaknem mindig közvetlenül: nyílegyenesen halad a Cél felé.

Ugyanakkor a meditációs gyakorlatoknak ez a szinte tudományos precizitása, mely olyannyira jellemzi a klasszikus jógát, szinte teljesen ismeretlen például a védántában vagy a klasszikus taoizmusban. Ez az oka annak, hogy a védánta – noha a legutolsó, legmagasabb rendű és legjobban reprezentált *darsana* – korántsem futott be olyan karriert Nyugaton, mint a jóga. A védánta, a jógával ellentétben, nem annyira gyakorlatnak, mint inkább szemléletnek tűnik az európai

olvasó számára – pedig legalább annyira gyakorlati természetű, mint a jóga, csak a védánta gyakorlatisága nem gyakorlatokban, hanem egy radikális irányultságváltásban fejeződik ki.

3. *Kegyelem – alázat – passzivitás.* A kegyelem, alázat és passzivitás szorosan összefüggő hármasa a misztikának. Mindhárom a teremtmény és a Teremtő, a véges és a Végtelen, a relatívum és az Abszolútum viszonyának szükségképeni és elkerülhetetlen kifejeződése. Mindaddig, amíg a misztikus még csak halad célja felé, viszonyát Végcéljával ez fogja jellemezni. Keresztelő Szent János mondása Krisztusról pontosan kifejezi azt a folyamatot, amely a misztikát jellemzi: »Neki [Istennek] növekednie kell, nekem [az embernek] pedig kisebbednem« (János evangéliuma 3:30) – egészen addig elmenően, amíg végül a teremtmény megsemmisül, mert éppen a teremtmény, vagy inkább a teremtményiség-tudat megsemmisülése (ar. *faná*) az előfeltétele Istenként való megszületésének/megvalósulásának/továbbélésének (ar. *baqá*). Ez az a pont, ahol a keresztény és a muszlim misztika »látványosan« összeér az eredeti buddhizmussal, amely, ha más eszközökkel és minden vallásosságtól mentesen is, de ugyanígy az esetleges lény megsemmisülésére helyezte a hangsúlyt a nem-én (páli *anattá*), az egyetemes állandótlanság (páli *aniccsá*) és a kialvás (páli *nibbána*) tana által.¹⁴

¹⁴ Az egész problematikával kimerítően foglalkozik Ananda K. Coomaraswamy *Ākimcañña: Önmegsemmisítés* című kis könyvecskéje.

A misztikus passzivitás témaköréhez csak látszólagosan kapcsolódik távolról a jógikus, védántin és taoista csend tana – ugyanis mindegyik lényege az, hogy annak megvalósulásához, ami még nincs, meg kell szűnnie annak, ami még van. Minden igazi – vagyis a létesült világon túlra vezető – spirituális ösvény a *via negativa* és a *via remotionis*

Már ebből is gondolható, hogy a misztikus passzivitás mennyire különbözik a közönséges passzivitástól: a misztikus passzivitás nem a gyengeségnek, hanem az erőnek a jele; a misztikus nem átengedi magát a passzivitásnak, hanem *gyakorolja* azt – s így az joggal nevezhető »intenzív passzivitásnak«. ¹⁵ A misztikus csak azzal szemben passzív, ami fölötte van; ami alatta van (és Istent kivéve minden alatta van), azzal szemben egy aktív-uralmi beállítottságot tesz magáévá – vagyis pontosan ellenkezően jár el, mint a közönséges ember, aki Johannes Amos Comenius megfogalmazása szerint »behódol a teremtett dolgoknak, amelyeken uralkodnia kellene, s dacol Istennel, akinek engedelmességgel tartozik«. ¹⁶ A misztikus passzivitás tehát egyáltalán nem eleresztettség; ellenkezőleg: olyan felsőfokú, intenzív passzivitás, amit csak kemény munkával lehet kivívni. Ez a passzivitás a személyiségelemek zajának elcsendesítését feltételezi – s ezért a legszorosabb analógiában van a távol-keleti spiritualitás »csend«-fogalmával. ¹⁷ Istennel szemben ugyanis nem az adás, hanem a *befogadás*, nem az aktivitás, hanem a *passzivitás* az adekvát magatartás.

4. *Szeretet*. Mivel útja kezdetén és folyamán a misztikus önmaga és Isten elválasztottságát éli át, szükségképpen kibontakozik az a szeretet, amely a távolság fokozatos csökkenését kívánja és a kettő egyesülésére irányul. A szeretet ezért

kategóriájába tartozik, mert az ember feladata azoknak a tényezőknek a felszámolása, amelyek elválasztják Istentől avagy végső céljától.

¹⁵ A misztikus passzivitást éppen olyan hiba lenne összetéveszteni a közönséges passzivitással, mint az ellenállás nélküli »sodródás« taoista eszméjét a tehetetlenséggel és az erőtlenséggel.

¹⁶ *A világ útvesztője és a szív paradicsoma*, 186. p.

¹⁷ E fogalom hasonlóképpen hangsúlyosan jelenik meg az ortodox keresztény hészükhazmusban is.

a mégoly intellektuális típusú misztikákban is komoly hangsúlyt kap, mint amilyen Eckhart mesteré vagy Ibn 'Arabíé. Az egység azonban, mint maga a megvalósult szeretet, túl van a szereteten. Ezért a misztikában nem a szereteté a végző szó, hanem az egységé.

Mindebből világosan látszik, hogy még ha a misztikus spiritualitás mibenlétét többé-kevésbé meg is tudjuk határozni a nem-misztikus, de ugyanazon célok felé irányuló spiritualitás fényében, nem lehet lényegi és éles különbséget vonni a szorosabb értelemben vett misztika és például a jóga között. Természetesen a különbség nagyon is létezik, ám az nem lényegi és nem éles. A különbség a hangsúlyokban, a formai megnyilvánulásokban van. Mindkét területnek vannak olyan szegmensei, amelyek egyediek és ismeretlenek a másikban, de olyanok is vannak, amelyek a másik specifikus és markáns jellegzetességeivel azonosak. Ahogy például a keresztény misztika ismeri az erősen metafizikai irányultságot (eckhartiánus misztika), úgy a jógában is helyet kap egyfajta devocionalitás (bhakti-jóga).

Ha mindezek után a misztikának egy lényegi meghatározását keressük, akkor nem mondhatunk mást, mint azt, hogy a misztika valójában nem egyéb, mint *gnózis*, de nem az Istenről való tudás értelmében, ami a teológia, hanem Isten ismeretének az értelmében, ami a *teognózis*. A misztika azonban nemcsak teognózis, hanem ugyanezen a jogon *autognózis* is – hiszen e kettő végső soron egybeesik. Különösen világosan látszik ez a szúfizmusban, amely túl azon, hogy misztika, önmagát gnózisnak tekinti, és éppen akkora szerepet juttat önmagán belül a megismerésnek, mint a szeretetnek.

A SZÚFIZMUS

Bizonyos értelemben igaza van Lloyd Ridgeon-nek, aki Martin Lingset kritizálva kifejti, hogy a szúfizmus nem szorítható minden további nélkül az iszlám misztika kategóriájába.¹⁸ Mindazonáltal nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy már a keresztény misztika sem szorítható a keresztény misztika kategóriájába; avagy még általánosabban fogalmazva: maga a misztika sem pusztán misztika, mert hiszen a vallás szubmisztikus szintjeit éppúgy magában foglalja (igaz, sajátosan misztikus fénybe vonva), mint azokat a metafizikai rangú tanításokat, amelyeknek alapjául éppen a misztikus tapasztalat szolgál. Például Eckhart mester misztikájában nagyon kevés szoroson vett misztikus elemet találunk, s ha beszédeit, írásait nem-misztikus elemeitől megfosztanánk, csaknem jelentéktelenné zsugorodnának – ettől azonban Eckhart még a keresztény misztika egyik legkiemelkedőbb személyisége.

Mielőtt Ibn Kulláb befejezte volna könyvét, amelyben az iszlám különféle iskoláinak és irányzatainak tanításait igyekezett cáfolni, megkérdezte barátait, hogy ismernek-e még olyan iskolát, amellyel nem foglalkozott.

– Igen, a szúfikat – válaszolták.

– Ki a vezetőjük? – kérdezte Ibn Kulláb.

– Al-Dzsunajd.

Így Ibn Kulláb felkereste Dzsunajdot, és az iránt tudakozódott tőle, hogy milyen tanokat vall. Dzsunajd így foglalta neki össze a szúfik tanítását:

¹⁸ »A szúfizmus nem egyéb, mint az iszlám misztikája« – mondja Lings *What is Sufism?* című munkájában. Lásd *Persian Metaphysics and Mysticism*, 13. p.

– *A mi tanításunk lényege az örökkévaló elkülönítése attól, ami az időben keletkezett; továbbá rokonaink és otthonaink elhagyása, valamint a múlttól és jövőről való megfeledkezés.*

Amikor Ibn Kulláb meghallotta e választ, elcsodálkozott rajta, majd azt mondta:

– Ez egy olyan tanítás, amit én nem tudok megvizsgálni, nem tudok racionálisan kezelni.¹⁹

Mint Dzsunajd válasza mutatja, a szúfizmus nem egyszerűen egyik iskolája az iszlámnak, hanem az iszlámban potenciálisan benne rejlő legmagasabb religiózus lehetőségek aktualizálása. A szúfizmus önértelmezése történelmi eredetét illetően nem azonos a szúfizmus eredetének vallástörténeti értelmzésével. Míg a szúfizmus modern kutatói kevés kivételtől eltekintve²⁰ azon az állásponton vannak, hogy a szúfizmus az iszlámnak egy későbbi fejleménye, melynek kialakulásában autochton muszlim tényezőkn kívül komoly szerepet játszhattak idegen – keresztény, buddhista, hindu – hatások is, addig maga a szúfizmus úgy tekint önmagára, mint ami kezdettől fogva jelen volt az iszlámban, még ha nem is abban a formájában, amiben később megjelent. Sőt, voltak, akik úgy érezték, hogy a szúfizmus már a tizedik században hanyatlásnak indult.²¹ A tizedik századi Fusandzsí például ekképpen kesergett:

¹⁹ Ali Hassan Abdel-Kader: *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, 6. p. Abu'l-Kászim al-Dzsunajd (–910) a IX–X. századi bagdadi szúfi iskola vezető egyénisége volt, aki tanítását a józanság (*szahw*) és az ezoterizmus két pillérére alapozta.

²⁰ Ilyen kivétel például Martin Lings. A kérdéssel kapcsolatban véleményét részletesen is kifejti az *A Sufi Saint of the Twentieth Century* című könyvének »The Origins of Sufism« című fejezetében (34–47. p.).

²¹ Ez tulajdonképpen történelmi tény, legalábbis az iraki szúfizmust illetően, ugyanis a bagdadi iskola, amely oly hallatlan gazdagon

Ma a szúfizmus név valóság nélkül, míg korábban valóság volt név nélkül.²²

A szúfizmus önértelmezése szerint e korai időszak rejtettsége oka azonban nemcsak az volt, hogy [a szúfizmus] nem vált formális, elkülönült irányzattá, hanem az is, hogy rejtőzni igyekezett, amire éppen azért volt szüksége, nehogy szemet szúrjanak tanításai az 'ulamának, vagyis a teológusoknak és az iszlám jog tudósainak. A szúfizmusnak ezt a rejtett, ezoterikus természetét mutatja a Próféta egyik társának, Abú Hurajrának (-678) egyik *hadísa*, amelyet a tekintélyes hagyománytudós, a kilencedik századi Buhári gyűjteményéből ismerünk:

Emlékezetemben két tárházát őriztem meg a tudásnak. Az egyiket közzétettem, s emiatt szentként tiszteltek engem; ám ha a másikat is közzétenném, átvágnátok a torkomat.²³

Bármilyen is legyen az igazság a szúfizmus eredetének kérdésében, az eredeti iszlám Isten és az ember viszonyát két olyan lény interakcióinak formájában értelmezte, akiknek távolsága konstans. Az ember feladata eszerint nem az, hogy közeledjék Istenhez, hanem az, hogy Isten reá vonatkozó véleményét kedvezően befolyásolja, mert mind evilágon,

virágzott a kilencedik század utolsó két harmadában és a tizedik század első felében, a tizedik század második felére gyakorlatilag megszűnt.

²² Al-Hujwiri: *The »Kashf al-Mahjub«*, 44. p.

²³ Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 90. p. Hogy e *hadís* valóban Abú Hurajrára megy-e vissza, az kétséges. A későbbiek folyamán a szúfizmusnak ezt az ezoterikus aspektusát Dzsunajd képviselte a legkövetkezetesebben, míg kivégzett és általa is elítélt tanítványa, Halládzs nyilvános beszédekben tárta fel a szúfik legféltettebb titkait.

mind pedig a túlvilágon csak ilyen módon számíthat gondtalan, boldog életre. Bármennyire is igyekeznek a későbbi – különösen szúfi – szerzők spiritualizálni az eredeti Paradicsom-felfogást, a Paradicsom eredendően az érzéki élvezetek helye volt, még ha ez az érzékiség túlvilági voltánál fogva sokkal szubtilisabb is volt, mint evilági változata. A Paradicsom hagyományos muszlim és szúfi értelmezése közötti különbséget kiválóan érzékelteti az alábbi kis történet:

Volt egyszer egy jó ember, akinek meghalt a fivére. Egyik éjszaka megjelent neki álmában, s ő azt kérdezte tőle:

– Milyen sorsot szánt neked az Isten?

– A Paradicsomba irányított – válaszolta –, s itt annyit ehettek, annyit ihatok, amennyit csak akarok, mindezen felül pedig még a leggyönyörűbb szüzek is a rendelkezésemre állnak.

Testvére azonban azt mondta neki:

– Engem nem ez érdekel. Uradat, Őt láttad-e már?

– Őt csak azok látják itt, akik már amott is látták...²⁴

Ezt a fajta vallási felfogást az iszlám alighanem a szemita lélektől kölcsönözte, hiszen eredendően a zsidó vallás is híjával volt mindennemű spiritualitásnak és askézisnek, s teljesen evilági, materiális beállítottságú volt, olyannyira, hogy a zsidó vallás nem minden alap nélkül nevezhető materialista teizmusnak.²⁵ Ám ahogy a zsidó valláson belül, majd azon kívül a kereszténység e tekintetben gyökeres változást hozott, éppúgy alakította át a szúfizmus az eredeti muszlim felfogást Isten és ember kapcsolatáról. Nem véletlen, hogy a

²⁴ Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, 114. p.

²⁵ Askézis, vagyis az ember világtól és önmagától való külső, de leginkább belső elfordulása nélkül nincs spiritualitás, nincs misztika, nincs teognózis.

proféták és hírnökök között a szúfik különösen közelállónak tartják magukhoz 'Íszát, vagyis Jézust, olyannyira, hogy a szegénységet (*faqr*; vö. *faqír*, »szegény«), e *par excellence* szúfí erényt a szúfik igen gyakran Jézussal hozzák összefüggésbe.

A szúfizmusnak számos önmeghatározása létezik, amelyek kiválóan ragadják meg az iszlám misztika egy-egy oldalát. Sőt, azt lehet mondani, hogy a szúfí irodalomnak szinte külön területévé nőtték ki magukat ezek az epigrammatikus tömörségű önmeghatározások.²⁶ Fentebb Dzsunajdtól láthattunk erre egy klasszikus példát – de Kalábádhí híres szúfí-kompendiumának legelső fejezete tele van ilyen definíciókkal:

Abú Sza'íd: A szúfizmus dicsőség a nyomorúságban, gazdagság a szegénységben, uralkodás az alávetettségben, jóllakottság az éhségben, felruházottság a mezítelenségben, szabadság a szolgaságban, élet a halálban, édesség a keserűségben. ... A szúfí az, aki elégedett mindazzal, amit Isten tesz, hogy Isten is elégedett legyen mindazzal, amit ő tesz.²⁷

Ismeretlen: A szúfí az, aki semmit sem birtokol, s akit semmi sem birtokol.²⁸

Tusztarí: [A szúfí az,] akinek a szemében arany és sár egyenlő értékű.²⁹

²⁶ Ilyen jellegű törekvésekkel, vagyis egy spirituális iskola önreflexiójának ilyen intenzitású megnyilvánulásával sehol másutt nem találkozhatunk.

²⁷ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 242. p. Abú Sza'íd ibn Abi'l-Khajr (967–1049) perzsa szúfí, az első szúfí »rendház« megalapítója, az első szúfí »regula« kidolgozója.

²⁸ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 15. p.

- Núrí: [A szúfizmus] az érzéki lélek minden egyes rezdülésének elnyomása.³⁰
- Dzsunajd: [A szúfizmus] a szív megtisztítása a teremtett lényektől, elkülönülés a természetes sajátosságoktól, az emberi tulajdonságok elnyomása, az érzéki lélek kísértéseinek elkerülése, a szellem tulajdonságainak felöltése, és a valóság tudományának művelése.³¹
- Kharaqání: A szúfí nem az, aki mindenhová magával viszi imaszőnyegét, nem is az, aki toldott-foldott ruhát visel vagy bizonyos szokásokhoz és hagyományokhoz tartja magát, hanem az, aki akkor is magára vonja az emberek figyelmét, ha elrejtőzik előlük.³²
- Kharaqání: A szúfí az, akinek nappal nincsen szüksége a Napra, éjjel nincsen szüksége a Holdra. A szúfizmus lényege az abszolút nemlét, mely nem szorul rá a létre – mert hiszen Isten léte mellett nincs más lét.³³

Mіндеzek az idézetek jól mutatják azt a csapásirányt, amelyen a szúfínak haladnia kell, ha célba akar érni – vagyis jól mutatják a szúfizmust mint *utat*. Ha azonban a szúfiz-

²⁹ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 242. p. Szahl at-Tusztarí (-896) iraki szúfí, az ő nevéhez fűződik az első ezoterikus Korán-kommentár.

³⁰ Abu'l-Huszajn al-Núrí (-907) bagdadi szúfí, aki elsődlegesen a szeretet-misztikát képviselte.

³¹ Abú Bakr al-Kalábádhí: *The Doctrine of the Sufis*, 10. p.

³² Lásd www.naqshbandi.org. Abu'l-Haszan Kharaqání (másképpen Kharráqaní vagy Kharqání [954–1034]) perzsa szúfí, a »szakrális blaszfémia« egyik legkiválóbb képviselője.

³³ www.naqshbandi.org.

must *célként* akarjuk megragadni, akkor az alábbi definíciók lehetnek segítségünkre:

Kharaqání: Egyetlen dervis sincs a világon, de ha mégis volna egy, az is nemlétező volna.³⁴

Kharaqání: Az igazi szúfi az, aki nincs.³⁵

Kharaqání: Amikor a *faqr* (szegénység) tökéletessé válik, akkor az Isten.³⁶

Nos, világosan mutatják e paradox és enigmatikus mondatok, hogy a szúfizmus végcélja a *faná* és a *baqá*, vagyis az ember individuális önmagaként való *megsemmisülése* (*faná*) és univerzális isteni létként/tudatként való *megmaradása* (*baqá*). Az igazi szúfi a világból és a világ szemével nézve semmi és senki; üres – nincs. A szegénység egyre tökéletesebb fokon való megvalósítása nem egyéb, mint a mulandó dolgok eltávolítása attól a belső isteni magtól, amely örökkévaló – vagy a másik oldalról nézve: az Örök Mag kiszabadítása a dolgok hálójából. Mert hiszen – mint Dája Rází mondja – »lenni annyi mint nem lenni, nem lenni annyi mint lenni.«³⁷

A szúfi ennek az *opus magnum*nak a megvalósítására tör: önmagát akarja felszámolni, hogy előbukkanjon mögüle az univerzális Isteni Lét – amely ott rejlik benne, de amelyet individuális önmaga eltakar –, s attól fogva csak *Az* maradjon. Természetesen az individuum és az individualitás ezt követően is megmarad, de – miként Ramana Maharsi mondotta –, szerepe már csak olyan, mint a nappali holdé. Ami az ilyen ember fényét adja, az már nem individualitásának Holdja, hanem az egyetemes isteni Nap. S így ő immár en-

³⁴ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 145. p.

³⁵ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 16. p.

³⁶ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 123. p.

³⁷ Najm al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen*, 147. p.

nek a Napnak tudja magát.

A szúfizmusnak egészen sajátos helye és szerepe van az iszlámban. Kapcsolatukat ellentmondásos szimbiózisnak lehetne nevezni.

Míg a távol-keleti vallásokban e vallások ezoterikus arcu-
lata képviseli azt a tövet, amelyből – mint az égi *asvattha-*
fából – lefelé kihajtanak az egyre exoterikusabb és populári-
sabb formációk, s így például föl sem merülhet, hogy mi a
helye a hinduizmusban a jógának vagy a védántának (mert
hiszen ezek azok, amik legitimációját és végső értelmét meg-
adják), addig a szúfizmus az iszlámon belül egy elfogadott,
úgy-ahogy megtúrt irányzat. Mégis, ha összevetjük a keresz-
tény misztika kereszténységen belüli szerepével, akkor azt
kell mondanunk, hogy a keresztény misztikát sosem enged-
ték önállósulni sem irányzatként, sem iskolaként: egyszerű-
en csak voltak egyes személyek, akik a keresztény spirituali-
tás egészén belül egy sajátos misztikus színt képviseltek. A
keresztény misztika semmilyen értelemben nem állt össze
egésszé, úgyhogy annak mint többé-kevésbé összefüggő
rendszernek a fogalmát az utókor reflexiója teremtette
meg.³⁸ Ezzel szemben a szúfizmus markáns, jól látható há-
tárvonalakkal rendelkező, önálló egységként jelent meg az
iszlámon belül. Ez azonban ne tévesszen meg senkit.
Ugyanis az iszlám ortodoxia és az iszlám misztika között
legalább akkora, ha nem nagyobb feszültség volt – és van –,
mint a katolikus ortodoxia és a katolikus misztika között. Az

³⁸ A kereszténység keleti felén némileg más volt a helyzet: hészükhazmus/iszichazmus néven valami hasonló jött létre, mint a szú-
fizmus. Egyébiránt nem elképzelhetetlen, hogy a hészükhazmus ko-
rábbi változatai hatással voltak a közel-keleti szúfizmusra. Hasonló-
képpen feltételezhető, hogy a hispániai mór szúfizmus is hatással volt
a spanyol katolikus misztikára.

iszlám ugyanis eredendően sokkal inkább idegenül áll a misztikus törekvések és tanok előtt, mint a katolicizmus. A kereszténységben a misztika aszketikus és doktrinális alapjai kezdettől fogva sokkal inkább megvoltak, mint az iszlámban. Hogy ez mennyire így van, azt jól mutatja, hogy míg a keresztény misztikának mindössze egyetlen mártírja van – Margarite Porete –, addig a szúfik közül igen sokan estek áldozatul az ortodoxia intoleranciájának (a két legismertebb név Halládzs és Szuhrawardí). Ennek ellenére a szúfizmus *a maga módján* mindig hűséges maradt az ortodoxiához.

Hogy e nem túl kedvező vallási közegen belül miért jöhetett létre mégis egy olyan markáns, a történelmi vertikálitás és a földrajzi horizontalitás mentén egyaránt összefüggő irányzat, mint amilyen a szúfizmus, a maga hol lazábban, hol szigorúbban szerveződő misztikus testvériségeivel és évszázadokon átívelő tanítványi láncolataival, arra csak általánosságokban mozgó választ tudunk adni. Az ok alighanem nem az iszlámban, hanem a keleti – szemita és perzsa – lélekben rejlik. A keleti lélek – s ez már a keleti kereszténység esetében is látszik – sokkal kevésbé individualisztikus, mint a nyugati. Ha valami megragadja, akkor az nem marad meg individualitásának határain belül, hanem továbbgyűrűzik belőle: olyan formában igyekszik kiművelni, ami továbbadható. Ritualizálja a szó legnemesebb értelmében, azaz rítusba rendezi, hogy más számára is hozzáférhető legyen. A mester–tanítványi kapcsolatnak, és általában a mesternek az a kultusza, amely a szúfizmusban kialakult, jellegzetes keleti tünet, a bizánci és az orosz ortodoxiától a japán zenig mindenütt megtalálható; s hogy ne menjünk messze, elegendő csak az orosz sztarecekre gondolni. Hiába hangsúlyozták a nyugati misztikusok a mester rendkívüli fontosságát, valójában egyiküknek sem voltak a szó szorosabb értel-

mében vett mesterei vagy tanítványai; hiába írta meg Keresztes Szent János minden idők legkiválóbb és legalaposabb lélekvezető könyvét, *A Kármelhegy útját*, egyetlen számottevő tanítványáról sem tudunk, aki átvette vagy – különösen – továbbadta, továbbfejlesztette volna lélekvezetési tapasztalatait. Nyugat csak szerzetesrendekben volt képes gondolkozni, és a nyugati szerzetesrend a spontán módon szerveződő iszlám testvériségekhez képest csupán mesterséges intézménynek tűnik, ahol a mester szerepét a rend, a kolostor és a regula hivatott betölteni.

Ami a szúfizmus egyetemes vallástörténeti helyét illeti, nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk annak vizsgálatát, hogy miképpen alakult ki, s milyen iszlámon kívüli elemek hatására nyerte el formáját. Ez tudományos kérdés, és bármire is jutnánk e kérdéssel kapcsolatban, annak a szúfizmus lényegére nézve semmi jelentősége nem lenne.³⁹ Amit viszont látnunk kell, az az, hogy a szúfizmus történelmi eredetétől függetlenül teljes és egységes egész. Teljes, mert mindaz megtalálható benne, aminek egy vallás ezoterikus spiritualitásában meg kell lennie. Megvan benne a beavatás és a tanítványi láncolat; van népies és egészen ezoterikus aspektusa; éppúgy alkalmazza a szerzetesi aszkézist, mint ahogy a családi élet sem akadály számára; szélsőségesen apolitikus, sőt antipolitikus irányzatai mellett olyan változatai is vannak, amelyek kifejezetten programmá tették a politika spirituális inspirációját; nem utolsósorban pedig mind a

³⁹ A következő lehetőségek merültek fel: a szúfizmus vagy teljesen, vagy részlegesen autochton muszlim jelenség, illetve vagy teljesen, vagy részlegesen iszlámon kívüli hatásokra alakult ki, amelyek között az ortodox szerzetességet, a manicheizmust, valamint a buddhizmust és a hinduizmust (védánta, jóga) szokás említeni.

szeretet útja, mind pedig a megismerés útja helyet kap benne.⁴⁰ Ugyanakkor ez a teljesség az egység pecsétjét is megkapja. Nemcsak azért, mert maga az iszlám világ is egy nagymértékben egységes világ, hanem azért is, mert a szúfizmus kifejeződéseinek individuális sokfélesége mögött egy egységes spirituális metodológia húzódik meg, amelynek gerincét az Istenre irányuló folytonos figyelem gyakorlata, a *dhikr* adja. A sokféleségnek és az egységnek ez a szimfóniája fejeződik ki a *tariqák*, vagyis a szúfi testvériségek világában. Az alábbiakban a fontosabb *tariqákkal* fogunk megismerkedni, hogy rajtuk keresztül nyerjünk betekintést a szúfizmus történetébe, metafizikai tanításaiba, spirituális életébe.

A TARIQÁK

Többféle megközelítési módszer is létezik, amelyen keresztül be lehet mutatni a szúfizmust: bemutatható történelmi kibontakozásában; bemutatható kiemelkedő személyiségein keresztül; bemutatható metafizikai és praxeológiai tanításának körvonalazása révén; bemutatható meghatározó műveinek tükrében. Valószínűleg azonban sem e módszerek egyike, sem ilyen vagy olyan kombinációjuk nem tud annyira plasztikus képet nyújtani a szúfizmusról, mint amelyet maguk a szúfik festettek önmagukról.⁴¹ Jelen sorok írója azt

⁴⁰ Jellemző ebből a szempontból William C. Chittick, a neves szúfizmus-kutató két fő művének címe: *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* («A szeretet szúfi ösvénye: Rúmí spirituális tanításai»), valamint *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* («A megismerés szúfi ösvénye: Ibn al-'Arabí imagináció-metafizikája»).

⁴¹ A szúfizmus története során számos olyan könyv keletkezett,

a megoldást választotta, hogy a szúfizmust rendjein keresztül mutassa be. Ilyen módon egyszerre látható és láttatható a szúfizmus egysége és szerteágazó sokfélesége, kiemelkedő egyéniségei és történelmének főbb vonalai – s mindezeket a jelen sorok írója szúfi szövegekből vett bőszeges idézetekkel igyekszik illusztrálni, félig-meddig eleget téve ilyen módon egy antológia igényeinek is.

A szúfizmuson belül meglehetősen korán létrejöttek az úgynevezett *tariqák*. Maga a *tariqa* kifejezés szó szerint azt jelenti, hogy »ösvény«, átvitt értelemben azonban egyrészt a legmagasabb emberi lehetőség megvalósításának második fokozatát képviseli (*sarí'a* – *tariqa* – *haqíqa* / vallásos Törvény – misztikus Ösvény – abszolút Valóság), másrészt pedig szúfi testvériségek megnevezésére szolgál. Ezúttal az utóbbi értelemben vett *tariqákkal* fogunk foglalkozni.

A nyugati kereszténységtől eltérően, ámde a keleti kereszténységgel és a távol-keleti spirituális ösvényekkel összhangban a mester–tanítvány-viszony a szúfizmusban egészen kiemelkedő jelentőséget kapott. A szúfik szinte kezdetől fogva tudatában voltak annak, hogy a mester szerepe a spirituális fejlődés vonatkozásában néhány rendkívüli kivételtől eltekintve egészen elengedhetetlen, és mester nélkül komolyabb spirituális szintet elérni meglehetősen reménytelen vállalkozás:

amely a teljesség igényével kívánta bemutatni a szúfizmust. Közülük kiemelkednek Qusajrí, Kalábádhí, Hudzswírí, Szarrádzs, Makkí, 'Attár és Dzsámí művei, melyek rendkívüli népszerűségnek örvendettek a szúfizmus köreiből. E művek rendszerint éppúgy foglalkoznak a szúfizmus tanításával, mint történetével – természetesen ez utóbbival nem historikus, hanem hagiografikus értelemben.

Ó dervis [mondja 'Azíz Naszaff], ha a vándor egyetlen napra, vagy akár csak egyetlen órára is kapcsolatba kerül egy bölcs emberrel, s e kapcsolatra érett is, akkor többet ér vele, mintha száz éven vagy ezer éven keresztül gyakorolná magát az aszketikus fegyelemben és a spirituális erőfeszítésben.⁴²

E némileg túlzó megállapításnak természetesen megvan az igazságtartalma: a mester a spirituális ösvény vándorának fejlődésében a *katalizátor* szerepét játssza, és nélküle azok a benső transzformációs folyamatok, amelyek az úton járás lényegét alkotják, vagy el sem indulhatnak, vagy nagyon lassúak lesznek és minduntalan akadályokba ütköznek.⁴³ Hogy mester nélkül mennyire nehéz előrehaladni, arra vonatkozólag számtalan utalást találhatunk a szúfí szerzőknél, Nadzal-Dín Dája Rází azonban egy konkrét eset példáján keresztül érzékelteti a mesterrel és a mester nélkül való spirituális előrehaladás összemérhetetlenségét.

Ez az esendő [= Dája Rází] egyszer Hvárezmben megismert egy vándort, név szerint Saikh Abú Bakrot, aki a horászáni Dzsám tartományból származott. Egyike volt azoknak, akiket Magához vont Isten, s habár nem volt saját mestere, azon elragadtatott állapotok eredményeképpen, amelyeket Isten adományozott neki, magas spirituális állomásokat ért el, komoly akadályokon küzdötte át magát, és nagy távolságokat utazott be. Miközben ő ezzel az esendővel a spirituális állomások egyikéről beszélgetett, azt mondta: »Negyvenöt évembe került, míg utazásom során elértem ehhez [és ehhez] az állomáshoz, ám akkor az ezzel együtt járó állapotok szigorúságától két

⁴² Lloyd Ridgeon: *'Aziz Nasafi*, 126. p.

⁴³ Az algériai fejedelemből (*amír*) a *wudzsúdí* iskolához tartozó szúfí *saiqh*-há lett 'Abd al-Qádir al-Dzsazá'írí (1807–1883) szerint »a könyvek semmiképpen nem helyettesíthetik a mestert, legalábbis attól fogva, hogy a természetfölötti inspirációk, megvilágosító teofániák és a misztikus események elindulnak« (»About 'Abd al-Kader«).

éven keresztül tartó gyomorvérzést kaptam. Sok vért vesztettem, s már-már úgy tűnt, hogy elveszítem életemet és lelkemet is – míg csak a Mindenható Isten tovább nem segített ebből az állapotból.«

Ez az esendő elbeszélte ezt a történetet saját mesterének, az Ösvény monarchájának, az Igazság példaadójának, Madzsd al-Dín Baghdádínak (Istennek teljék benne öröme). Ő pedig ezeket az áldott szavakat mondotta: »Soha senki nem képes felismerni a mester igazi értékét, és tartozását sem képes visszafizetni neki. Vannak tanítványaink, akik két év alatt eleget tesznek a vándorlás minden követelményének az Ösvény kezdetétől az Igazság végéig. S amikor elérik azt a spirituális állomást, amelyről te beszélsz, egy vagy két nap alatt túljuttatjuk őket rajta – miközben annak a tiszteletreméltónak negyvenöt év erőfeszítés és Isten általi megragadottság után mégis két teljes éven keresztül kellett várakoznia ezen az állomáson, s ez alatt rengeteg szenvedést kellett megtapasztalnia.«⁴⁴

Ebből is látszik, hogy egy igazi mester megtalálása a szúfí ösvény egyik legfontosabb feladata volt. Az igazi mester nemcsak ma megy ritkaságszámba, hanem régen is nagyon nehéz volt rábukkanni a csupán formális értelemben vett mesterek sokaságában – noha mind az iszlám világ egészének arab nyelvi közege, mind a mekkai zarándoklat általános szokása komoly lehetőséget teremtett akár távoli mesterek felkereséséhez is. A már említett 'Azíz Naszafí a leendő tanítványt e szavakkal buzdítja a mester keresésére:

Keress egy bölcs embert, az igazság tudóját, Isten emberét; keresd őt elszántan, és eszedbe ne jusson az a kifogás, hogy nem találtál senkit; mert az, aki keres, talál. És ne mentegesd magadat azzal, hogy Isten emberei manapság már nem léteznek; mert a világ sosem lehet meg nélkülük. Ha pedig egyszer rá-

⁴⁴ Najm al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, 241. p.

bukkantál egyre, szorosan tartsd fogva, szolgálj örömmel, a legfőbb boldogságnak azt tartsd, hogy veled lehetsz; szenteld neki magadat, vedd el énedet és saját véleményedet, töltsd be legbelső lényedet lényével, akaratával és az iránta való szeretetteddel. Ha elűzne és bezárná előtted ajtaját, ne mozdulj ajtaja elől, s igyekezz olyanná válni, hogy kénytelen legyen elfogadni. Ha aztán elfogad, megtaláltad a helyes utat, s a megmenekültek közé sorolhatod magad.

Ó dervis, a tudás és az igazság emberei alatt mi nem azokat a tunya teológusokat és hitetlen *saiqhok*at értjük, akik mint teológusok és *saiqhok* szerepükben tetszelegnek; mert ők ezerszer inkább ragaszkodnak a külsőségekhez, ezerszer inkább tévelygők, ezerszer messzebbre távolodtak Istentől, mint te magad, és minél messzebb vannak Tőle, annál közelebb hiszik magukat Hozzá. Úgy tekintenek magukra, mint akik birtokában vannak a tudásnak és megvilágosodtak – miközben pusztán bolondok, és a sötétségben élnek.

Ó dervis, ezt a bölcs embert, az igazságnak ezt a tudóját nem fogod megtalálni a mecsetekben, amint éppen emelvényről prédikál; de nem találhatod meg őt a képmutatók és a világiak között, sem pedig a vallásos akadémiákon, a könyvszagú és bálványimádó professzorok között, akik méltósággteljesen és pompával körülvéve ülnek szőnyegeiken – mint ahogy a szúfi kolostorok fantasztái és önimádói között sem bukkanhatsz rá. Már az is különös esetnek számít, ha ezeken a helyeken ezer közül akár csak egy is eléri az igazságot, megismerve Istent és az Ő kedvét keresve cselekedeteiben! Ó dervis, a bölcs emberek és az igazság ismerői, Isten emberei rejtve vannak, és ez a rejtettség az ő őrszemük és lándzsájuk, az ő fellegráruk és fegyverük, ez az, ami mocsoktalanul és tisztán őrzik meg őket.

Ó dervis, külső megjelenésük olyan, mint a közönséges emberek külső megjelenése, belsőleg azonban ők a választottak. A vezetőket és előljárókat távol tartják maguktól, és ők sem kívánnak vezetők és előljárók lenni. Mindegyiknek megvan a maga dolga, és szükséglete szerint vagy ezzel, vagy azzal foglalkozik, és mindannyian kezük munkájából élnek. Mészire elkerülnek az uralkodók és zsarnokok pénzét, és távol áll

tőlük a haszonlesés. Ha fáradozás és erőfeszítés nélkül többre tesznek szert, mint amennyire szükségük van, elajándékozzák, nem teszik félre; nem hivatkoznak arra, hogy öregek és családjuk van. ... Az Istenről való gondolkozással és a Reá való emlékezéssel foglalják el magukat, idejük nagy részét pedig visszavonultságban és magányosan töltik. Kerülik a világias gondolkodású emberekkel való érintkezést, megvetik a rang és a méltóság bűvöletében élőkkal való kapcsolatot, s amikor lehetőségük van rá, a választottakkal (*'azízán*)⁴⁵ és a dervisekkel vannak együtt; akkor aztán gondolataikat és lelkiállapotaikat egymás előtt feltárva, mások előtt elrejtve a nappalt éjszakkává és az éjszakát nappallá teszik. És így várják a halál eljövételét, így várják azt, hogy megszabaduljanak ettől a lármás várostól, ettől a viharos tengertől, a történéseknek ettől a világtól, ettől az úgynevezett emberi testtől.⁴⁶

Magától értetődik, hogy ahol ilyen jelentősége van a mesternek, ott létrejön a mesterek és tanítványok láncolata, s ahol a spirituális leszármazás révén az idő két távoli pontja élő kapcsolatba kerül egymással, ott e vertikális kiterjedés mellett meg kell jelennie a horizontális kiterjedésnek is, egy egyre gyarapodó »spirituális nagycsaládnak« – s ez a *tariqa*.

A *tariqák* sejtjei a mesterek körül kristályosodtak ki. Ezek az egyes mester körül kialakult tanítványi körök az idők folyamán egyre inkább intézményes formát öltöttek, s így jöttek létre a *záwiják* (arab), *khánqáhok* (perzsa) avagy *tekkek* (török). Ezek nem annyira a kereszténység kolostoraira, mint inkább a hinduk *ásramjaira* hasonlítottak. Némelyik adományokból élt, melyet a tanítványok koldultak, némelyik rendszeres állami ellátmányt kapott, másokat maga a mester tartott fenn.

⁴⁵ Az *'azíz* tulajdonképpeni jelentése: »kedves«.

⁴⁶ Fritz Meier: »The Problem of Nature in Esoteric Monism of Islam«, 151–152. p.

A tanítvány annyi ideig kapcsolódott egy ilyen *záwíjához*, ameddig szükségét érezte; bármikor szabadon elmehetett, amikor vagy úgy érezte, hogy a szúfí ösvény mégsem való neki, vagy úgy, hogy mesterétől megtanulta mindazt, amit meg lehetett tőle tanulni. Mindenesetre amíg a tanítvány mesterénél tartózkodott, tökéletes engedelmességgel tartozott neki. Mint ahogy a kedvelt szúfí hasonlat mondja, olyannak kellett lennie mestere irányítása alatt, mint a hullának a hullamosó kezében: teljesen akarattalannak. A mester egyik első feladata – mint ahogy azt majd Saikh ad-Darqáwí esetében is láthatjuk – a tanítvány büszkeségének és hiúságának megtörése volt, amit gyakran úgy ért el, hogy olyan feladatokat bízott rá, amelyek normális társadalmi körülmények közepette visszatetszők vagy egyenesen elfogadhatatlanok lettek volna számára.

Mint a spiritualitás összes formája, úgy a szúfizmus is tisztában volt azzal, hogy a szabadsághoz vezető út az engedelmisségen keresztül vezet. Nemcsak azért, mert a szabadságra nem lehet közvetlenül törekedni, ugyanis az csak a renden keresztül, a rendet beteljesítve és meghaladva érhető el,⁴⁷ hanem azért is, mert a szabadságnak – *a végső szabadságnak* – az alanya nem ugyanaz, mint a még csak törekvő ember engedelmisségének alanya, és éppen ez utóbbi léte és még meglévő önérvényesítési akarata az, ami a szabadság legnagyobb akadálya. A szabadságra ennek az individualitásnak – vagy ahogy a szúfik nevezik: a léleknek (*nafsz*)⁴⁸ –

⁴⁷ Lásd ezzel kapcsolatban »László András és a metafizikai spiritualitás« című tanulmányomat (180kk. p.).

⁴⁸ Gyakran szokás »alsó léleknek« vagy »egónak« is fordítani. Tulajdonképpen jelentése ugyanaz, mint a taoizmusban a *p'o*-léleké, mely a *hun*-lélekkel szemben alaptermészete és alapirányultsága szerint mindig lefelé-kifelé húzza az embert.

sem lehetősége, sem esélye nincsen. Nem azért nincs, mert nem képes elérni, hanem mert *eleve* nem is érheti el. A rab-ság korlátozottság, a szabadság pedig korlátlan-ság – márpedig *a nafsz* nem más, mint *maga a megtestesült korlátozottság*. A szabadság alanya csak a *rúh*, a szellem lehet, s így a szabadság nem a lélek megszabadításában, hanem a *lélektől való* megszabadulásban áll.⁴⁹ A lélek szűkös partikularizmusa nyomasztó teherként nehezedik rá a szellem tágas univerzalizmusára. Ám akinek sikerül ledobnia magáról a *nafsz*, az ego igáját, s leigáznia azt, ami/aki addig a nyomorúságos szolgaság igájában tartotta őt, az úgy érzi magát, mint a hosszú-hosszú időre palackba kényszerített szellem, akinek egyszer csak sikerül kiszabadulnia börtönéből.

Noha a *záwíjában* hierarchia uralkodott, ám ez a hierarchia valódi spirituális hierarchia volt: a legmagasabb rangot az birtokolta, aki a legmesszebb haladt előre a szellemi úton, és az volt a leginkább előrehaladott, aki a leginkább háttérbe tudta szorítani egóját, lelkét – vagyis önmagát.

Amikor az isztambuli Khalvati rend *saiķhja*, Szünbül efendi utódját kereste, elküldte tanítványait, hogy szedjenek virágokat és díszítsék fel a kolostort. Mindegyik egy-egy nagy csokor szép virággal tért vissza, csak egyikük, Merkez efendi tért vissza egy kicsinyke, hervadt virággal. Amikor azt kérdezték tőle, hogy nem talált-e szebbet, azt válaszolta: »Amikor kimentem a rétre, az összes virág éppen buzgón gyakorolta a *dhiķret* – hogyan vehettem volna magamnak a bátorságot, hogy megszakítsam folytonos imádságukat? Körülnéztem, és egyszer

⁴⁹ Ez az, amiért az összes nem-spirituális szabadságeszme *szükségképpen* félresiklik, s amiért az összes szabadságtörekvés *eleve* kudarcra van ítélve. Különösen vonatkozik ez mindennemű liberalizmusra, melynek útját a muszlim világba éppen mostanában (2003) egyengetik – bombákkal.

csak észrevettem, hogy az egyik éppen befejezte az imádkozást. Ezt hoztam el.« Természetesen ő lett Szünbül efendi utódja.⁵⁰

A *záwíján* belül gyakran szigorú rendszabályok uralkodtak. Így például ha egy zárt helyiségben rászállt a tanítvány arcára egy légy, nem volt szabad elzavarnia, hiszen ilyen módon tulajdonképpen másokra hajtotta volna a legyet, azaz mások rovására jutott volna előnyhöz.⁵¹ Aztán ha valaki házasemberként lépett az ösvényre, nem volt szabad elválnia, ha pedig legényemberként, nem volt szabad megnősülnie mindaddig, amíg el nem érte a tökéletességet. A tökéletességet elérve azonban azt tehetett, amit akart, ami persze azt jelenti, hogy ekkor már nem saját akaratát követte, hanem isteni inspirációra cselekedett.⁵² Továbbá ha a szúfí leejtett valamit az utcán, legyen az valamilyen ruhadarab vagy pénz – akár ezer dinár is –, s nem vette észre, hanem továbbment, nem mehetett vissza érte, de még csak nem is kérdezősködhetett utána. Úgy vélték, ha a szúfít az ilyen jellegű veszteség kikökönti nyugalmából, akkor az gyengeségének a jele, s azt mutatja, hogy a világot még mindig nem sikerült maradéktalanul kivetnie szívéből.⁵³

A *tariqák* rendszerint alapítójukról nyerték el nevüket. A testvériségek aztán számtalan al-testvériségre bomlottak. Nem ritkán egy személy több rendhez is tartozott. Az oda-tartozás nem annyira egy adott formához avagy intézmény-

⁵⁰ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 46. p.

⁵¹ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 229. p.

⁵² Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Ar-wah*, 126. p.

⁵³ Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Ar-wah*, 130. p.

hez való kötődést jelentett, mint inkább egy többé-kevésbé – de inkább kevésbé – ritualizált szellemiséghez való kapcsolódást. Voltak rendek, amelyeknek aránylag fejlett rituáléjuk volt, míg másoknak a kifejezetten limitált avatási szertartáson kívül szinte semmi. Egy rendhez tartozni többnyire annyit jelentett, mint bekapcsolódni abba a beavatási láncolatba (*szilszila*), amely a rend alapítójáig nyúlik vissza. Figyelemre méltó, hogy ha ezeket a tanítványi láncolatokat visszafelé követjük, akkor rendszerint összefutnak Dzsunajd személyében, hogy azután Dzsunajdtól a Prófétáig és Istenig már mindegyik ugyanazon a szálon fusson.

Némelyik rend körül kialakult egyfajta harmadrend is azokból a személyekből, akik ugyan beavatást nyertek a rendbe, ám nem mentek át azon a komoly spirituális képzésen, amely nélkül a szellem ösvényén nincs előrehaladás. Így például a mai Csecsenföldön a felnőtt népesség 80-90 %-a szúfí (többnyire naqsbandí).

Mivel az egyik rendhez való csatlakozás nem zárta ki a másik testvériséghez való kapcsolódást, természetesen bőségesen voltak olyan szúfí is, akik több testvériségnek is tagjai voltak. A meghatározó azonban nem az a rend volt, amelyhez egy-egy szúfí tartozott, hanem az a mester, akinek tanítványává vált, s aki történetesen egy adott rendhez tartozott. Természetesen voltak olyan szúfí is, akik nemcsak egyetlen rendhez nem tartoztak, hanem mesterük sem volt: vagy azért, mert Isten mindenféle diszciplína nélkül magához vonzotta őket (ők a *madzsdhúbok*), vagy azért, mert – mint fentebb is láthattuk – saját maguk küzdötték végig magukat az ösvényen. Természetesen különösen ez utóbbiak kivételnek számítottak; nem úgy a *madzsdhúbok*, akik, legalábbis Saikh ad-Darqáwí idejében többségben voltak a *szálik*okkal, vagyis a reguláris útonjárókkal szemben.

SZUHRAWARDIJA

Az egyik legpatinásabb szúfi testvériség, a Szuhrawardijja iráni eredetű – komoly sikereket mégis csupán az indiai szubkontinensen és Afganisztánban ért el, míg a muszlim világ többi régiójában csak más neveket viselő alrendjei révén jelent meg. A rend iniciatikus láncolatának legelején Abú Nadzsíb asz-Szuhrawardí (1097–1168) neve áll, a tényleges alapító azonban unokaöccse, Abú Hafsz ‘Umar asz-Szuhrawardí (1144–1234) volt.⁵⁴ Az a tény, hogy Abú Hafsz szúfi létére komoly politikai karriert futott be, rendjének nemcsak a politikához, hanem általában a világi dolgokhoz, s így a vagyonhoz való viszonyát is meghatározta, és ez szükségképpen oda vezetett, hogy a Szuhrawardijja és egy másik testvériség, a szegénységre nagy hangsúlyt helyező Csistijja (lásd lejjebb) között feszültségek keletkeztek. Paradox módon a gazdag Szuhrawardijja intenzív térítő tevékenységet folytatott, ami demokratizmusáról tanúskodik, míg a szegény Csistijja mindig visszautasította az aktív misszionarizmust, és csupán létével kívánta magához és az iszlámhoz vonzani azokat, akik nyitottak voltak erre – ami viszont az arisztokratizmus jele.⁵⁵ Mindenesetre maga Szuhrawardí a szúfizmus egészén belül megkérdőjelezhetetlen

⁵⁴ E két Szuhrawardí (vagyis Szuhraward szülötte) nem tévesztendő össze Siháb al-Dín Jahjá Szuhrawardíval (1153–1191), a »fénybölcsélet« mesterével (*saiikh al-isráq*), akit halálának körülményei miatt leggyakrabban csak Szuhrawardí Maqtúlnak neveznek (*al-maqtúl*: »akit megöltek«).

⁵⁵ Éppen ezért leginkább a Csistijjára vonatkoztathatók Marshall Hodgson szavai, melyeket általában a perzsa *tariqa*-szúfizmusról mondott: »Sikeresen kombinálták a spirituális elitizmust a szociális populizmussal« (Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 110. p.). Ez esetben a »populizmus« valamiféle »narodnyikizmust« jelent.

tekintélynek számított, fő műve pedig, az *'Awárif al-ma'árif* («Vallomások az istenismeretről») a szúfizmus egyik alapkönyve lett, nem utolsósorban kiegyensúlyozott hangvétele miatt, ami nagyon jól látszik az alábbi szövegrészletből is (megértéséhez annyit kell tudni, hogy a zene – és a tánc – használata a szúfi testvériségek között gyakran volt vita tárgya):

A zene semmi olyat nem hív elő a szívből, ami már eleve ne lenne ott. Éppen ezért abban, akinek belső énje Istenen kívül bármihez is ragaszkodik, a zene az érzéki vágyat fogja felkelteni, míg abban, aki bensőleg Isten szeretetéhez ragaszkodik, a zene csupán azt a vágyat fogja felébreszteni, ami az Ő akaratának véghezvitelére irányul. Ami hamis, azt az én fátyla fátyolozza el, ami pedig igaz, azt a szív fátyla – s míg az én fátyla sötét földi fátyol, addig a szív fátyla sugárzó égi fátyol.

Míg a közönséges emberek saját természetüknek megfelelően hallgatják a zenét, a novíciusok pedig vágyakozással és tisztelettel eltelve, addig a szentek számára a zene az isteni adományok és kegyelmek tárházát nyitja meg. Ők azok a gnosztikusok, akik számára a zene hallgatása a szemlélődés forrásává válik. Azok számára azonban, akik eljutottak a szellemi tökéletességre, Isten a zenén keresztül saját leplezetlen lényét tárja föl.⁵⁶

Indiába a rend Szuhrawardí legjelentősebb tanítványa, Bahá al-Dín Zakariija Multání (1182–1262) révén került át. Bahá al-Dín figyelemre méltó képességeit mutatja, hogy képzése mestere által mindössze tizenhét napig tartott, s amikor idősebb tanítványtársai méltatlankodtak amiatt, hogy mesterük fölénk helyezi az újdonsült tanítványt, azt mondta nekik,

⁵⁶ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 182. p. A perzsa tradicionális zene és a szúfizmus viszonyával kapcsolatban lásd Seyyed Hossein Nasr nagyszerű tanulmányát: »A szúfizmus hatása a tradicionális perzsa zenére«.

hogy ők még zöld faként kerültek hozzá, míg Bahá al-Dín már száraz faként, s így ő sokkal hamarabb lánggra kapott. Multání két legjelentősebb tanítványa, Hamíd al-Dín Nagórí (–1246) és Fakh al-Dín 'Iráqí (1213–1289) egyaránt a szeretetet állította misztikus felfogásának középpontjába. Nagórí szerint a szerető és a szeretett hiába jelenik meg különbözőként, valójában egyik, s aki kettőnek látja őket, az téved, aki pedig nem látja meg bennük a kettőt, az háborodott. Szerinte a szeretőt és a szeretettet úgy kell felfogni, mint két egymással szembeállított tükröt, amelyek végtelenszeresen tükrözik egymást. Ami 'Iráqít illeti, az ő pályafutása meglehetősen különös, mert a kasmíri Multánból az anatóliai Konyába került, s itt a gnosztikus-teozófus-metafizikus Ibn 'Arabí (1165–1240) legkiválóbb tanítványának, Szadr al-Dín Qúnawínak (1210–1274) hatására formálódott azzá, akiként az iszlám világ megismerte fő művén, a *Lama'áton* (»Felfénylések«) keresztül: a szeretet és a megismerés énekesévé. 'Iráqí Nagórival párhuzamosan hangsúlyozza a szerető, a szeretet és a szeretett egységét, s hogy »az egész világ nem egyéb, mint a szeretet énekének visszhangja«. ⁵⁷ A *Sahádat*, vagyis a muszlim hitvallást (»Nincs isten Istenen kívül«) 'Iráqí – nem minden merészség nélkül – e szellemben alakította át:

Lá iláha illá'l-'isq – Nincs isten a Szereteten kívül.

⁵⁷ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 354. p.

KUBRÁWIJJA

A Kubráwi *tariqa* igazi jelentőségét a szúfizmus történetében nem időbeli és térbeli kiterjedtsége, a politikára vagy a muszlim tömegekre gyakorolt hatása adta, hanem néhány egészen kiemelkedő képviselője, akik írott műveiken keresztül a szúfizmus egészére voltak komoly hatással. A rend alapítója, az Aral-tótól délre eső Khiva szülötte, Nadzsm al-Dín Kubrá (1145–1221) az akkori szokásoknak megfelelően hosszú utazásokat tett a muszlim világ nyugati részeire, Közel-Keletre és Egyiptomba, ahol több szúfi mestertől is beavatást nyert (többek között a már említett Szuhrawardijjába), majd visszatérve szülőhazájába tanítványokat gyűjtött maga köré. Fő művének, a *Fawá'ih al-dzsamál wa fawátih al-dzsalálnak* (»A szépség illatai és a fenség virágai«) már a legelső mondataival bevilágít az Istentől Istenig vezető szúfi ösvény leglényegébe:

Tudd meg, ó barátom, hogy törekvésed tárgya (*murád*) Isten, törekvésed alanya (*muríd*) pedig az Ő egyik fénysugara. ... Azok kivételével, akikről Isten eltávolította a fátylat, mindenki a szellemi vakság állapotában van. Ez a fátyol azonban nem valami tőlük idegen dolog, hanem valójában az ő egyik részük, melyet saját individuális létezésük sötétsége alkot.⁵⁸

A nyugati szúfizmus-kutatás – elsősorban Henry Corbin nyomán – a *Fawá'ih al-dzsamállal* kapcsolatban azoknak a belső fényjelenségeknek szentelte a legnagyobb figyelmet, amelyeket Kubrá leírása szerint a végső célja felé tartó szúfi megtapasztal. E fényjelenségek a formák, a színek és a luminozítás tekintetében a misztikus ösvényen való előrehaladás során állandóan változnak, s így a mester azokból tanítványa elő-

⁵⁸ *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 85. p.

rehaladottságára következtethet. Aki azonban e fényjelenségekben látná a kubráwí misztika lényegét, alaposan félreértené azt. Éppen ellenkezőleg: mint minden legitim misztika esetében, ami kardinális jelentőségű, az a víziók meghaladása. »Ezt a keserű és reménytelen küzdelmet a víziók ellen – írja Fritz Meier – először Nadzs al-Dín Kubrá írta le. Kubrá szerint a külső és belső víziók börtönfalakként veszik körül a misztikust, s fogságukból hiába keres szabadulást«,⁵⁹ míg végül hosszas küzdelem után maga mögött nem hagyja őket. A 76 éves Kubrá, visszautasítva, hogy elmeneküljön a támadó mongol hadsereg elől, Ürgencs város védelme közben karddal a kezében lelte halálát.

Kubrának számos egészen kiváló tanítványa volt, úgyhogy az utókor a *walí-tarásí* (»szentcsináló«) *epitheton ornans*-szal tisztelte meg. Közvetlen tanítványai közül Sa'd al-Dín Hammúja (1191–1253) és 'Azíz al-Dín Naszafí (1200–1291) olyan irányban folytatta tovább a kubráwí vonalat, amellyel kapcsolatban több kutatóban is fölmerült a siítizmus gyanúja. Míg Hammúja írásainak sikerét erősen ezoterikus nyelvezete gátolta, addig tanítványa, Naszafí egyszerű és világos fogalmazása által, a korabeli exoterikus és ezoterikus iskolák és irányzatok szinte vallástudósi egzaktsággal való áttekintése révén jelentős hatást gyakorolt a szúfizmus egészének történetére.⁶⁰ Hatvanéves koráig nem vett tollat a kezébe, és az életművét alkotó több mint fél tucat – a misztika, a metafizika és a gnózis határterületein mozgó – könyvét élete utolsó harmadában írta, akkor, amikor már mind-

⁵⁹ Fritz Meier: »Transformation of Man in Mystical Islam«, 58. p.

⁶⁰ Nemcsak az iszlám világban, hanem Európában is. *Maqszad i-aqszája* (»A végső cél«) az első európai nyelvre (latin) fordított szúfí munka volt (1665).

azt tudta és megtapasztalta, amit tudni és megtapasztalni érdemes volt. Fő művét, a *Kasf al-haqá'iqot* (»A valóságok feltárása«) egészen különleges okok miatt hagyta befejezetlenül:

Tudd meg, hogy 1281-ben Fársz tartományában, Abarqúh városában voltam. Augusztus 27-e volt, éjjel, és ez az esendő⁶¹ leült, maga mellé tett egy lámpást, és írni kezdett. Ekkor az álom erőt vett rajtam, s álmomban láttam, amint atyám belép az ajtón. Felálltam, s miután üdvözöltem és ő is üdvözölt, azt mondta: »Mohamed próféta Saikh Abu 'Abdullah Khafíffal és Saikh Sa'd al-Dín Hammújával az abarqúhi »Péntek« mecsetben ül, s várnak téged.« Atyámmal elmentem a mecsetbe. Láttam, hogy a Próféta ott ül velük; mindhármójukat üdvözöltem, és ők is üdvözöltek engem, s mindegyikük megölelt. Leültem, s a Próféta így szólt: »Saikh Sa'd al-Dín Hammúja ma sokat beszélt rólad, és körülményeid miatt sokat nyugtalanzkodott és aggodalmaskodott. Azt mondta, hogy mindazokat, amiket ő száz könyvben leírt, te tíz fejezetben írtad le, s habár ő homályos és rejtélyes módon igyekezett azokat megfogalmazni, te világosan próbáltad kifejteni őket, s attól fél, hogy valamilyen szerencsétlenség vagy baj érhet téged emiatt.«⁶²

A könyv ilyen módon természetesen befejezetlen maradt, de Naszafí tisztában volt azzal, hogy könyve még ebben a formájában is sokak számára életbevágó jelentőségűnek fog bizonyulni:

Ó dervis, a szavak, amelyek itt elhangzottak, nem mind neked szólnak. De nemsokára jönnek majd emberek, akik e könyv minden betűjéért életükkel fognak fizetni.⁶³

⁶¹ Naszafí rendszeresen így utal magára könyveiben.

⁶² Lloyd Ridgeon: *'Aziz Nasafi*, 9–10. p.

⁶³ Fritz Meier: »The Problem of Nature in Esoteric Monism of Islam«, 172. p.

Kubrá másik kiemelkedő tanítványa s egyúttal *muqaddamja*⁶⁴ Madzsd al-Dín Baghdádí (–1219) volt.

Amikor Madzsd al-Dín Baghdádí belépett Nadzsm al-Dín Kubrá szolgálatába [írja ‘Abd al-Rahmán Dzsámí], a »tisztálkodás helyére« osztották be – vagyis a latrinák tisztítását bízták rá. Anyja, egy jó módú orvosnő kérte a mestert, hogy mentse fel az érzékeny fiút e munka alól, ő meg küld helyette tizenkét török szolgát takarítani. A *saiḫh* azonban azt mondta: »Te orvos vagy ugyebár. Ha fiadnak epehólyag-gyulladásra volna, a gyógyszer helyette talán egyik török szolgádnak adnád?«⁶⁵

Mesteréhez hasonlóan Baghdádí is kiváló mesternek bizonyult, és keze alól olyan kiválóságok kerültek ki, mint Bahá’ al-Dín Walad (1145–1231), Dzsalál al-Dín Rúmí édesapja, vagy Faríd al-Dín ‘Attár (1130–1220), azonban kubráwí affiliációjuk ellenére egyikük sem tekinthető a *tariqa* szorosan vett képviselőjének: ‘Attár önálló misztikus volt és feltehetőleg több mestertől is beavatást nyert, Bahá’ Walad pedig, noha önálló szúfiként sem volt jelentéktelen, mégis megfeledezett volna róla a világ, ha nem annak a Rúmínak lett volna az édesapja, aki ugyan apján keresztül maga is kubráwí beavatott volt, de már egy teljesen önálló *tariqát* indított útnak: a Mawlawijját.⁶⁶ Baghdádí legjelentősebb tanítványa Nadzsm al-Dín Dája Rázi (1177–1256) volt, s neki köszönhetjük azt a művet is, amely a szorosan vett kubráwí munkák közül a szúfizmus alakulására a legnagyobb hatást gyakorolta: a *Mirszád al-‘ibád min al-mabda’ ila’l-ma’ád*ot (»Isten szolgálai-

⁶⁴ A *saiḫh* új tanítványok beavatására és képzésére felhatalmazott helyettese.

⁶⁵ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 101. p.

⁶⁶ Rúmí (1207–1273) igazi mestere vagy inkább spirituális katalizátora Samsz al-Dín Tabrízi (–1248) volt, akinek affiliációjáról semmit sem tudunk.

nak ösvénye a kezdettől a visszatérésig»).⁶⁷ Dája Rázi e művében tökéletesen kombinálja a metafizikai mélységet és a költői nyelvezetet, az átfogó tárgyalásmódot és a részletek elmélyült elemzését, a végső cél folytonos szem előtt tartását és az ember társadalmi beágyazottságának vizsgálatát, a metafizikai princípiumokat és a rájuk épülő spirituális praxist, az alászállás fokozatait és a kezdethez való visszatérés eszközeit és állomásait:

A vak vándor (»hiszen nem a szemük a vak, hanem a szívük a keblükben«)⁶⁸ mit sem tud arról, hogy a mindenható Istennek vannak olyan szolgálói is, akik az Első és a Végső Urát követve átgázoltak a teremtés egészén. Ők azok, akik túljutottak a »két íjhúrnyi távolságon«, s elérve a »vagy közelebb« állomását, elveszítették létüket.⁶⁹ Ők azok, akik felkenték a látomás szemét az »és tekintete nem fordul el és nem téved el«⁷⁰ szemkenőcsével, és tanulmányozva a verset: »Megpillantotta Ura legnagyobb jeleit«,⁷¹ részesültek az »Isten az Ő világosságához vezérli azt, akit akar«⁷² sokrétű fényéből; akkor azután ebben a fényben az »Általam lát«⁷³ állomásából szemtanúi lettek az Is-

⁶⁷ Még életében elkészítette arab változatát a következő címmel: »Az Isten felé utazók világítótornyai és az Istennel szárnyalók állomásai«.

⁶⁸ Korán 22:46.

⁶⁹ Korán 53:9. A »két íjhúrnyi távolság vagy még közelebb« a Próféta Isteni Jelenléthez való közelségét jelzi éjszakai felemelkedése (*mi-rádzs*) során. A szúfi szimbolizmusban ez az Istenhez való misztikus közelség jelképe.

⁷⁰ Korán 53:17.

⁷¹ Korán 53:18.

⁷² Korán 24:35.

⁷³ A következő *hadisz qudszi* része: »Szolgám mind közelebb és közelebb kerül hozzám a kötelességén túli vallásos cselekedetei által, mindaddig, amíg szeretem őt. S amikor szeretem őt, akkor én vagyok

teni Parancs világa kezdetének, ahonnan a szellemek származnak, s látták, hogy minden a nemlét homályából lép elő a lét világosságába, szünet nélkül, egészen a világ végezetéig. Ők azok, akik felfogták azt a titkot, amely a lények mindegyikében benne rejlik, s kipillantva a pre-egzisztencia ablakából a poszt-egzisztenciába,⁷⁴ a létezők összes osztályának célállomását és rendeltetését felfedezték, és a körzökhöz hasonlóan kirajzolták a pre-egzisztencia és a poszt-egzisztencia körét. Újra meg újra átléptek a létből a nemléttbe és a nemléttből vissza a létbe. Ami először voltak, az a nemlétező lét, ami utána, az a létező nemlét; időnként pedig sem létezők, sem nemlétezők nem voltak. E fátyol mögött számos misztérium rejlik, melyek csak azok előtt fedik föl magukat, akik mentesek a ragaszkodástól, mert az efféle dolgok nem érhetők el a szenvedélyektől átitatott értelem számára. Az emberek többsége pusztán képtelenségeknek tekinti ezeket, holott mindegyik a láthatatlan világ elrejtett titkainak egyike, s csupán eme világ embereinek pillantása fedezi föl ezeket. Mert mint ahogy a közmondásban áll: »A néma nyelvét csak anyja ismeri.«⁷⁵

A Kubráwíjja néhány generációval későbbi, egészen kiemelkedő képviselője 'Alá al-Dawla Szimnání (1261–1336) volt, aki a Korán Kubrá által megkezdett, Dája Rází által folytatott kommentárját befejezte. Szimnánínak és elődeinek az volt a feltételezése, hogy a Koránnak hét szintje van, és e szintek mindegyike – az emberek más és más istenismereti szintjének megfelelően – más és más ezoterikus értelmezést kíván meg. Szimnání szerint a Korán hét ezoterikus értelme megfelel a hét *latífának*, a személyiség hét szubtilis központ-

a füle, én vagyok a szemem, én vagyok a kezem. Általam hall, *Általam lát, Általam cselekszik.*»

⁷⁴ Szó szerint: »kipillantva a pre-eternitás ablakából a poszt-eternitásba«. A pre- illetve poszt-eternitás a földi-emberi egzisztencia megjelenését megelőző, illetve megszűnését követő idő.

⁷⁵ Najm al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen*, 55. p.

jának, melyek aztán úgyszintén megfelelnek a hét prófétának, a muszlim kozmológia hét hierarchikus szintjének, a hét színnek stb. E központok a következők:

SZUBTILIS KÖZPONT	PRÓFÉTAI NEVE	KOZMIKUS SZINTJE	SZÍNE
forma (<i>qálib</i>)	»lényed Ádámja«	természet (<i>tabí'a</i>)	fekete
lélek (<i>nafsz</i>)	»lényed Noéja«	formák (<i>szuwar</i>)	kék
szív (<i>qalb</i>)	»lényed Ábrahám- ja«	érzékelés (<i>ma'ná</i>)	vörös
rejték (<i>szirr</i>)	»lényed Mózesé«	angyalok (<i>mala- kút</i>)	fehér
szellem (<i>rúh</i>)	»lényed Dávidja«	uralom (<i>dzsaba- rút</i>)	sárga
arkánum (<i>kha- fij</i>)	»lényed Jézusa«	Isteni Lényeg (<i>lá- hút</i>)	sugárzó fekete
valóság (<i>haqí- qa</i>)	»lényed Moha- medje«	Isteni Lét (<i>háhút</i>)	zöld

Itt kell megemlíteni Szimnání egy igen neves kortársát, akiről csupán újabban derítették ki, hogy úgyszintén kubráwí szúfí volt, s aki a rend történetében semmilyen szerepet nem játszott: Mahmúd as-Sabisztarít (–1339 k.).⁷⁶ Sabisztarí volt az egyik leghíresebb szúfí metafizikai költemény, *A titkos rózsakert* szerzője. Seyyed Hossein Nasr szavaival Sabisztarí költői fő műve »a Muhjí al-Dín [Ibn 'Arabí] által kifejlesztett szúfí tanítás szinopszisát adja a maga égi szépségű verseiben, melyek mindazon népek közös kincsévé váltak, amelyek nyelve a perzsa.«⁷⁷ Az alábbi részlet talán a próza-fordítás ellenére is érzékeltet valamit a szépség és a mélység e páratlan találkozásából.

⁷⁶ Lásd Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 9. p.

⁷⁷ Idézi Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 144. p.

*Tudd meg, hogy a világ minden egyes eleme tükör:
Mindegyik atom ezer ragyogó Napot rejt.*

*Ha kettéhasítod a vízcsepp szívét,
Ezer kristálytisza tengert pillanthatsz meg benne.*

*Ha közelebbről szemügyre veszed a porszemeket,
Mindegyikből ezer Ádám néz vissza reád.⁷⁸*

E mű magyarázataképpen számos kommentár született, melyek közül a leghíresebb Muhammad ibn Jahjá Láhídzsínak (–1507), a Kubráwijja rend egyik vezető személyiségének műve. Láhídzsí mennyiségileg is hatalmas opusza valójában egyenértékű Sabisztarí könyvével, és kristálytisza nyelvzetével a metafizikának olyan mélységeit tárja fel, amely még a szűfizmusban is szokatlan. Láhídzsí egyik fontos és egészen különleges eszméje az »igazi hitetlenség« (*kufr-i haqíqí*). Ez a gondolat egészen Halládszig megy vissza, aki egyik levelében ekképpen fogalmaz:

Fátyolozza el Isten előled a vallásos törvény külső oldalát és nyilatkoztassa ki neked a hitetlenség valóságát (*haqíqat al-kufr*). Mert a vallásos törvény külső oldala rejtett bálványimádás, míg a hitetlenség valósága leplezetlen gnózis (*ma'rifah dzsalijah*).⁷⁹

Láhídzsí nyilvánvalóan Sabisztarín keresztül kapcsolódott ehhez a gondolathoz. Láhídzsí – valamint kortársa és rendtársa, a Kubráwijja egyik vezető *saiķhja*, Jahjá Bákharzí (–1335)⁸⁰ – volt azonban az, aki részletesen is kifejtette ezt az igencsak veszélyes gondolatot, melynek végső konklúziója

⁷⁸ *The Secret Garden*, 24. p. (43–45. vers).

⁷⁹ Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 283. p.

⁸⁰ Jahjá Bákharzí annak a Sajf al-Dín Bhákarzínak (–1260) az unokája, aki Nadzs al-Dín Kubrának volt közvetlen tanítványa.

szerint nemcsak a bálványimádást helyesen gyakorló válik igazhitűvé, hanem az igazhitűséget helytelenül gyakorlóból is könnyen lesz bálványimádó. Miután Bákharzí elmondja, hogy a szúfizmus számára a *kufr* nemcsak azt jelenti, hogy »hitetlenség«, hanem – a perzsa szó etimológiai értelméből kiindulva – azt is, hogy »eltakarni«, s kifejti, hogy ortodox megközelítésből negatív értelemben a *kufr* mit jelent, a hitetlenség/eltakarás *pozitív* értelmét ekképpen körvonalazza:

Dicséretre méltó értelemben a *kufr* azt jelenti, hogy az ember »elszigeteli« szívet attól, hogy szemét a két világ közül bármelyikre is ráemelje, s így azok egyikévé válik, akik elutasítják vagy »eltakarják« a hitetlen énség bálványát (*káfir-i tághnú-i nafsz-i khwud*), hogy az így sajátosságainak megsemmisülése révén elhomályosuljon, s akik énségük létének megtagadásával és megsemmisítésével kibontakoztatják eredendő spirituális potencialitásukat. Ezen a ponton tárul föl az Isteni Énség legbelső magja, nyilatkozik meg a hit Valósága, az ember pedig igazi hívővé válik, mint ahogy a Mindenható Isten kijelentette: »Aki megtagadja a hamis isteneket és hisz Istenben, az szilárd fogódzóba kapaszkodik, mely sosem fog eltörni« (Korán 2:256). Ez [a szilárd fogódzó] az Isteni Egység. ... Amikor a kontemplatív vízió napfénye rábocsátja sugarait a hitetlenség megnyilatkozásának arkánumára, a szív szeme elől eltakarja és elfátyolozza az érzéki dolgok, intelligibilis eszmék, imaginatív képzetek, teremtett jelenségek és jogi formalitások csillagait.

*Hitetlenség! Ó jaj,
A mágusok hiába büszkék rád:
Habár nevedet imádják,
Lényegedről mit sem tudnak.*

A dicséretre méltó értelemben vett avagy »igazi« hitetlenség [tehát] annak interiorizációja, ami exoterikus, és annak exteriorizációja, ami ezoterikus a maga bensőlegességében, s így a spirituális valóságok epifanikus fénye homályba burkolja és

elrejtí a dogmatikus imitáció és a konvencionális [vallás]gyakorlat sötétségét, száműzve a törekvő személyes jellegét és önazonosságát. A korábban álca mögött rejlő »hitetlenség« objektív módon láthatóvá válik, és föltárul a változhatatlan archetípusok és esszenciák személyes entitása.⁸¹

Láhídzsí talán még Bákhazínál is egyértelműbben, következőképpen veszélyesebben fogalmazza meg ugyanezt a gondolatot:

Ha egy muszlim, aki megvallja az Isteni Egységet (*tawhíd*) és elutasítja a bálványokat, tudatára ébredne annak és tudatosítaná magában azt, hogy valójában mi a bálvány, Kinek az egyik megnyilvánulása, s hogy ki az a Személy, aki megjelenik a bálvány formájában, bizonyára ráébredne arra, hogy a bálványimádásban az Igazság (*Haqq*) vallása rejlik.⁸² Mivel a bálvány annak az Abszolút létnek a teofániája (*mazhar*), Aki a Valóság (*Haqq*), ezért lényegi valóságát tekintve a bálvány: Isten. Mármost mivel a muszlimok vallása Valóság-imádás (*Haqq-parasztí*), és a bálványimádás és a Valóság-imádás egy és ugyanaz, az igazi vallás a bálványimádásban is ott van.

Hasonlóképpen, ha a politeisták, akik bálványaikat imádják, tudatára ébrednének a bálványnak és a bálvány valóságának, s felfognák, hogy a bálvány tulajdonképpen Isten teofániája, s hogy a bálvány alakján keresztül Isten nyilatkoztatja ki Magát, s így ő [= a bálványimádó] tulajdonképpen az Egyetlen Legfelső Lét előtt borul le, Őt imádja és Őhöz ragaszkodik, akkor [az ilyen politeista] hogyan juthatna tévútra val-

⁸¹ Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 286. p.

⁸² Az »igazság« vagy »valóság« jelentésű *haqq* szó tulajdonképpen Isten egyik neve (al-Haqq). Halládzsot azért ítélték halálra, mert kijelentette: »Én vagyok Isten« (*Aná'-l Haqq*). Az ezoterikus értelmezés szerint (s ez egyúttal nyilvánvalóan Halládzs értelmezése is) ez a kijelentés azért nem volt eretnokség, mert a *faná*, vagyis a partikuláris individualitás kioltódása következtében e kijelentés alanya nem Halládzs volt, hanem Isten.

lásában és hitében, hogyan lehetne tévedés áldozata? ... Ha te, aki büszke vagy arra, hogy ragaszkodsz az iszlámhoz és az igazhitűséghez, a bálvány látható formáján kívül semmit sem érzekelsz, és nem vagy képes meglátni a bálvány körülhatárolt formájának fátyla mögött megbúvó Istent (mert hiszen ez az a tulajdonképpeni forma, mely Isten teofániájának testi hordozója), tulajdonképpen és jogszerűen nem vagy muszlimnak nevezhető; ellenkezőleg, valójában hitetlen (*káfár*) vagy, mert elfátyolozod [magad előtt] Istennek a bálványban megjelenő teofániáját.⁸³

A Kubráwijja a XIV. századra nemcsak Közép-Ázsiának, hanem Kásmirnak is a legfontosabb rendjévé vált, méghozzá annak az 'Alí Hamadáninak a révén, aki a *dhikret* – nyilván jógikus hatásra – rendszeresen fejenállásban végezte. A rend azonban – részint apolitikus beállítottsága, részint elitizmusa miatt – mindkét területen gyorsan hanyatlani kezdett, és ma már csak születésének helyén található meg.

CSISTIJA

A Csistijának, ennek a jellegzetesen indiai testvériségnek a jelentőségét nem irodalmi tevékenysége és hatása adja, hanem egyszerűségéből, közvetlenségéből, nyitottságából és vendégszeretetéből fakadó vonzereje. A fallal körülvett szűfő központok helyett a csistí *khánqáhok* oldalfal nélküli csarnokok voltak, ahol mindenkit szeretettel és – ha volt – eledellel fogadtak. Maguk a csistí kizárólag koldulásból tartották fenn magukat, és az aznap fel nem használt ételt, pénzt vagy ruhát a következő napra nem teheték el.⁸⁴ »Minden egyes

⁸³ Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 87–88. p.

⁸⁴ Eredendően a buddhista szerzetesek és a hindu *szannyászínok* is tartották magukat e szabályhoz.

nap új reményt jelentett Istenben, s a holnap szükségleteiért való aggodalom ellentétben állt e bizalommal.⁸⁵ A csistík úgy tekintettek magukra, mint akik »Isten vendégei« e világban, s az ő vendégszeretetük a hozzájuk fordulókkal szemben csupán Isten vendégszeretetének meghosszabbítása volt. Mielőtt csatlakozott volna valaki egy *taríqá*hoz, a szúfizmusban általános szokás volt bűnvallomást tenni. E rítust a Csistíja is alkalmazta, azonban nem elégedtek meg a pusztá bűnvallással és bűnbánattal, hanem a súlyosabb bűnök kiegyenlítését, a szenvedő alanyok kompenzálását is megkövetelték. Így például ha a felvételét kérő személy másokat valamilyen módon megrövidített, akkor az okozott kárt meg kellett térítenie; ha megsértett valakit, ki kellett engesztelnie; ha pedig részegeskedett, sörbetet kellett szétosztania. E szigorú aszketikus rendszabályok azonban egyáltalán nem vonták magukkal a *'szamá*, vagyis a tánccal és zenével kísért spirituális összejövetelek elutasítását. Valóban: joggal mondható, hogy a csistí misztikusok a szúfizmus franciskánusai voltak.

Noha a csistík a politikától mindig is igyekeztek távol tartani magukat, a sors úgy hozta, hogy igen jó viszony alakult ki a *taríqa* és a mogul udvar között: a mogul uralkodóknak a csistíkhöz fűződő személyes kapcsolatain túl ebben alighanem nagy szerepe lehetett annak is, hogy a spiritualitás iszlámon kívüli formái iránt a csistík mindig is sokkal nagyobb nyitottságot tanúsítottak, mint más rendek (elsősorban a Naqšbandíja), márpedig különösen Akbar szultán valláspolitikáját éppen a különféle vallások iránti szokatlan nyitottság jellemezte. Nagyra becsülték a jógikat, és különösen a *nath*-jógából vettek át számos elemet, mely a hat-

⁸⁵ *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 135. p.

ha-jógát, a tantra-jógát és az alkímiát egyesítette.⁸⁶ Így például a jóga mintájára kifejlesztették a légzésszabályozás (*pász-i anfasz*) módszerét, s voltak közöttük olyanok, akik ebben határozták meg a szúfi aszkézis lényegét, és a tökéletes szúfit *száhib-i anfasznak*, »a légzés urának« neveztek. Az egyik legjelentősebb csistí, 'Abd al-Quddús Gangóhí (–1537) számára a test, az érzékek és az elme fölötti uralom megszerzése, illetve a testiség transzmutálása és szubtilizálása éppen annyira középponti jelentőségű volt, mint a *nath*-jógik számára. Ugyanakkor nemcsak a gyakorlat, hanem a doktrína terén is komoly hangsúlyt kaptak a párhuzamok, ugyanis az Ibn 'Arabíra visszamenő *wahdat al-wudzúid* (»a lét egysége«) vagy a *hama úszt* (»minden Ő«) eszméje nagyon is közel állt a jóga-bölcselet felfogásához.

A rend gyökerei a IX. századig nyúlnak vissza, ám korai történetéről csak bizonytalan adataink vannak. Annyi bizonyos, hogy Csist városából indult ki, mely a mai Afganisztán észak-keleti részén található. Nyugati irányba terjeszkedő ága korán elhalt, ám a Csistíja Indiában az egyik legismertebb rend lett. Az indiai ág atyja az iráni születésű Mu'ín al-Dín Csistí (1141–1236) volt, aki ötvenkét éves korában telepedett le Delhiben. Mu'ín al-Dín ugyanarra a három princípiumra vezette vissza a szúfizmust, mint Abú Jazíd al-Bisztámí (–874), aki szerint a szúfinak »az óceán nagylelkűségével, a nap szelídségével és a föld igénytelenségével« kell rendelkeznie.⁸⁷ A csistí spiritualitás kilenc szabálya közül az alábbi hat igen jellemző a *tariqára*:

1. A szúfinak tartózkodni kell a pénzkeresettől.

⁸⁶ A *nath*-jógával kapcsolatban lásd Mircea Eliade: *Jóga. Halhatatlanság és szabadság*, 326 kk. p.

⁸⁷ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 346. p.

2. Senkitől nem szabad kölcsönkérnie pénzt.
3. Ha nem jut hozzá ételhez, hét napig nem szabad senki előtt feltárnia helyzetét, senkitől sem szabad segítséget kérnie.
5. Senki irányában nem érezhet magában haragot; ellenségéért imádkoznia kell, hogy Isten vezesse a helyes útra.
6. Sosem szabad önmagát tekintenie az erényes cselekedetek végső forrásának.
9. Csak feltétlenül indokolt esetben szabad szóra nyitnia ajkát, egyébként meg kell őriznie a csendet.

Utóda, aki még Bagdadban vált tanítványává, Qutb al-Dín Bakhtijár Kákí (–1235) volt. Bakhtijár Kákí egész Delhiben nagy tiszteletnek örvendett, még hozzá nemcsak a szúfik és a nép, hanem az *'ulamá*, vagyis a hit- és jogtudósok körében is. Amikor a misztikus elragadtatás állapotában elragadta a halál, körülötte álló tanítványai e szavakkal búcsúztatták:

A ráhagyatkozás töréneke mártírjai

Minden pillanatban új életet nyernek a Láthatatlanból.

Bakhtijár Kákí *khálífája* (utódja) Faríd al-Dín Gandzs-i Sakar (1175–1265), vagy jobban ismert nevén Bábá Fárid volt. Gandzs-i Sakar honosította meg a rendben azt a különleges aszketikus gyakorlatot, amelyet még Abú Sza'íd ibn Abí'l-Khajr vezetett be a szúfizmusba, s aminek neve *csilla ma'kú-sza*, vagyis »fordított *csilla*«. A *csilla* negyven napos elzárkózást jelent koncentrált spirituális gyakorlatok végzése céljából; e fordított *csilla* pedig azt jelenti, hogy a szúfit negyven éjszakán keresztül lábánál fogva egy kútba lógtatják, miközben ő a *dhiķret* végzi. Ugyanakkor életrajzírója szerint Gandzs-i Sakar magas szinten gyakorolta a rokonok és hozzátartozók halálával szemben tanúsított közömbösség szúfí erényét. Amikor egy alkalommal azzal a szomorú hírral sza-

kították meg egyik összejövetelét, hogy fia meghalt, e szavakkal fordult a hírt hozók felé:

Ha a sorsnak az volt a szándéka, hogy meghaljon, akkor kössetek kötelet a lábára, dobjátok ki, s aztán gyertek vissza.⁸⁸

Gandzs-i Sakart követően a rend legkiválóbb *pírje* (mestere) Nizám al-Dín Awlijá (-1325), illetve tanítványa, a kiváló költő, Amír Khuszraw (1253–1325) volt, akit annyira megrendített mestere halála, hogy néhány hónap múlva követte őt a halálba. Hasonlóképpen kiváló költő volt Muhammad Bandanawáz Gíszu Daráz (-1422) is, aki verseiben egyetemes szűfí gondolatokat fogalmazott meg:

*Ha pillantásod arra esik, aki szép, látod alakját s természetét;
Ám én mit sem látok, csak a szépséget s a Teremtő művét.*⁸⁹

A már említett 'Abd al-Quddús Gangóhí mellett Sáh Kalím Alláh Dzsahánábádiról (-1729) érdemes még említést tennünk, akinek volt bátorsága kimondani, hogy a hitetlenség éppúgy elfátyolozza Istent, mint ahogy a hit, s aki szerint a misztikus unió (*waszl*) nemcsak egyszerűen közömbösséget jelent minden fenomenális létező irányában, hanem elutasí-

⁸⁸ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 347. p. Ne feledkezzünk meg arról, hogy ez a hozzáállás sem a sztoicizmustól, sem a kereszténységtől nem volt idegen. Amikor például valaki Krisztus felszólítására, hogy kövesse őt, azzal felelt, hogy előbb el kell temetnie éppen elhunyt atyját, Krisztus e szavakkal válaszolt neki: »Hagyd a holtakra, hadd temessék halottaikat, te pedig menj és hirdesd az Isten országát« (Lukács evangéliuma 9:60). A halottakat temető holtak természetesen azok a közönséges emberek, akik a lélek halálát követő spirituális születést még nem érték el, vagyis akik szellemi értelemben halottak.

⁸⁹ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 290. p.

tásukat is magában foglalja, hiszen nem egyéb, mint az Abszolút Létbe való felszívódás és az abban való kialakulás.

A Csistijja a Naqsbandijja mellett jelenleg India egyik virágzó szúfi *tariqája*.

QÁDIRIJA

Nem kétséges, hogy a legelterjedtebb szúfi *tariqa* a Qádirijja: a muszlim világnak nincsen olyan pontja, ahol ne lenne megtalálható, ideértve a fekete Afrikát is, amelynek legjelentősebb régi rendje, de ideértve a muszlim világ legkeletibb régióit, Malájziát és Indonéziát is. A Qádirijja azon rendek közé tartozik, amelyekre alapítója – vagy legalábbis az a személy, akire később visszavezették a rend megalapítását – igen erősen rányomta egyénisége bélyegét, s noha az évszázadok folyamán jelentős átalakulásokon ment keresztül, ezeket a változásokat a kegyes hagyományok többnyire az alapítóra vezették vissza.

A szúfizmus világában talán nincs más személyiség, aki népszerűség és megkérdőjelezhetetlenség tekintetében vetekedhetne az észak-iráni Gilán (vagy Dzsílán) szülöttével, 'Abd al-Qádir Dzsílánival (1077–1166).⁹⁰ Amikor egy alka-

⁹⁰ A szúfizmus hat történelmi értelemben nagy alakja, meghatározó személyisége Dzsunajd, Halládzs, Ghazáli, Dzsíláni, Ibn 'Arabí és Rúmí. Dzsunajd, túl azon, hogy szinte az összes beavatási láncolat (*szilszila*) találkozási pontja, a józanság és emelkedettség megtestesítője. Halládzs annak a szúfínak a paradigmája, aki életét adja meggyőződéséért. Ghazáli a *taszawwuf* és a *kalám* nagy történelmi összebékítője, akinek a szúfizmus önnön legitimációja szempontjából rengeteget köszönhet. Dzsíláni a *par excellence* szúfi szent, aki »lábát az összes szent nyakán tartja«. Ibn 'Arabí a szúfi teozófia megkérdőjelezhetetlen nagysága, aki tanításával mindenkinél nagyobb hatást gyakorolt

lommal két barátja kíséretében felkereste kora egyik legnevesebb szúfiját, Júszuf Hamadhánít (-1140), az megjövendölte neki, hogy »lábát az összes szent nyakán fogja tartani«. S csakugyan: a szúfi konszenzus mind a mai napig őt helyezi a misztikus hierarchia legfelső szintjére. Nem kisebb személyiségek ismerték ezt el, mint Ibn 'Arabí, akihez hasonlóan Dzsílání az utókortól elnyerte a *muhjí al-dín*, »a vallás megújítója« *epitheton ornans*, vagy »Kelet *saiķhja*«, Ibn Masís (-1228), aki telepatikus módon értesülve »Nyugat *saiķhjának*« nagyságáról, maga fölött állónak ismerte el őt.

Amikor a tizennyolc éves 'Abd al-Qádir Dzsílánból Bagdadba költözött, hogy tanulmányait ott folytathassa, édesanyja, örökségének részeként, 50 aranyat adott neki, amit jól bevart a ruhájába, s azzal indította útnak fiát, hogy hazug szó soha ne hagyja el ajkát. A karavánt azonban, amihez az ifjú csatlakozott, rablók támadták meg. Az egyik rabló megkérdezte tőle, hogy van-e valamije, mire azt a választ kapta, hogy igen, 50 arany van a ruhájába varrva. A rabló azonban nem hitte el ezt az egyenes beszédet, és továbbállt. Egyik rabló a másik után kérdezte tőle ugyanezt, de egyikük sem kapott más választ. Végül a bandavezér is megkérdezte, s ő már komolyabban vette Dzsílání válaszát: kérte, hogy mutassa meg, hol a pénz. A fiú odarakta elé ruháját, s a bandita ott találta benne jól elrejtve az 50 aranyat. A pénzt megpillantva a vezér annyira meglepődött a fiatal fiú őszinteségén, hogy megkérdezte tőle, miért árulta el, hogy ennyi pénze van. Azt a választ kapta, hogy elutazása előtt megígérte az édesanyjának, hogy hazug szó semmilyen körülmények között nem hagyja el az ajkát. Ez annyira szíven ütötte a ban-

a szúfi gondolkozásra. Végül Rómí a szúfi istenszeretet fölülmúlhatatlan költője.

davezért, hogy a fiú lábához borult, s bűnbánattal eltelve e szavakat intézte hozzá:

Te megtartottad anyádnak tett ígéretedet, mi pedig megfelel-
keztünk arról az ígéretről, amit Teremtőnknek tettünk.⁹¹

Tanulmányainak elvégzése után Dzsílání hét évre visszavonult egy Bagdad melletti romos házikóba. Amikor visszavonultsága után kilépett a világ elé, nem csupán egy szűk tanítványi kör spirituális vezetője lett, hanem kora leg-
híresebb prédikátorainak egyike is, aki tömegeket volt képes rávenni arra, hogy vallásukat komolyabban vegyék és valós életüket elmélyítsék. Korabeli beszámolók szerint beszédeinek hatására zsidók és keresztények vették fel a muszlim vallást, és olyanok is voltak hallgatóságában, akik a felkeltett érzések intenzitásának hatására a helyszínen lehel-
ték ki a lelküket.

Noha Dzsílání igen későn, ötvenegy éves korában nősült, ennek ellenére – ha hinni lehet a beszámolóknak – az egész szűfő világban neki volt a legtöbb, szám szerint 49 gyermeke. Másvilági beállítottsága azonban nem engedte, hogy gyermekei túlzottan lekössék figyelmét. Azt mondta, hogy amint egy gyerek képes arra, hogy a datolyából kiszívja a magot, a szülő felelőssége megszűnt vele szemben.

Dzsílání a fenomenális világot olyan fátyolnak fogta fel, amely eltakarja az ember elől a numenális világot, s minél inkább belemerül az előbbibe, a látását elfedő fátyol annál vastagabb és sötétebb lesz. Ezért úgy vélte, hogy ha a *faqír* nem szakítja el magát maradéktalanul a körülötte lévő világtól, és nem adja fel teljes mértékben a saját erőfeszítésébe,

⁹¹ *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 10–11. p. Utalás arra a primordiális ígéretre, amit az emberi nem Ádámban tett Istennek.

tetteibe és értelmébe vetett bizalmát, akkor spirituális lényét nem ébresztheti fel.

Olyan halált akarok, amelyben nyoma sincs az életnek, s olyan életet, amelyben nyoma sincs a halálnak.

– mondta egy alkalommal.⁹² Az pedig, hogy ezen az úton az ember mennyire tud előrehaladni, igen nagy mértékben függ attól, hogy mennyire képes figyelemmel kísérni és elemezni azokat a gondolatokat, amelyek elméjében megfogannak. Természetesen mind Dzsiláni, mind a Qádirijja rendkívüli jelentőséget tulajdonított e folyamatban az Istenre való emlékezésnek, mely a későbbi Qádirijjában egy sajátos, négy fokozatú *dhiķr*-módszerben manifesztálódott:

1. Együtemű *dhiķr*. Allah nevének («*Alláh*») ismétlése hosszan megnyújtott, szilárdan kitartott lélegzettel, melyet követően a légzés újra visszatér normális ritmusába. Ezt kell ismételni megszakítás nélkül hosszú időn keresztül.

2. Kétütemű *dhiķr*. Az imádság helyzetében, vagyis sarkon ülve Allah nevét először a mellkas jobb oldalán, azután a szív-nél kell invokálni, s ezt folyamatosan, megszakítás nélkül és nagy erővel kell végezni. Ez a módszer megkönnyíti az összpontosítást, és segítségével könnyen kiküszöbölhető az aggodalmak és a nyugtalanító gondolatok.

3. Háromütemű *dhiķr*. Keresztbe tett lábakkal kell végezni,⁹³ és Allah nevét először a jobb oldalon, másodszer a bal oldalon, harmadszor pedig a szívnél kell ismételni. A harmadik ütemet nagyobb intenzitással kell végezni, és hosszasan kell kitartani.

4. Négyütemű *dhiķr*. Úgyszintén keresztbe tett lábakkal kell végezni, és Allah nevét először a jobb oldalon, másodszer

⁹² *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 16. p.

⁹³ Ilyen helyzetben imádkozni egyébként hagyományosan tilos volt az iszlámban.

a bal oldalon, harmadszor a szív irányában, negyedszer pedig a mellkas előtt kell kiejteni. Ezúttal is a legutolsó ütemnek kell lennie a legerősebbnek és a leghosszabban kitartottnak.⁹⁴

Ezzel párhuzamosan Dzsílání mélységesen hitt a sors isteni meghatározottságában. Hogy e felfogása még szatanológiját is mennyire áthatotta, jól látszik egyik álmának leírásából:

Álmomban láttam a Sátánt, a Vádlót. Egy nagy tömeg kellős közepén voltunk, s én meg akartam ölni. Akkor így szólt hozzám: »Miért akarsz te megölni engem? Mi az én bűnöm? Ha a gondviselés mozgásba hozza a rosszat, nem áll hatalmamban megváltoztatni és jóra fordítani. Ha a gondviselés mozgásba hozza a jót, nem áll hatalmamban megváltoztatni és rosszra fordítani. Mi van akkor az én kezemben?«⁹⁵

A Qádirijja későbbi, indiai történetének három jelentős alakja Mián Mír (–1635), továbbá tanítványa, Mollá Sáh Badakhsí (–1661), valamint ‘Abd al-Haqq Dihlawí (–1642) – mégsem róluk fogunk ezúttal megemlékezni, hanem arról a két személyiségről, akik noha a qádir *taríqá*hoz tartoztak, jelentőségük mégis messze túlmutatott azon. Az egyik a Tadzs Mahalt építő Sáh Dzsahán elsőszülött fia, a tragikus véget ért Dará Sikóh herceg (1615–1659). Dárát nem a politika, hanem a misztika és a metafizika világa vonzotta, és

⁹⁴ Vö. *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 23. p.

⁹⁵ *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 19. p. Dzsíláníval kapcsolatban magyar nyelven lásd Iványi Tamás »A megismerés a szúfizmusból« című kiváló írásának 52–56. oldalát, ahol a szerző hosszasan idézi Dzsílání megismeréssel kapcsolatos gondolatait. A Sátán (ar. Sajtan) meglehetősen ellentmondásos szúfi értelmezésével kapcsolatban lásd Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 193–199. p. (»Good and Evil: The Role of Satan«), továbbá Peter Lamborn Wilson: »Iblis, The Black Light«.

már egészen korán a Mián Mir által vezetett qádírí renchez csatlakozott, de egész felfogásában ükapjának, Akbarnak a felfogását követte, vagyis az iszlámnak és a hinduizmusnak, eme két óceánnak az összevegyítésére törekedett, legalábbis az ezoterikus vonatkozások síkján.⁹⁶ Ennek jegyében fordította az upanisadokat perzsára *Szirr-i akbar*, »A misztériumok legnagyobbika« címmel, hogy aztán majd Európa, és különösen is a klasszikus német filozófia képviselői az ő perzsa fordításának latin átültetéséből ismerjék meg a hindu metafizika e remekműveit.⁹⁷ Minden munkáját a *hama úszt* (»minden Ő«) teopantizmusa/teomonizmusa, vagyis a *wudzsúdí* eszme, ismét más megközelítésből az *advaita* eszméje hatotta át – nemcsak a gondolatok síkján, hanem a legbelső tapasztalatok szintjén is. Ezért nyilatkozott megvetően azokról, akik ezoterikus tudásukat pusztán másokébol merítik:

A gnosztikus olyan, mint az oroszlán, amely azt eszi, amit maga ejtett el, s nem olyan, mint a hiéna, amely más állatok zsákmányának maradványain él.⁹⁸

⁹⁶ Fő műve éppen ezt a címet viseli: *Madzsma ul-bahrain* (»A két óceán elvegyülése«).

⁹⁷ A latin fordítást, mely *Oupenek'at, id est secretum tegendum* címmel 1801-ben jelent meg, az Avesztát franciára fordító Anquetil-Duperron (1731–1805) készítette. Itt érdemes megjegyezni, hogy a XVI–XVII. század tájékán több hindu szentirat perzsa fordítása és kommentárja is elkészült, így például a Mahábháratáé, a Rámájánáé, a Bhagavad Gítáé, a Patandzsali-féle Jóga szútráké vagy az advaita klasszikus Jóga Vászistháé, s e fordítások és kommentárok többségét főként a Mollá Szadrá (1571–1640) által elindított iszfaháni iskola képviselőinek köszönhetjük, s itt mindenekelőtt Mír Abu'l-Qászim Findiriszki (–1641) neve említhető. Lásd Seyyed Hossein Nasr: »The School of Isfahan«, különösen 922–926. p.

⁹⁸ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 362. p.

Dará Sikóh számos különös egyéniséget vonzott maga köré, akiknek egyikét-másikat csak nagy nehézségek árán lehetett volna az iszlám ortodoxia határain belülre szorítani. Ilyen volt például egy perzsa zsidóból lett szúfi, Szarmad (–1661), aki előszeretettel járt anyaszült meztelenül, s amikor illetlen viselkedése miatt megrótták, e sorokkal védekezett:

*Kiket visszataszítónak talál, azokat ruhával fedi be,
de az ártatlanra a meztelenség kőntösét borítja.*⁹⁹

Dará beállítottsága egyre gyanúsabbá vált az iszlám ortodoxia számára. Amikor szigorúan ortodox felfogású öccse, Aurangzeb (1618–1707) letaszította trónjáról és házi őrizetbe zárta apjukat, Sáh Dzsahánt, riválisát, a trónörökös Dárát is megölette. Dará Sikóh kivégzésében azonban nemcsak örökösödési, hanem vallási szempontok is szerepet játszottak: heterodox szúfizmusával szemben öccse szigorúan ortodox muszlim volt. Dará barátjának, Szarmadnak, aki már régóta vágyott a kivégzett Halládzs sorsára, még két évet kellett várnia arra, hogy ő is hasonló sorsra jusson.

A Qádirijja másik kiemelkedő képviselője az iszlám világ távol-keleti peremének, az indonéz szigetvilág legészakibb szigetének, Szumátrának a szülötte: Hamzah Fanszúri (–1630). Fanszúri ugyanazt a szerepet játszotta a maláj nyelvben, mint Eckhart mester a németben: ő volt az, aki megteremtette a maláj metafizikai nyelvet, s mind a mai napig ő a legnagyobb maláj szúfi és metafizikus. Éppoly magas szinten ismerte az arab és perzsa nyelvet, mint a *wudzsúdí* iskola

⁹⁹ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 362. p. Érdemes itt megjegyezni, hogy a dzsainizmuson és bizonyos középkori keresztény adamita testvériségeken kívül a meztelenséget – a »lég-ruhát« – a XX. századi irreguláris neoszúfizmus legjelentősebb képviselője, Frithjof Schuon is kedvelte.

legnehezebb metafizikai tanításait; éppúgy otthonosan mozgott Ibn 'Arabí, Sabisztarí, Dzsílí (-1428) és Dzsámí tanításai között, mint Bisztámí, Halládzs, 'Attár vagy Rúmí gondolatvilágában. Egyaránt írt prózai értekezéseket és költői műveket. Ezekben elsődlegesen olyan kérdések foglalkoztatták, mint az Abszolútum ontológiai alászállása és az emanatív teremtés (mely nem szemben áll a *creatio ex nihilo* ortodox muszlim tanával, hanem magyarázza azt), az Egyetemes Ember tana vagy a kialakás tulajdonképpeni tartalma, illetve kapcsolata a teognózissal és a szabadsággal. Számára a mindenség a Legbelső Lényeg »Elrejtett Kincsének«¹⁰⁰ megnyilvánulása volt. Ilyen módon a Teremtő és a teremtett világ esszenciális azonosságát vallotta – természetesen az abszolút isteni transzcendencia tételezése mellett. Az a hasonlat, amelyben e kettő viszonyát a legszívesebben megfogalmazta, a tenger és hullámainak egymáshoz való viszonyából indul ki:

A tenger – tenger, mint ahogy mindig is az volt.

Az, ami »új«, a hullámok s áramlatok.

A formák, melyek épp ilyenek, ne rejtsek előled

Őt, Ki bennük ölt alakot Magára – mert a formák csupán fátylak.

Ám a hullámok elválaszthatatlanok az Örök Tengertől.

Mint ahogy a vers sorai fogalmaznak:

»A tenger örök, s amikor hullámokat vet,

a hullámokat látod – de a hullám is tenger«,¹⁰¹

Mert tenger és hullám: egy. Ahogy a Legmagasabb Isten mondja:

»Isten mindeneiket általölel.« (Korán 41:54)¹⁰²

¹⁰⁰ Utalás a *hadisz qudszúra*: »Elrejtett kincs voltam; azt kívántam, hogy megismerjenek, s megteremtettem a világot.«

¹⁰¹ Qúnawí tanítványának, al-Dzsandífnak (-1300k) a sorai.

¹⁰² *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 285. p.

BEKTÁSIJJA

A Bektásijja jellegzetesen török rend, mely a Török Szultánátus területén jött létre, ott virágzott, és határait nem is lépte át. Mivel azonban a Szultánátus virágkorában hatalmas területeket fogott át, a Bektásijja Kairótól Boszniáig mindenütt gyökeret vert.

A rend alapítója, Háddzsí Bektás (1247–1338) Horászánból érkezett Anatóliába, és abban a falucskában telepedett meg, amely most az ő nevét viseli. Nem sok bizonyosat lehet tudni róla: alakja a legendák ködébe vész. A Mawlawijjával ellentétben, amelynek tagjai a felsőbb osztályokból kerültek ki,¹⁰³ a Bektásijja igazi népi rend volt, és tagjai az alsóbb rétegekből származtak. Részint emiatt, részint pedig török volta folytán a rend nagysága nem kiemelkedő személyiségein nyugszik (akik valójában nincsenek), hanem a maga egészén.¹⁰⁴ A rend népies jellege ellenére hamarosan (XV. század) igen szoros kapcsolatba került a török hadsereg katonai elit alakulatával, a janicsárokkal. A janicsár hadtestet I. Muríd szultán (ur. 1362–1389) alapította, és többnyire olyan harcosokból állt, akiket még gyermekkorukban hurcoltak el a meghódított területekről, elsősorban a Balkánról. E gyermekek eleinte előkelő török családoknál nevelkedtek, később

¹⁰³ A Mawlawijja, vagyis a Kerengő Dervisek Rendje Dzsálál al-Dín Rúmíra megy vissza.

¹⁰⁴ A török szúfizmusnak komolyabb műveket maguk után hagyó személyiségei nincsenek. Azok a kiemelkedő szúfik, akik földrajzilag mégis Anatóliához kötődtek (Szadr al-Dín Qúnawí [1210–1274], Dzsálál al-Dín Rúmí), arab vagy perzsa bevándorlók voltak. Akiknek legalábbis a neveit a Bektási *taríqával* kapcsolatban említenünk kell, az Bálim Szultán (1462–1521), Pir Szultán Abdál (–1560) és Kajguszuz Abdál (akiről később még lesz szó).

pedig az edirnei (drinápolyi) katonaiskolában részesültek igen komoly katonai és vallási képzésben. *Par excellence* katonák voltak, akik egészen a XVI. század derekéig egyáltalán nem házasodhattak, és később is csak kivételesen.¹⁰⁵ Nos, a bektásík feladata a birodalmon belül a janicsárok vallási és spirituális nevelése volt. A bektásí *bábák* (mesterek) közöttük éltek, a janicsárok pedig *bábáikon* keresztül engedelmességi fogadalmat tettek Háddzsi Bektásnak, s emiatt aztán az ő fiainak tekintették magukat. Joggal mondható, hogy a janicsárság egy olyan török lovagrend volt, amely egyúttal mintegy »harmadrendjét« képezte a Bektásijjának. II. Mahmúd szultán azonban véres harcok után 1826-ben felszámolta a janicsárságot, ami a velük szorosán összekapcsolódott Bektásijjára is csaknem végzetes hatással volt: épületeiket lerombolták, javaik jó részét elkobozták. A kegyelemdőfést száz évvel később kapta meg a *tariqa* a török nép »atyjától«, Kemál pasától. A bektásík eleinte ugyan szimpatizáltak Atatürkkal és mozgalmával, s maga Atatürk is kereste a bektásík kegyeit, azonban hamar megmutatkozott valódi szándéka: 1925-ben az ország europizálásának keretén belül az összes dervisrendet, s így a Bektásijját is feloszlatta.

A Bektásijja önmagát tisztán szunnita *tariqának* tartja, tanításába, szertartásaiba és művészetébe (kalligráfia) mégis számos síta, iszmaílita és hurúfi vonás keveredik.¹⁰⁶ Ennek

¹⁰⁵ Ha van olyan történelmi kategória, amelynek a megálmodott platóni állam őrei megfeleltethetők, akkor az a janicsárság.

¹⁰⁶ A Hurúfijja a síták egyik irányzata; alapítója Fadlulláh Asztarábádí (–1398). A hurúfík titkos szervezetet építettek ki, a Koránt allegorikusan értelmezték, a muszlim szertartások nagy részét elvetették és az istenség emberekben való megtestesülését tanították. Legjellegzetesebb tanításuk azonban az, hogy Isten a betűkön keresztül nyilat-

oka részint alighanem az, hogy a törökök és a perzsák között mindig is titkos szimpátia élt: mindketten idegenek voltak abban az iszlám világban, amelynek döntő többsége arab volt. Minden bizonnyal a Bektásijjának e síta jellege miatt nem támogatták szívesen a janicsárok a Porta keleti irányú, a síta Irán elleni háborúját. Ugyanez lehet az oka annak is, hogy tanaikat igen ezoterikusan kezelték, hiszen akár végzetes is lehetett volna rájuk nézve, ha kiderül erőteljes síta szimpátiájuk, s nemcsak befolyásuk, de pusztá létük is veszélybe kerülhetett volna. Egyes kutatók ezen túlmenően keresztény hatásokkal is számolnak: a beavatási szertartás keretében például kenyeret és bort (valamint sajtot) osztottak szét. E szertartás másik figyelemre méltó eleme a jelölt felakasztása a *dár-i Manszúrra*, vagyis Manszúr al-Halládzs bitőjára, melynek szimbolikája nyilvánvalóan a *faná* és az önfeláldozás eszméjéhez kötődik.¹⁰⁷ Ez az önfeláldozás az, ami végső fokon visszavezeti a lelket oda, ahonnan származott, ugyanis a bektási doktrína egyik legfontosabb eleme a lélek alászállásának és felemelkedésének tana. (Ez is mutatja, hogy a *tariqa* szorososan tartja magát Ibn 'Arabí tanításához, aminek háttérében talán az lehet, hogy Ibn 'Arabí több jelentős tanítványa is Anatóliában telepedett le.)¹⁰⁸ A különféle szúfi rendeknél az emberi lélek felemelkedésének rendszerint három fokozatát szokták megkülönböztetni: a *sarí'a*, a

koztatta ki magát, és a perzsa ábécé harminckét betűje összességében véve az isteni megnyilvánulás teljességét képviseli.

¹⁰⁷ Halládzsot (858–922) nyilvános autoteisztikus kijelentései miatt végezték ki.

¹⁰⁸ Egészen pontosan Konyában; ám a másik jellegzetesen török rendre, a konyai központú és az istenszeretetet középpontba helyező Mawlawijjára Ibn 'Arabí gnoszticizmusa szinte semmi hatással nem volt.

taríqa és a *haqíqa* szintjét. A Bektásijjában azonban négy ilyen szintet, illetve négy, ezeknek megfelelő embertípust különböztetnek meg:

1. *sarí'a* (»törvény«) – *'ábid* (»imádó«)
2. *taríqa* (»ösvény«) – *záhid* (»aszkéta«)
3. *ma'rifá* (»gnózis«) – *'árif* (»gnosztikus«)
4. *haqíqa* (»valóság«) – *muhíbb* (»szerető«)

Hasonlóképpen jellegzetesen bektási sajátosság, hogy a renden belül a nőket – a szúfizmus világában egyedülálló módon – mindennemű megkülönböztetés nélkül egyenrangúakként kezelték.

A bektási rend egyik legjelentékenyebb – de a renden kívül igen kevésbé ismert – írója Kajguszuz Abdál (XV. század). Életéről igen keveset tudunk. Feltehetőleg vándorló dervis volt, aki azonban végül is Kairóban telepedett le, s ott alapított *tekkehét*, vagyis szúfi rendházat. Nevéhez költői és prózai művek egyaránt fűződnek. Költészete erősen enigmatikus s ugyanakkor szakrilégikus. Prózája azonban – melynek immár kiváló magyar fordítása is van – egészen különleges tisztasággal és erővel, mégis egyszerű nyelvezettel, költői képek segítségével fogalmazza meg a legmagasabb metafizikai tanításokat. Legnagyobb ereje mégis abban rejlik, hogy képes megszólítani s maga után hívni olvasóját:

A lényeg a szív. Ha valaki utat lel szíve tengeréhez, bármilyen igazgyöngyre vágyik, alámerül és könnyedén felhossa azt. Aki viszont csak a formákat látja, az öntudatlanság selyemzsinórját köti a nyakára. Tűzre veti az engedelmisséget és a szolgálatot, s a füst beborítja az eget. Mert a szívet Isten magamagának teremtette. ... Gyere te is, vedd kezébe szíved könyvét, s olvasd ki belőle az isteni tudományt. Nézd, hogyan emelkedik fel szívedben a szerencse Holdja és a boldogság Napja. Szemedről lehullik az öntudatlanság fátyla, a Valóság Könyve fel-

ragyog. Fekete tövisen fehér rózsza nyílik. A test homályából fényesség árad. Szíved palotája kivilágosodik, a tolvajok eltűnnek, angyalok költöznek helyükre.¹⁰⁹

NAQSBANDIJA

A naqsbandí *taríqa* a nagyobb szúfi testvériségek közül a fiatalabbak közé tartozik. Alapítója, Bahá' al-Dín Naqsband (1317–1389) Buhara közelében született, s ennek megfelelően rendje eleinte Közép-Ázsiában ért el nagy sikereket, később azonban az indiai szúfizmus – és muszlim politika – egyik meghatározó tényezője lett, ugyanakkor a Török Szultánátustól és Boszniától egészen Indonéziáig és – egyetlen rendként – Kínáig megvetette a lábát. A rendet spirituális gyakorlataiban kifejezetten a józanság és a visszafogottság vezérli: kerüli a zene, az ének, a ritmikus mozgás és a tánc alkalmazását (*szamá'*), a hangos *dhiqr* helyett a hangtalan *dhiqret*, a külső aszkézis helyett a belső aszkézist részesíti előnyben, hiszen – mint ahogy Dára Sikóh mondja – »az aszkéta eledele az éhség; a gnosztikusé az összeszedettség«.¹¹⁰ A naqsbandí spirituális praxis nyolc kikristályosodási pontja a következő:

1. *Tudatosság a légzésben* – vagyis Isten emlékezetben tartása a ki- és belégzések közepette.
2. *A lépések éber figyelése* – vagyis az összes mozdulatnak a végső cél szempontjából való uralása és irányítása.
3. *Introspektív öntanulmányozás* – vagyis a belső univerzum rendszeres figyelése, elemzése, átvilágítása.
4. *Magány a tömeg közepette* – vagyis a belső magány megteremtése a külső körülményektől függetlenül.

¹⁰⁹ *Bolondok könyve*, 11–12. p.

¹¹⁰ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 115. p.

5. *Összeszedettség* – vagyis az Istenre való emlékezés.
6. *A gondolatok visszafogása.*
7. *A gondolatok éber megfigyelése.*
8. *Istenre való összpontosítás.*

A rend igen komoly jelentőséget tulajdonított a mester és a tanítvány kapcsolatának, ami elsősorban két gyakorlatban manifesztálódott: egyrészt a szentek sírjainak felkeresésében és az adott szent »spirituális valóságára« irányuló koncentrációban, másrészt abban, hogy a mester és a tanítvány egymás vizualizált formájára összpontosított. Reynold A. Nicholson ezzel kapcsolatban egy fölöttébb figyelemreméltó leírást közöl:

A tanítványnak misztikus módon emlékezetben kell tartania mesterét, és a róla való szüntelen elmélkedés és a reá irányuló állandó szemlélődés révén szellemileg el kell merülnie benne. Minden rossz gondolata ellen tanítóját kell pajzsként használnia. A mester szelleme minden erőfeszítésében mellette áll, és bárhová is menjen, védőszellem módjára kíséri őt. E szinten következik be az, hogy minden emberben és dologban mestert látja, s úgy viszonyul mesteréhez, mint egy médium a hipnotizőrhez. Ezt az állapotot nevezik »a *saiqh*ban való önmegsemmisítésnek«. A *saiqh* számára saját látomásos álmaiban tárol fel az a szint, amelyet a tanítvány elért, s az, hogy tanítványa szellemének sikerült-e összekapcsolódnia az övével.

Ha a tanítvány elérte ezt a szintet, a *saiqh* átadja őt a rend eredeti alapítója, a régóta halott *pír* szellemi befolyásának, akit ő csak a *saiqh* spirituális segítségével révén képes látni. Ezt nevezik »a *pír*ben való önmegsemmisítésnek«. A tanítvány ekkor oly mértékben válik részévé a *pír*nek, hogy annak összes szellemi erőit birtokba veheti.

A harmadik fokozatot elérve a tanítvány – úgyszintén a *saiqh* spirituális segítségével révén – eljut magához a Prófétához, és immár őt látja minden dologban. Ezt az állapotot nevezik »a Prófétában való önmegsemmisítésnek«.

A negyedik szinten egyenesen Istenhez jut el, s eggyé válna vele most már mindenben Őt látja.¹¹¹

A rend meghatározó személyiségei közül többen is hittek abban, hogy az akaratlagos spirituális előrehaladás a halál után is folytatható. A naqsbandík kezdettől fogva elkötelezettjei voltak az Ibn 'Arabí-féle *wahdat al-wudzsúd* («a lét egysége») teomonisztikus eszméjének, mindazonáltal a rend talán legnagyobb befolyású egyénisége, Ahmad Szirhindí (1563–1624) szembefordult a *wudzsúdí* szemlélettel, s helyette – az ortodox muszlim felfogással való nagyobb összhangja miatt – bevezette a *wahdat al-suhúd* («a tudat egysége») eszméjét¹¹² – ugyanis a rend különösen Indiában az ortodoxia elszánt védelmezője volt. Noha az összes *taríqa* Dzsunajdra vezeti vissza *szilsziláját* (beavatási családfáját), leginkább talán a Naqsbandijja tekinthető a *dzsunajdi* vonal örökösének – amit az is mutat, hogy a többi rendtől eltérően nem szimpatizálnak Halláddzsral.¹¹³ Ismét csak a többi rend-

¹¹¹ Reynold A. Nicholson: *The Mystics of Islam*, 140–141. p. Vö. uő.: *Az iszlám misztikája*, 120–121. p.

¹¹² A két felfogás között az a különbség, hogy míg Ibn 'Arabí szerint a misztikus állapotban elért egységtapasztalat a lét egységének megtapasztalása, addig Szirhindí szerint ennek az egységtapasztalatnak nincsen ontológiai alapja. A kettejük álláspontja közötti különbség többé-kevésbé megfeleltethető hindu vonatkozásban Sankara és Rámánudzsa, vagyis a *kévaladvaita* és a *visistadvaita* álláspont közötti különbségnek.

Itt kell megemlítenünk, hogy maga a *wahdat al-wudzsúd* terminus Ibn 'Arabínál nem fordul elő, és először feltehetőleg 'Abd al-Haqq Ibn Szab'ín (–1270) használta.

¹¹³ Halláddzs Dzsunajd tanítványa volt, ám miután az ezoterikus tanokat nyilvános beszédek során fejtegetni kezdte, mestere megszakította vele a kapcsolatot.

től eltérően a Naqšbandijja szinte kezdettől fogva úgy vélekedett, hogy a világ szolgálatához spirituális befolyásuk alá kell vonniuk a politikai szférát, s így kiváltképpen az uralkodókat igyekeztek ügyüknek megnyerni.

A már említett Szirhindí mellett a rend másik meghatározó személyisége ‘Ubajd Alláh Ahrár (1403–1490) volt, irodalmi értelemben azonban a szúfí világ egészére – és a világirodalomra is – tanítványa, ‘Abd al-Rahmán Dzsámí (1414–1492) tette a legnagyobb hatást, aki egy klasszikus szépségű szövegrészletében ekképpen fogalmazza meg a dervisek két alaptípusa közötti különbséget:

Vannak, akik azt követően, hogy létük elmerült a teljes egységben és az egyesítés (*tawhíd*) hullámában, a megsemmisülés (*faná*) halának gyomrából kivették az elkülönültség partjára és a folytonos megmaradás (*baqá*) porondjára, hogy az embereket az üdvösség felé vezethessék; s vannak, akik teljesen belemerültek az Egység óceánjába és maradéktalanul elenyésztek a megsemmisülés halának gyomrában, olyannyira, hogy az elkülönültség partjára és a megmaradás irányába soha egyetlen hír nem érkezik felőlük, s ott semmi nyomuk nem maradt, és mások tökéletesítésének szentségével sincsenek megbízva.¹¹⁴

A rend későbbi, indiai virágzásának meghatározó egyénisége a Qádirijja rendbe is beavatott Sáh Walí Alláh (1703–1762) volt, aki – univerzális szellem lévén – éppoly fontosságot tulajdonított a belső misztikus útnak, mint az embert meghatározó biológiai, pszichológiai, morális, szociális és gazdasági tényezők vizsgálatának, valamint az iszlám világ érdekében kifejtett vallási-kulturális munkálkodásnak. Ugyan a renden belül nincs kiemelt jelentősége Khwádzsa Mír

¹¹⁴ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 6–7. p.

Dardnak (1721–1785), mégis ő volt az, aki – urdu nyelven – utoljára fogalmazta meg klasszikus szépséggel a naqsbandí *tariqa* alapgondolatait, többek között a jó és a rossz közös isteni eredetének, a világ és az Isten viszonyának eszméjét:

Aki értelmes és tisztában van a hagyománnyal, tudja: az esetleges létezők csupán bábfigurák, s nem egyebek, mint annak a Tevékeny Teremtőiségnek a megnyilvánulásai, Aki azt tesz, amit akar. ... Magasztaltassék Isten, mert noha jó és rossz egyaránt Tőle való, a rossz rossz, a jó pedig jó, vagyis a rabló bűntetést érdemel, a pandúr pedig igyekszik őt lefűlelni – s miközben a predesztináció zsinórja, mely Annak kezében van, Aki a függöny mögött rejtőzik, mindkettő elől rejtve van, a bábuk jól láthatók.¹¹⁵

A rend a XIX–XX. században komoly hatással volt az afgán mudzsahedin-mozgalomra, az iszlám világ nyugati részén pedig, a Török Birodalom révén – ahol elsősorban a muszlim intelligenciára gyakorolt hatást – egészen Bosznia-ig szilárdan megvetette lábát. Bahá' al-Dín Naqsband *tariqá*ja manapság talán a legelevenebb és a leginkább prosperáló szúfi testvériség.

SÁDHILIJJA

A Sádhielijjával elérkeztünk ahhoz a *tariqá*hoz, amelynek könyvünk szerzője, Al-'Arabí ad-Darqáwí is tagja, s egyúttal kiemelkedő képviselője is volt. A Sádhielijja *par excellence* nyugati testvériség, s mint ilyen, döntően Észak-Afrikához, még szorosabban a Maghreb országokhoz kötődik. A rend egyik legfontosabb jellegzetessége, hogy igyekezett beleolvadni társadalmi környezetébe, igyekezett »láthatatlanná«

¹¹⁵ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 278. p.

válni. Tagjai minden figyelmüket a benső átalakítására fordították, s eközben nem törődtek azzal, hogy belső elkötelezettségük külső megjelenésükben is megnyilvánuljon: ellenkezőleg, igyekeztek rejtve maradni a világ szeme elől – ami esetükben azt jelentette, hogy ki-ki társadalmi helyzetének megfelelően a muszlimok hétköznapi életét élte.¹¹⁶ A sádhilí szúfik nem építettek vagy építettek maguknak impozáns *khánqáh*okat, mint keleti testvéreik, hanem eldugott *záwijá*-ikban («sarok») oktatták tanítványaikat. Általában nem néztek jó szemmel, ha valaki megélhetését koldulásra alapozta, s így mind a vándor, mind a remete életét kerülték. Aktuális világi elfoglaltságaik közepette igyekeztek kontemplatív életet élni, s így aztán a rend történetéről külső forrásokból alig lehet valamit megtudni, hiszen a Sádhilijja rejtett csatornákon keresztül hatott a társadalomra.

Tanítását tekintve a rend igen közel állt az Ibn ‘Arabí-féle *wudzsúdí* iskolához – anélkül azonban, hogy a Saikh al-Akbar¹¹⁷ és közvetlen tanítványai bonyolult metafizikai fejtegetéseit és teozófiáját átvették volna. A sádhilí szúfik mindig kiváltképpen gyakorlatias beállítottságúak voltak, ám gyakorlatiasságukat intenzív intellektualitás hatotta át. Amennyire igyekeztek távol tartani magukat az emocionalitás különféle formáitól, annyira nagy hangsúlyt fektettek a gnózisra is. A rend első mesterei azonban nem írtak könyveket; tanításukat kizárólag csak szóban adták át, mindazonáltal

¹¹⁶ Minden bizonnyal ez az egyik oka annak, hogy míg az iszlám Keleten jó néhány *faqírt* végeztek ki vallási meggyőződése miatt, addig az iszlám Nyugaton senkinek sem kellett a mártíromságot vállalnia nézeteiért – noha az iszlám nyugati területein sokkal szigorúbban ragaszkodtak a *szunná*hoz.

¹¹⁷ A Legnagyobb Mester (lat. *Magister Maximus*), Ibn ‘Arabí *epitheton ornansa*.

ezek a tanítások pontosan ugyanazokat a témákat érintették, mint amelyek a *wudzsúdí* iskolát is foglalkoztatták.

A *taríqa* alapítója, a marokkói születésű Abu'l-Haszan 'Alí as-Sádhilí (1197–1258) annak az Ibn Masísnak volt a tanítványa, aki Dzsílánival szemben a »Nyugat Pólusa« jelzőt kapta. Sádhilí néhány litánián kívül semmit nem írt – viszont tanítványai számára olyan ábrákat rajzolt, amelyeket joggal nevezhetünk mandaláknak (*dá'ira* = »kör«). E mandalák többnyire körök és négyzetek kombinációi voltak, melyekre a *saiqh* a Korán verseit, az isteni Neveket vagy az angyalok neveit írta, és részint az elmélkedés avagy imádság vizuális támaszául szolgáltak, részint pedig teurgikus funkciójú talizmánok voltak.¹¹⁸

'Alí as-Sádhilí *qhalífája*, Abu'l-'Abbász al-Murszí (1220–1288) úgyszintén nem hagyott hátra semmiféle írásos művet, ám az ő utódja, Ibn 'Atá' Alláh (–1309) mind mennyiségileg, mind minőségileg komoly életművet hagyott maga után, *Kitáb al-hikam* (»A maximák könyve«) című műve pedig páratlan mélységű alkotása a szúfi irodalomnak. A ritmikus prózában megfogalmazott *Hikam* 262 maximát, valamint néhány rövidebb kiegészítő írást tartalmaz, és nem egyéb, mint a *taszawwuf* doktrinális és gyakorlati aspektusának essenciális foglalata. A gyakran paradox formába öntött maximákban Ibn 'Atá' Alláh minden bizonnyal sok gondolatot merített az őt megelőző szúfi művekből (például Nadzs al-Dín Kubrától), ám ezeket saját tapasztalatán és tudásán átszűrve fogalmazta át:

¹¹⁸ Ilyen talizmánok ma sem ismeretlenek a sádhilí *taríqában*. A még gyermek 'Alawít egy olyan talizmánnal gyógyították meg egyik betegségéből, amelyet későbbi mestere, Búzídí rajzolt.

Istent nem valami Tőle különálló valóság fátyolozza el előled, hiszen Rajta kívül nincsen valóság; ami elfátyolozza Őt előled, az csupán az az illúzió, hogy Rajta kívül lehet még valóság.

Magasztaltassék Az, Aki szentjeit csak azért ismerteti meg az emberekkel, hogy Magát megismertesse, s Aki hozzájuk vezeti azokat, akiket Magához akar vezetni.

Ha az emberek tudnák, milyen sok titok és haszon rejtezik a szükségben, semmi egyébnek nem éreznék szükségét, mint a szükségnek.

Ha az imagináció fátyla felszakadna, megnyilatkozna a lényegi látás, és a bizonyosság előbukkanó fénye minden viszonylagos létezést elfátyolozna.

A váratlan csapás ünnepnapok közeledtét hirdeti annak, aki törekszik.¹¹⁹

Ami Istent elfátyolozza előled, az az Ő túlságos közelsége.¹²⁰

Mi sem mutatja jobban az Ő mindenhatóságát, mint az, hogy az által rejti el Magát előled, aminek léte nem különbözik az övétől.¹²¹

Későbbi fejlődése során a Sádhiijából számos *tariqa* jött létre, melyek között volt olyan is, amely sok szempontból homlokegyenest ellenkező felfogást tett magáévá, mint anyarendje. Ilyen volt az Íszáwija, amelyben komoly szerepet kaptak a látványos teljesítmények, például a tűzzel, skorpiókkal, kígyókkal avagy karddal szembeni immunitás. Az Íszáwija nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a szúfiz-

¹¹⁹ The Shaikh al-'Arabi ad-Darqawi: *Letters of A Sufi Master*, 6., 26., 31., 11. p.

¹²⁰ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 252. p.

¹²¹ Titus Burckhardt: *An Introduction to Sufism*, 58. p.

musról kedvezőtlen kép alakuljon ki Észak-Afrika országai-ban.

A Sádhillija többé-kevésbé legitim alrendjei között egészen kiemelkedő szerep illeti meg a Darqáwíjját, vagyis azt a rendet, amelyet a jelen könyv szerzője alapított. Mivel azonban Darqáwíval és rendjével külön kívánunk foglalkozni, itt most csak a rendalapító mesteréről, 'Alí al-Dzsamalról szólnunk néhány szót. Róla nemcsak a nyugati szúfizmuskutatók nem vesz tudomást, de hazájában, Marokkóban és a Darqáwí *tariqá*bán sem tartozik az ismert szúfí személyiségek és szerzők közé.¹²² Ennek oka egyrészt az, hogy egyetlen műve egészen a XX. század hetvenes éveig egyetlen kéziratós példányban létezett, méghozzá a rend fezi *anyazáwíjájában*,¹²³ másrészt pedig az, hogy a szóban forgó mű megértése komoly feladat elé állítja az olvasót. Pedig hogy 'Alí al-Dzsamal, ez a visszavonult és egyszerű életet folytató *saiḳh* egészen rendkívüli művet hagyott az utókorra, az nem kétséges.¹²⁴ Egy olyan – elsődlegesen gyakorlati beállítottságú – munkáról van szó, amely a spirituális praxist a princípiumok

¹²² A Seyyed Hossein Nasr által szerkesztett *Islamic Spirituality II.* sádhilí-fejezete (»The Shadhiliyyah and North African Sufism«, 26–48. p.) még csak nem is említi.

¹²³ Nem sokkal később (1977) a műnek megjelent egy reprezentatív angol fordítása (*The Meaning of Man. The Foundations of the Science of Knowledge*), sajnálatos módon azonban a fordító sokkal jobban ragaszkodott az eredeti mű szövegéhez, mint értelméhez, s így nem könnyítette meg az olvasó dolgát. Minden bizonnyal ez is közrejátszott abban, hogy e könyv teljesen visszhangtalan maradt.

¹²⁴ A Darqáwíjja mai vezető *saiḳh*ja a mű fordításához írt bevezetőjét ekképpen kezdi: »Ez a legfontosabb könyv, amit emberi kéz írt.« Ha a kijelentésben van is túlzás és elfogultság, a mű kétségtelenül a legfontosabb és legmélyebb – s egyúttal a legnehezebb – munkák közé tartozik.

síkján ragadja meg, méghozzá a lehető legmélyebben. Az alábbi két részletből talán képet kaphat az olvasó 'Alí al-Dzsamal könyvének mélységéről.

Tudd meg, hogy a spirituális Valóság (*haqíqa*) királyai valójában Isten ismerői, mint ahogy e világ vallási Törvényének (*sarí'a*) királyai azok, akik cselekedeteiket a teremtett dolgokra alapozzák. Minthogy valójában minden Isten által van, Isten ismerőit azért hívják Isten ismerőinek, mert közöttük és Istenük között immár nincs fátyol: ők maguk megsemmisültek Isten kontemplációjában. Az ő énjük (*nafsz*) már semmilyen kapcsolatban nincs szavaikkal, tetteikkel, akaratukkal. Amikor a teremtett lét sajátosságai megszűnnek, az Istennel való kapcsolat és az Ő sajátosságai lépnek a helyükre. Éppen ezért hívják a Valóság királyait Isten ismerőinek. E világ Törvényének királyairól nem lehetne azt mondani, hogy Isten által cselekednek. Ők a teremtett dolgok által cselekszenek. Azért van ez, mert tetteik sötétsége elfátyolozza őket. Ez az, ami elfátyolozza őket a Valóságos kontemplációjától. S mivel el vannak fátyolozva Istentől, csupán teremtett dolgokkal találkoznak. Ilyen módon Istennek semmi kapcsolata nincs szavaikkal, tetteikkel, akaratukkal. S mivel híjával vannak az Istennel való kapcsolatnak, híjával vannak az Ő sajátosságainak is, s ezek helyét bennük a teremtmények sajátosságai foglalják el, ők csupán szolgák.¹²⁵

Tudd meg, hogy a szemtanúság (*musáhada*) népe három csoportba osztható. Az első csoport emberei úgy tekintenek tetteikre, mint amik tőlük származnak. Ez a közönséges emberek szintje. A második csoport emberei úgy tekintenek tetteikre, mint amik az isteni hatalomhoz tartoznak. Ez a láthatatlan világ *imám*jainak szintje. A harmadik csoport emberei úgy tekintenek tetteikre, mint amik a Hatalmashoz tartoznak: Tőle indulnak ki és Felé irányulnak. Az ő számukra csak Ő létezik. Ez Isten embereinek szintje, azoké, akik Uruk szemléletébe

¹²⁵ *The Meaning of Man*, 188. p.

merültek. Amikor az ilyen emberek beszélnek, Uruk által beszélnek és Urukhoz beszélnek, nem másvalakihez; amikor hallgatnak valamit, Uruk által hallgatják és Urukat hallgatják, nem másvalakit; amikor elindulnak valamerre, Uruk által indulnak el Uruk felé, nem másvalaki felé. Levettek minden tökéletlenséget, s számukra már csak a magasztos Isten maradt. Az első szint emberei maguk fátyolozzák el magukat a teremtett világtól.¹²⁶ A második szint embereit a hatalom fátyolozza el a hatalom Birtokosától. A harmadik szint emberei megsemmisültek minden számára, ami más, mint Ő, még önmaguk számára is. Ők csak Őt látják még magukban is. Számukra a tisztátalanságok véget értek, a fátylak szétszakadtak, a csomók kioldódtak. Számukra már csak az Egyetlen, a magasztos Isten létezik.¹²⁷

A Sádhilli-Darqáwí *taríqa* egészen a XX. századig megtudta őrizni elevenségét, és a szúfizmus neki köszönheti utolsó nagy egyéniségét: Ahmad al-‘Alawít (1869–1934).¹²⁸ ‘Alawí nemcsak rendkívül eredményes spirituális vezető volt, hanem – noha soha nem járt iskolába – metafizikai gondolkozó, költő, szent és – a tradicionális asztronómia vonatkozásában – tudós is, aki már fájdalmasan tapasztalta az anti-tradicionalitás előretörését, s a maga eszközeivel fel is vette ellene a harcot. Eredetileg az Íszáwí rendhez csatlakozott, ahol többek között kitanulta a kigyóbüvölés tudományát, de amikor megismerkedett mesterével, Muhammad al-Búzídíval, hátat fordított az efféle praktikáknak, megfékezte szinte csillapíthatatlan intellektuális éhségét, és minden erejét a

¹²⁶ Nem magától a teremtett világtól, hanem attól, hogy a teremtett világot annak lássák, ami: teofániának.

¹²⁷ *The Meaning of Man*, 195. p.

¹²⁸ ‘Alawíval kapcsolatban lásd Shaikh Ahmad al-‘Alawí: »Díván – Nyolc költemény«, mely tartalmaz egy életrajzi ismertetést is (189–192. p.).

*dhi*krnek szentelte. Erőfeszítései hamarosan gyümölcsöt hoztak, s ő lett mestere legkiválóbb tanítványa. Azonban nemcsak tanítványnak lett kiváló, hanem mesternek is, mert örökölte mestere lélekvezetési képességét, s amikor Búzídí felhatalmazta arra, hogy nevében új tagokat fogadjon a rendbe, e szavakat mondta neki:

»Olyan leszel, mint az oroszlán: bármire is teszed kezedet, a tiéd lesz az.«¹²⁹

Ugyanakkor 'Alawí kifejezetten gyakorlatias beállítottsága egy szigorúan doktrinális keretbe ágyazódott. Noha tisztában volt azzal, hogy a metafizika és az intellektualitás világa sokak számára személyiségükből fakadóan idegen világ, képességei mértékében mindenkinek el kellett mélyülnie a *taszawwuf* doktrinális alapjaiban, mindenekelőtt a *tawhíd*-nak, vagyis az Isteni Egységnek abban a tanában, amelyet ő maga egy alkalommal ekképpen fogalmazott meg:

A Végtelen, vagyis az Abszolútum világa, melyre úgy tekintünk, mint ami rajtunk kívül áll, valójában egyetemes, s bennünk éppúgy jelen van, mint rajtunk kívül. Csupán egyetlen világ van, s ez az. Amit mi érzéki világnak tekintünk, s ami a tér és az idő határtalan világa, nem egyéb, mint ama fátylak együttese, amelyek mögött a valódi világ rejlik. E fátylak valójában érzékeink: szemünk a valódi látást fátyolozza el előlünk, fülünk a valódi hallást, s így tovább összes többi érzékünk. Ahhoz, hogy tudatára ébredjünk a valódi világ létének, az érzékek fátylait félre kell löknünk. ... Hogy mi marad akkor az emberből? Egy derengő fényfolt, melyet tudata világosságaként tapasztal. ... E fényfolt és a Végtelenség Világának hatalmas Fénye között kontinuitás van, s ha egyszer e kontinuitást sikerül megragadnunk, akkor tudatunk szinte megárad s kiterjed a Végtelenségbe, eggyé válva Azzal, s így az ember felisme-

¹²⁹ Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 59. p.

ri, hogy egyedül a Végtelen van, s hogy ő, az emberi tudat csupán fátyla ennek a Végtelennek. Ha egyszer megvalósította ezt az állapotot, a végtelen Élet egész Fénye behatol a szúfi lelkébe, s az Isteni Élet részesévé teszi őt, úgyhogy ezt követően joggal kiálthat fel: »Én vagyok Isten!« Isten Nevének invokálása egy olyan közvetítő, amely a tudatosság fényfoltjai és a Végtelen kápráztató ragyogása között oda-vissza ingázik, megerősítve közöttük a folytonosságot, egyre szorosabbra és szorosabbra fűzve őket ebben az érintkezésben, míg csak »el nem merülnek az azonosságban«. ¹³⁰

*Függelék. A tradicionális iskola és a szúfizmus*¹³¹

A Sádhiijjáról szóló beszámolóink nem lenne teljes, ha nem foglalkoznánk azzal a vallásbölcseleti iskolával, amelyben a tradicionális metafizika és spiritualitás a legtisztább és leghűségesebb kifejeződését nyerte, és amely – címadásunkkal összhangban – bizonyos értelemben valóban a sádhiilí *tariqa* »függelékének« tekinthető. A szóban forgó tradicionális iskola alapítója a francia René Guénon (1886–1951) volt, meghatározó személyiségei pedig az olasz Julius Evola (1898–1974), a hindu-angol Ananda K. Coomaraswamy (1877–1947), a svájci Frithjof Schuon (1907–1998) és az úgyszintén svájci Titus Burckhardt (1908–1984), valamint a

¹³⁰ Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 136. p. Vö. Leo Schaya: *Az Egység szúfi tanítása*, 22–23. p.

¹³¹ A témával kapcsolatban – elsősorban Guénonra koncentrálva – lásd még Baranyi Tibor Imre utószavát (»*Vox clamantis in deserto* – René Guénon és a tradicionalitás») René Guénon *Megjegyzések a beavatásról* című kötetéhez, különösen a 317. oldaltól. Általában a tradicionális iskolával kapcsolatban, de szélesebb kontextusban vizsgálva lásd Seyyed Hossein Nasr »A szent újrafelfedezése: A tradíció újjáélesztése« című tanulmányát.

magyar Hamvas Béla (1897–1968).¹³² Ezen iskola sajátossága, hogy a modern szemlélet összes lényeges és specifikusan modern sajátosságát elutasítja annak a tradicionalitásnak a bázisáról, amelyet a különféle vallási tradíciók exoterikus, különösen azonban ezoterikus oldalából absztrahál és eszszencializál. Noha e tradíciók között fenomenális-konfesszi-onális szinten számtalan különbözőség és ellentmondás tapasztalható, s e szinten összeférhetetlenek is, abban tökéletes összhangban állnak egymással, hogy tradicionálisak, vagyis homlokegyenest ellentétesek azzal a létszemlélettel, amely az összes modern iskola és irányzat sajátja. Ennek megfelelően mindegyik tradíció elutasítja az evolucionizmust, a progresszizmust, az egalitarianizmust és a baloldaliság összes megnyilvánulását,¹³³ legyen az szocializmus, kapitalizmus, liberalizmus, demokratizmus – miközben igenlik a tradicionális civilizációk és kultúrák összes lényegi jellem-

¹³² A tradicionális iskola második generációjának legkiválóbb képviselői Leo Schaya, Martin Lings, William Stoddart, Marco Pallis, Gai Eaton, Seyyed Hossein Nasr, Jean Borella, Philip Sherrard, Michel Vâlsan, Katherine Raine, Kurt Almqvist, William Chittick, Antonio Medrano, Whitall Perry, Toshihiko Izutsu, valamint a magyar László András. Mindenképpen érdemes itt kiemelni, hogy az iskola mindkét magyar képviselője egyedülálló módon gazdagította a tradicionális metafizika és spiritualitás irodalmát: Hamvas Béla magas szintű irodalmi és nyelvi eszközökkel megjelenített spirituális irányultságával, László András pedig centrális és esszenciális metafizikai orientációjával. Sajnálatos módon azonban az ő életművük – a magyarság nyelvi és kulturális elzártsága miatt – nem válhatott élő módon részévé az iskola irodalmának.

¹³³ Természetesen ez esetben baloldaliságnak számít a modern politikai paletta egésze a szélsőjobbtól a szélsőbalig, vagyis mindazon irányzatok, amelyek így vagy úgy a felvilágosodásban és a francia forradalomban gyökereznek.

vonását, legyen az az ember égi eredetének és a fokozatos történelmi alászállásnak a tana, a hierarchia elve és a teokratikus, monarchikus és arisztokratikus társadalmi-politikai felfogás, valamint általában az a törekvés, hogy a kollektívum és az individuum életében minden a felsőbb égi princípiumoknak rendelődjön alá, s ugyanakkor közvetve vagy közvetlenül a princípiumok princípiumára: Istenre irányuljon. Magától értetődően az ebben az értelemben felfogott tradicionalitás nem maradhat meg a pusztá tudományos-filozófiai szemlélet síkján, hanem a lehető legkomolyabb egzisztenciális-spirituális konzekvenciái vannak.

Noha a tradicionális iskola az egyetemesség eszméjét tette magáévá, az egyetemességnek ezen a fundamentumán csaknem mindenki többé-kevésbé szoros kapcsolatot alakított ki valamelyik tradícióval és/vagy a hozzá kapcsolódó ezoterikus spiritualitással – s ez az esetek többségében az iszlám volt, illetve a szúfizmus, azon belül is a sádhilí tradíció.

A keresztény vagy inkább posztkeresztény Nyugatra a Sádhillija egy svéd származású, de fiatalon Párizsba költözött festő, John-Gustaf Agelii (1860–1918), vagy művésznevén Ivan Aguéli révén került. Aguéli 1907-ben Egyiptomban járt, ahol megismerkedett 'Abd al-Rahmán Illíssel, a Sádhillija Arabijja alrendjének *saiḫh*jával, akitől nemcsak beavatást nyert a rendbe, de felhatalmazást is kapott arra, hogy mestere nevében másokat is a rendbe fogadjon (vagyis *muqaddam*-má vált). Aguéli nem sokkal ezután Párizsban megismerkedett René Guénonnal, akinek *Le Gnose* című folyóiratában 1910-től tanulmányai jelentek meg a szúfizmusról (és a taoizmusról), s aki 1912-ben áttért muszlimnak, Aguéli által pedig beavatást nyert az Arabijjába (ettől fogva muszlim neve 'Abd al-Wáhid Jahjá). Guénon 1930-ban egy rövid uta-

zást tett Egyiptomba, útközben azonban módosította szándékát, és már haza sem tért, hanem letelepedett Kairóban. ‘Abd al-Rahmán Illís – akinek a *Le Symbolisme de la Croix* (»A kereszt szimbolikája« – 1931) című művét ajánlotta – ekkoriban halt meg, és Guénon a Sádhillija Hámidijja alrendjének alapítójához, Szaláma al-Radíhoz (1867–1939) csatlakozott. A kairói Szajjida Zajnab mecsetben vasárnap esténként tartott erősen liturgikus s ugyanakkor intenzíven spirituális nyilvános invokációkon gyakran részt vett maga Guénon is.

1932-ben egy fiatal svájci textiltervező, Frithjof Schuon fordult levélben Guénonhoz azzal a kéréssel, hogy ajánljon neki egy hiteles spirituális mestert. Guénon Schuont ahhoz az Ahmad al-‘Alawíhoz küldte, akivel ő maga soha nem találkozott, de akiről minden bizonnyal hiteles értesülései voltak. Schuon még abban az évben felkereste ‘Alawít mostagane mi *záwijájában*, beavatást nyert a rendbe, és több hónapot ott töltött (muszlim neve ettől fogva Núr ad-Dín ‘Iszá volt). Mielőtt visszatért volna Európába, ‘Alawí egyik *muqaddamjától*, Adda ibn Túnisztól felhatalmazást kapott arra, hogy maga is aktív módon munkálkodhassék a *tariqa* érdekében. Két évvel később meghalt ‘Alawí, s utódja Adda ibn Túnisz lett, Schuon pedig Amiens-ben, Baselben valamint Lausanne-ban *khánqáhot* alapított. Közben Schuon fokozatosan eltávolodott az ‘Alawijjától, és egyre inkább önállósította magát. Adda ibn Túnisz 1946-ban bekövetkező halála után Schuont tanítványai *saiqhjuknak* tekintették, s így ő immár *muqaddamokat* nevezhetett ki: Párizsba egy ott szolgáló román diplomatát, Michel (Mustafa/Musztafa) Vâlsant (1907–1974), Nagy-Britanniába pedig Martin Lingset (Abu Bakr Siraj ad-Din / Abú Bakr Szirádzs ad-Dín). Baselben Titus (Ibrahim/Ibráhím) Burckhardt, gyermekkori osztálytársa és

barátja képviselte a rendet. Schuon 1965-től rendjének új nevet választott, és Szűz Mária tiszteletére a *tariqa* felvette a »Marjamijja« nevet.¹³⁴ Schuon 1981-ben áttelepült az Egyesült Államokba, ahol több indián törzssel is szoros kapcsolatot ápol.

A már említett Titus Burckhardt nem a guénoni, és nem is a schuoni vonalon kapcsolódott a szúfizmushoz, hanem tőlük függetlenül, még hozzá akkor, amikor a harmincas évek első felében – Schuon mostaganemi tartózkodásával egy időben – hosszabb ideig Marokkóban időzött, ahol beavatást nyert a Sádhilijja kötetünk szerzője által alapított alrendjébe, a Darqáwijjába. Mivel azonban sem ő, sem Guénon nem volt felhatalmazva arra, hogy a maguk rendjébe másokat is beavassanak, azok, akik a tradicionális iskola második generációjához tartoztak, többnyire Schuonon keresztül nyertek beavatást és általa váltak a Sádhilijja egyik irreguláris alrendjének tagjaivá.

A tradicionális iskola muszlim vagy csak muszlim orientációjú tagjai ugyan szúfíj voltak (természetesen az egyetemes tradíció doktrinális bázisán),¹³⁵ ám jelentőségük nem szúfizmusukban, vagyis a szúfí spirituális ösvényen való komoly előrehaladásukban rejlett, hanem a szúfí szerzők fordításában, mindenekelőtt pedig a szúfizmusról szóló műveikben, melyekben egyesíteni tudták a tudományos-vallástörté-

¹³⁴ A muszlimok magától értetődően nagy tisztelői Máriának (Marjam), egyik legnagyobb prófétájuk édesanyjának. Számos zsidót éppen ez a tény tartott vissza attól, hogy áttérjen az iszlámra, ugyanis az iszlám elfogadása azt is magában foglalta, hogy az áttértek a legnagyobb tisztelettel kellett viszonyulnia Jézushoz és Máriához is.

¹³⁵ Ez az, ami a szúfíj *doktrinális irregularitását* adta, még akkor is, ha – mint Guénon – egy maximálisan reguláris *tariqához* kapcsolódtak.

neti hitelességet és precizitást egy mély szemléleti és beállítódásbeli elkötelezettséggel. Munkásságuk az iszlám és főként a szúfizmus vonatkozásában mind mennyiségi, mind minőségi szempontból olyan jelentőséggel bír, hogy a merőben tudományos szúfizmus-irodalom számára is megkerülhetetlen.¹³⁶

Ami munkásságukat illeti, talán meglepő, de Guénon, aki élete utolsó két évtizedét Egyiptomban töltötte muszlimként, és benne élt a szúfizmus világában, mindössze néhány rövidebb tanulmányt szentelt a *taszawwuf*nak. Vele szemben Schuon több könyvet is írt az iszlámnak mind az ezoterikus, mind az exoterikus oldaláról, ezek a munkák azonban nem annyira az iszlám és a szúfizmus tárgyyszerű bemutatásai voltak, mint inkább Schuon saját nézeteinek kifejtései. Az első igazán átütő munka Titus Burckhardt nevéhez fűződik *Du Soufisme* (»A szúfizmusról« – 1951) címmel, amely páratlan mélységben tárja fel a legfontosabb szúfi doktrínák lényegét. E könyvén túl azonban Burckhardt még számos könyvet szentelt az iszlám kultúrájának és művészetének. Martin Lings – több muszlim és szúfi témájú művén túl – úgyszintén egy kiváló munkával ajándékozta meg a szúfizmus szerelmeseit, mely egyedülálló elevenséggel mutatja be a XX. század legjelentősebb szúfi *saiķh*ját, Ahmad al-'Alawít (*A Sufi Saint of the Twentieth Century. Shaiķh Ahmad al-'Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy* – »Egy szúfi szent a huszadik századból. Saikh Ahmad al-'Alawí spirituális öröksége és hagyatéka« – 1971). Michel Vâlsan ugyan nem

¹³⁶ Ugyanez már sem a hinduizmus, sem a buddhizmus, sem a taoizmus, sem a kereszténység vonatkozásában nem mondható el a tradicionális iskoláról – noha egyes képviselői e tradíciók vonatkozásában is figyelemre méltó alkotásokat mondhatnak magukénak.

hagyott maga után jelentős művet a szúfizmusról, ám számos kiváló fordítása jelent meg Ibn 'Arabítól.

Ami a tradicionális iskola többi képviselőjét illeti, feltétlenül ki kell még emelnünk Leo Schayát, aki a *tawhíd*, vagyis az egység szúfi tanát egy esszenciális munkában foglalta össze *La doctrine soufrique de l'Unité* (»Az Egység szúfi tanítása« – 1962) címen.¹³⁷ Toshihiko Izutsu a szigorúan tradicionális alapú, s ugyanakkor erősen metafizikai irányultságú összehasonlító vallástudomány területén hagyott maga után úttörő, monumentális munkát: *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism* (»A taoizmus és a szúfizmus filozófiai kulcsfogalmainak összehasonlító vizsgálata« – 1966). Victor Danner a sádhilí tradíció legnagyobb hatású munkáját, Ibn 'Atá' Alláh *Hikamját* ültette át angol nyelvre és látta el figyelemre méltó kommentárral (*Ibn 'Ata'illah's Sufi Aphorisms* – »Ibn 'Atá' Alláh szúfi aforizmái« – 1973). A tradicionális iskola jelenlegi doyenje, a perzsa származású, de Amerikában élő Seyyed Hossein Nasr a muszlim tradíció számos oldaláról írt mintegy tucatnyi kiváló művet, amelyek közül azonban mi most egy szerkesztésében megjelent átfogó, kétkötetes munkát emelünk ki: *Islamic Spirituality I–II. Foundations / Manifestations* (»Iszlám spiritualitás I–II. Alapok / Megnyilvánulások« – 1991).¹³⁸ Végül meg kell még említenünk William Chittick nevét, akinek kiváló érzéke van ahhoz, hogy bármivel is foglalkozzék, a lényegre irányítsa olvasói figyelmét. Chittick számos,

¹³⁷ E könyvnek publikált magyar fordítása is van.

¹³⁸ A két kötet a Crossroad kiadó hatalmas vállalkozásának, a *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* huszonkét kötetes sorozatának keretében jelent meg olyan közreműködőkkel, mint Danner, Burckhardt, Chittick.

szúfizmussal foglalkozó könyvén és fordításán túl éppúgy behatóan foglalkozott a szeretetre, mint a megismerésre orientálódó szúfizmussal – mint ahogy azt két monumentális munkája is tanúsítja: *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (»A szeretet szúfí ösvénye. Rómí spirituális tanításai« – 1983), valamint *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (»A megismerés szúfí ösvénye. Ibn al-'Arabí és az imagináció metafizikája« – 1989).¹³⁹

Végül érdemes röviden számba vennünk annak okait, hogy a tradicionális iskola legtöbb képviselője miért lett muszlim, illetve saját spirituális ösvényéül miért a szúfizmust választotta.

1.) Guénonnak mint az iskola alapítójának, majd őt követően az iskola leginkább karizmatikus egyéniségének, Schuonnak a döntése az iszlám mellett meghatározó fontossággal bírt mindazok számára, akik az ő tanítványaik lettek.¹⁴⁰

2.) Az összes vallás és kultúra közül mind a mai napig az iszlám őrizte meg legjobban tradicionalitását, és – elsősorban ennek köszönhetően – ezoterikus aspektusa, a szúfizmus még a XX. században is elevenen élt.¹⁴¹

¹³⁹ Ami a tradicionális iskola magyar képviselőit illeti, egyedül Hamvas Béla nevét érdemes említenünk, azonban ő is csupán egy kis – e pillanatban még publikálatlan – kötetet szentelt a szúfizmusnak az Ősök Nagy Csarnoka tradicionális fordítás- és kommentár-sorozatának keretében, benne egy kiváló tanulmánnyal és egy szerény terjedelmű, de jól válogatott aforizma-antológiával.

¹⁴⁰ Csaknem azt lehet mondani, hogy a »guénoniánizmus« egyenlő az iszlamizációval. Ugyanakkor akik a tradicionális iskolán belül nem voltak guénoniánusok és schuoniánusok (Julius Evola, László András), azok az iszlám és a szúfizmus iránt szinte semmi érdeklődést nem tanúsítottak illetve tanúsítanak.

¹⁴¹ Az iszlám elleni kulturális (vagy inkább *szubkulturális*) és kato-

3.) Mind az iszlám világ, mind pedig az iszlám világnak az a területe, ahol a Sáhiliyya elterjedt, földrajzi értelemben közel van Európához.

4.) Az összes nagy vallás közül az iszlám hasonlít leginkább a kereszténységhez (mindkettő a »Könyv vallása«), s ugyanígy az iszlám spiritualitás is nagyfokú rokonságot mutat a keresztény spiritualitással, s így egy keresztény neveltetésű, avagy keresztény kulturális közegben felnövő ember számára könnyebben megragadható, mint a távol-keleti vallások.

S valljuk be: e négy tényező közül az utolsó három éppen eléggé megfontolandó annak számára, akinek az a szándéka, hogy reális kapcsolatba kerüljön a tradíció világával, és a siker reményében tegyen kísérletet arra, hogy egy spirituális ösvényen előrehaladjon.

DARQÁWÍ ÉS A DARQÁWIJJA

Mint minden igazi spiritualitás számára, a megújulás a Darqáwí *tariqa* számára is a kezdethez való visszatérést jelentette. A Darqáwijja mutatja, hogy a *tradicionális megújulás* nemcsak lehetséges, hanem ez az egyetlen igazi megújulás. A tradicionalitás világában a megújulás soha nem valami még-nem-volt keresését és megvalósítását jelenti, hanem a magas kezdethez való visszatérést, valami olyasminak a megszerzését, amit az ember elveszített, de halvány emléképe, lenyomata még ott él benne – s éppen ezért keresi.¹⁴²

nai hadjáratnak a végső oka éppen az, hogy az iszlám világ őrizte meg leginkább tradicionalitását, s ilyen módon immár idegen testet képez az antitradicionalitás/modernitás égisze alatt globalizálódó világban.

¹⁴² Vonatkozik ez természetesen a boldogságra is: az ember azért keresi szüntelenül a boldogságot, mert mintegy negatív lenyomatként ott él benne annak nyoma, hogy mit jelent boldognak lenni. Egy olyan

Igazán mélyen csak az képes szembefordulni korával és korának tendenciáival, aki nem a maga képzelte közeljövőt keresi, hanem a mélyen a múltban rejlő kezdetet. Egyetlen érvényes és gyökeres forradalom van: a kezdet jegyében álló *ellenforradalom*; az összes többi csupán a »korszenvedélyek« (Hamvas Béla) meglovaglása, annak előmozdítása, ami már amúgy is készülődik. Aki a forrás felé akar fordulni, annak a világfolyammal ellentétes irányban kell haladnia. Éppen ezért a modern világ egyetlen igazi másságot, egyetlen igazi botrányt ismer: a radikális tradicionalitást. Márpedig tradicionalitás nélkül nincs spiritualitás (mint ahogy spiritualitás nélkül sincs tradicionalitás).

A Darqáwí *taríqa* éppen akkor született a Mediterráneum délnyugati csücskében, amikor Európa történelmi léptékben egyedülálló sebességgel távolodott el saját vallásától, fordult szembe mindennemű metafizikai hagyománnyal, s merült bele a materialitás durva világába. A rend alapítójának, Saríf Mawlay al-'Arabí ad-Darqáwínak az életéről meglehetősen kevés adattal rendelkezőnk.¹⁴³ Annyi mindenesetre bizonyos,

elementáris hiányérzet, mint amilyen a boldogságvágy, nem alakulhatna ki, ha az emberben nem élne valamiféle emlékképe a boldogságnak. A hiány mindig negatív bizonyítéka annak, ami hiányzik. Másrészt viszont ez az elementáris hiányérzet nemcsak azt bizonyítja, hogy az embernek van egy »őstapasztalata« a tökéletes boldogságról, hanem azt is, hogy ez a boldogság újra meg is valósítható. Aki ennek lehetőségét kétségbe vonja, az kénytelen az embert a természet rossz tréfájának tekinteni, hiszen akkor szerinte az emberi nem legmélyebb sóvárgása olyan valamire irányul, amiről tulajdonképpen fogalma sincs, s ami nem is érhető el számára.

¹⁴³ A szűfizmus modern kutatói nem szívesen foglalkoznak azokkal a szűfikkal, akik időben – és térben – közel esnek hozzánk. A tudomány ugyanis a távolság csökkenésének arányában veszíti el kutatá-

hogy az 1730-as években született (feltehetőleg 1737-ben) Bú Baríhban, Feztől mintegy kétnapi járőföldre északi irányban a Rif-hegység déli lábánál, a Baní Zarwál törzs tagjaként. Nősülését követően családjával együtt Fezbe költözött, feltehetőleg azért, hogy Miszbahijja *madraszában* tanulmányokat folytasson. Tanulmányait azonban a szúfizmus iránti érdeklődése miatt megszakította. 1767-ben ismerkedett meg mesterével, 'Alí al-Dzsamallal, azt követően, hogy előzőleg már jó néhány jelentős *faqírt* felkeresett. Megismerkedésük után még két évig maradt Fezben, aztán hazatért szülőföldre.¹⁴⁴ Noha 'Alí al-Dzsamal semmivel sem maradt el mögötte, rejtőzködő, visszahúzódó természete, valamint tanításának erősen ezoterikus volta miatt kora szúfizmusára nem lehetett nagy hatása. Vele szemben tanítványa, Darqáwí kifejezetten energikus, nagy erővel kifelé ható, spirituálisan expanzív személyiség volt, és tanítása is alkalmasnak bizonyult arra, hogy sokakat vonzzon magához, hogy aztán ők a szélrózsa minden irányába elvigyék tanítását.¹⁴⁵ Darqáwí nemcsak saját sádhilí tradícióját ismerte jól, de többször hivatkozott a keleti szúfizmus kiváló mestereire is. Akit pedig – természetesen saját mestere mellett – a legnagyobbra becsült, az a *Hikám* szerzője, Ibn 'Atá' Alláh

si kedvét, míg a távolság még az egészen jelentéktelen dolgokat is képes vonzóvá tenni a tudományos kutatás számára.

¹⁴⁴ Mindez azt mutatja, hogy 'Alí al-Dzsamallal meglehetősen rövid ideig volt szoros kapcsolatban. Mestere egyébiránt tíz év múlva, 1779-ben halt meg.

¹⁴⁵ Jellemző, hogy míg Saikh ad-Darqáwí könyvének számos korabeli könyvomatosa kiadása volt, addig 'Alí al-Dzsamal könyvét csak a XX. század hetvenes éveiben adták ki először. Ennek egyik oka minden bizonnyal az volt, hogy 'Alí al-Dzsamal könyve sokkal nehezebben értelmezhető, sokkal elvontabb, mint tanítványáé.

volt. Saikh ad-Darqáwí 1823-ban halt meg Bú Baríhban, saját törzsének körében, ott, ahol született. Sírja is ott található. Számos kiváló tanítványa lett,¹⁴⁶ s hatásuk a Maghreb országokban egyfajta »tradicionális ellenforradalmat« eredményezett. A rend azonban nemcsak a Maghreb országokban virágzott, hanem Egyiptomban, Törökországban és a Közel-Keleten is gyökeret vert, sőt – Muhammad al-Fászí révén – Srí Lanka legfontosabb szúfi testvériségévé vált, minthogy a XIX. században az egykori Ceylonba százezerszámra települtek be észak-afrikai mórok.¹⁴⁷ A Darqáwíja alrendjeinek nagy száma mutatja, hogy tanítványai, illetve tanítványainak tanítványai maguk is kiváló, meghatározó személyiségek voltak. Spirituális leszármazottai közül a legnevesebb azonban a XIX-XX. századi mostaganemi Ahmad al-'Alawí lett.

A DARQÁWÍ SPIRITUÁLIS PRAXIS

Saikh ad-Darqáwí tanítása levelek formájában hagyományozódott az utókorra. Leveleinek gyűjteménye a szúfi lelkivezetés egyedülálló dokumentuma, mely bepillantást ad abba, hogy a mester miképpen foglalkozott tanítványaival, milyen módon ösztönözte őket nehézségeik leküzdésére. Darqáwít kétségtelenül nem érdekelték a metafizikai, gnosztikus avagy teozófiai eszmék: sem Ibn 'Arabíra, sem pedig a *wudzsúdí* iskola jelesebb képviselőire nem hivatkozik

¹⁴⁶ Csupán említsünk meg néhány fontosabb nevet: Muhammad al-Fászí ('Abd al-Qádir algériai emír mestere), Muhammad Haszan Záfír al-Madaní, Muhammad al-Búzídí és Muhammad al-Harráq.

¹⁴⁷ A muszlimok számára Srí Lanka egyébként is kiemelt jelentőségű hely volt, mert úgy tartották, hogy az égből alászálló Ádám lába először Ceylon szigetén érintette a földet.

leveleiben; ahol mégis ilyen jellegű gondolatokat oszt meg tanítványával, ott legtöbbször más szerzőktől idéz. Mindez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a metafizika hiányoznék leveleiből: jelen van bennük, de nem tárgyként és témaként, hanem az adott tárgyat és témát hordozó fundamentumként. Saikh ad-Darqáwí egy percig sem hagy kétséget olvasójában afelől, hogy mindazt, amit a *taszawwuf* metafizikai aspektusával kapcsolatban tudni és érteni kell, azt ő tudja és érti. Ő azonban nem Tanító volt, hanem Mester, vagyis nem doktrínákat oktatott, hanem Isten felé vezette azokat, akik hozzá fordultak.

Mielőtt azonban belemerülnénk a darqáwí praxis részleteibe, legalább egy rövid pillantást kell vetnünk az alapjául szolgáló metafizikai teóriára, nem feledkezve meg arról, hogy – mint László András mondja – »a teória a szorosán vett praxis megkezdése előtti praxis«. ¹⁴⁸ Mindenféle legitim – azaz hagyományos – spirituális praxis előfeltétele legalább egy alapszintű doktrinális tisztánlátás. Különösen a ma embere szorul rá erre, hiszen a spirituális ösvényen való elinduláshoz meg kell szabadulnia az összes fontosabb modernista, azaz antitradicionalista ballaszttól. Mindaz ugyanis, ami *mint szemléleti elem* modern, végső soron azt támogatja, ami ellen a spiritualitás ösvényének követője harcol: a hamis központot, az »excentrumot«, az egót (*nafsz*). *Ma az egész világ minden ízében az ego oldalán áll.* Aki nem tudja, hogy mi a spirituális praxis alapjául szolgáló metafizikai teória, aki nem tudja, hogy kiinduló állapota valójában milyen, s mi az, amit el akar érni, az hiába fogja ugyanazt tenni, mint a régi idők *faqírjai*, benső iránytűje nem a valódi Észak felé fog mutatni, s így Azt nem is fogja tudni elérni. Nagy erővel

¹⁴⁸ László András szóbeli közlése alapján.

fog rossz irányba haladni. Maga a gyakorlás ugyanis csupán a hajtóerőt adja; az irányt a belső iránytű határozza meg.

Bevezetésünk elején Dzsunajd egyik gondolatát idéztük, miszerint a szűfizmus lényege az örökkévaló elkülönítése attól, ami alá van vetve az időnek. E mondat kulcs a szűfizmus megértéséhez, de kulcs mindennemű misztika megértéséhez is. Enigmatikus volta miatt jelentéséről már kezdetől fogva számos magyarázat született, ezúttal azonban tekintsünk el ezektől az értelmezési kísérletektől. E sorok írója úgy látja, hogy amit Dzsunajd e definíciójába rejt, az nem egyéb, mint az eckharti *abegescheidenheit* (lat. *separatio*), vagyis a minden egyes emberben benne lévő isteni elkülönítése, leválasztása a teremtett dolgok világától, másképpen az ember örök-isteni centrumának kiszabadítása a mulandó dolgok fogságából. Noha maga ez az örök mag nem szorul rá arra, hogy elkülönüljön a mulandó dolgoktól, hiszen azok nem képesek érinteni, ámde *mi* nagyon is rászorulunk erre, hiszen e nélkül hozzáférhetetlen maradna számunkra. Ezek a »héjak« (mint ahogy a zsidók mondják), »takarók« (mint ahogy a hinduk mondják), »bőrök« (mint ahogy a keresztények mondják), »fátylak« (mint ahogy a muszlimok mondják) csupán eltakarják a legbelső Isteni Magot az önmagát mulandó egzisztenciájával azonosító öntudat elől. Eckhart mester hasonlatát használva »Isten képe, Isten Fia¹⁴⁹ élő forrásként rejtezik a lélek alapjában. Ha azonban valaki földet, azaz evilági vágyakat hord rá, akkor elrekeszti és eltakarja a forrást, s így attól fogva nem érzékeli s nem veszi észre. Magában véve a forrás azonban ettől még nem szűnik meg bu-

¹⁴⁹ Ne suhanjon át a tekintetünk figyelmetlenül ezen az azonosításon: Eckhart szerint a lélek legmélyén rejlő Istenkép nem más, mint Isten Fia, és Isten Fia nem más, mint a lélek legmélyén rejlő Istenkép.

zogni, s ha az ember a kívülről rádobált földet eltávolítja, újra napvilágra kerül, s számára is észrevehetővé válik.«¹⁵⁰

Ennek az elkülönítési folyamatnak két pillére van, amelyek közül az egyik negatív jellegű, a másik pozitív jellegű, mert hiszen – mint ahogy ‘Azíz Naszafí mondja – »a megtisztulás lényege az elkülönülés (*faszl*), az imádság lényege pedig az odakapcsolódás (*waszl*)«.¹⁵¹ Hogy ez a két tényező, a megtisztulás és az imádság miképpen viszonyul egymáshoz, azt a következő hasonlat mutatja. Képzeljünk el egy hőlégballont. Ahhoz, hogy ez a hőlégballon magasba emelkedhessen, két dolog szükséges: egyrészt az, hogy földhöz pányvázó kötelékeit eloldják, s kosarában ne legyen túl sok teher, másrészt pedig az, hogy a levegőt elég megrehevítsék, hogy ezáltal intenzív felhajtóerő keletkezzen. Nyilvánvaló ugyanis, hogy minden felemelkedés – legyen az a hőlégballon felemelkedése vagy a spirituális emelkedés – analogikusan e két tényező függvénye: a felemelkedni akaró súlyának avagy tehetetlenségének, valamint a felemelkedés érdekében felhasznált erőnek a függvénye. Ami nem túl nehéz, és amit csupán néhány vékony szál rögzít, azt már aránylag gyenge felhajtóerő is a magasba emeli; ha viszont a felhajtóerő jelentős, akkor még súlyos terhet is képes magával ragadni, a rögzítő kötelékeket pedig sorban elpattantja. Mint ahogy Eckhart mester mondja, »ha egy ember képes lenne arra s meg tudná tenni azt, hogy egy kelyhet tökéletesen kiürítsen, s üresen is tudná tartani mindattól, ami betöl-

¹⁵⁰ *Meister Eckhart Werke*, II. k., 320. p. Vö. Eckhart mester: *Útmutató beszédek*, 118. p. (»A nemes emberről«).

¹⁵¹ Fritz Meier: »The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam«, 154. p.

tené, még a levegőtől is, akkor a kehely mehtagadná és elfeledné természetét, s üressége egészen az égig emelné». ¹⁵²

Nem kétséges, hogy egy kiegyensúlyozott spiritualitás nem engedheti meg magának, hogy bármelyik vonatkozást is mellőzze; éppúgy oda kell figyelnie az egzisztencia súlyának könnyítésére és a földi kötöttségek felszámolására, mint a spirituális felhajtóerőre, vagyis az imádság, a meditáció és kontempláció különböző formáira. A szúfizmus tulajdonképpen egyik területen sem dolgozott ki merőben új és egyedül csak rá jellemző módszereket. Ez azt jelenti, hogy sok mindent átvett a spiritualitásnak azokból a formációiból, amelyek földrajzilag-történetileg elérhetőek voltak számára – különösen is a kereszténységből, a hinduizmusból, a neoplatonizmusból és a buddhizmusból –, ugyanakkor azonban sajátos színt is adott ezeknek, sőt minden túlzás nélkül állíthatjuk, hogy sok mindent magasabb szintre emelt, mint amilyen a spiritualitás környező változataiban volt.

AZ ELKÜLÖNÜLÉS

Az elkülönülés nem egyéb, mint az az egzisztenciális attitűd, amelynek keretében az odakapcsolódás, az Isten felé való odafordulás eredményesen véghezvihető. Az elkülönülés tehát az akadályokat számolja fel, s így megteremti az odafordulás számára a megfelelő környezetet. Ilyen módon az előbbi a negáció, míg az utóbbi az afirmáció eszközével él. Míg az odafordulás gyakorlat (s ez maga a *dhikr*), addig az elkülönülés attitűd. És természetesen a darqáwí spirituális praxisra is vonatkozik az általános spirituális alapelv: egy

¹⁵² Vö. Eckhart mester: *Útmutató beszédek*, 90. p. (»Az isteni vizsgálás könyve«, II. rész)

gyakorlat önmagában véve, bármilyen komolyan is végezze azt az ember, nem vezethet komoly eredményre. Minden spirituális gyakorlat csak a neki megfelelő attitűdbe ágyazva válik igazán hatékonyá.

Noha leveleiben Darqáwí legnagyobb hangsúllyal az Istenre való emlékezésről szól, mégsem ezzel foglalkozik a legtöbbet. Míg ugyanis az emlékezés egy egyrétű művelet, magának a célra irányulásnak az aktusa, addig az elkülönülés sokrétű, hiszen magában foglalja mindazon kötelekek eloldozását vagy akár elszakítását, amelyek az esetlegesség világához kötözik az embert. A célt eltalálni ugyanis mindig csak egyféleképpen lehet; a cél mellé találásnak azonban kimeríthetetlenül sok lehetősége van. Ezeknek a téves irányultságoknak a felszámolása az elkülönülés.

Az elkülönülés általánosságban szólva nem más, mint súlypontáthelyezés: súlypontáthelyezés az autonómiáról a teonómiára, az öntörvényűségről az istentörvényűségre. A *faqír* összes megnyilvánulásának addigi, emberi és partikuláris alanyát felcseréli egy új, isteni és univerzális alannyal. Többé nem addigi önmagából kiindulva, nem addigi önmaga szerint cselekszik, hanem Istenből, illetve a benne lévő isteniből kiindulva; nem a lélekből (*nafsz*), hanem a szellemből (*rúh*) kiindulva.¹⁵³ E folyamat egyik különleges eredményeképpen a szúfí számára világossá válik, hogy amit korábban autonómiának gondolt, valójában heteronómia volt, míg az, amit korábban teonómiának gondolt, nem a heteronómia egy sajátos formája, hanem valójában autonómia.

¹⁵³ Bizonyos értelemben azt lehet mondani, hogy a *nafsz* az ember lelke az emberben, míg a *rúh* Isten lelke az emberben. Más megközelítésből azonban a test éppen olyan viszonyban van a *nafszszal*, mint a *nafsz* a *rúh*hal: míg a *nafsz* a test lelke, addig a *rúh* a *nafsz* lelke.

E bevezetés keretében természetesen képtelenség kitérni az összes olyan pontra, amely az elkülönülés stratégiájában komolyabb jelentőséggel bír. Csupán néhány jellegzetes és sajátosan szúfi avagy darqáwi elemre lehet itt felhívni a figyelmet.

Ami a szúfi út során mindent megelőző elsőbbséggel bír, s ami az előrehaladás *conditio sine qua non*ja, az nem egyéb, mint a *himma*. A *himma* azt jelenti, hogy »törekvés«, »aspiráció«, »szándék«, »ambíció« avagy »*spirituális* vágyakozás«. ¹⁵⁴ A *himma*, ellentétben a »törekvés« buddhista fogalmával, nem annyira voluntáris aktus, ¹⁵⁵ mint inkább egy egzisztenciális szintű axiológiai döntés: döntés amellett, amire lényem egészének szüksége van. A teremtettségen túlra irányuló *himma* hiánya ebből fakadóan abszolút akadály. Akiknek eszükbe sem jut, hogy a spiritualitás ösvényét járják, azok kivétel nélkül mind alacsony *himmával* rendelkeznek, ambíciójuk alacsony dolgokra irányul: megélhetésre, pénzre, jólétre, szórakozásra, tudományra, pozícióra, információkra vagy még ezeknél is alacsonyabb rendű dolgokra. Úgy gondolják, hogy a bennük lévő hiányérzetet ezek a dolgok képesek betölteni, s így aztán minden törekvésüket ezekre irányítják. A szúfi azonban tudja, hogy az ember lelke legmélyén nem efféle kacatokra sóvárog, s ha ezek ideig-óráig csilapítani is tudják hiányérzetét, az nemsokára újra felébred, és még többet követel. Az a tény, hogy az emberben lévő hiányérzetet csakis Isten tudja betölteni, félreérthetetlenül mu-

¹⁵⁴ A *himma* terminusnak a szúfizmuson belül van egy másik jelentése is, mellyel azonban ezúttal nem kívánunk foglalkozni: »csodátévő erő« (lásd például a 174. levelet).

¹⁵⁵ Vö. Buddha utolsó szavaival: »Ernyedetlenül törekedjetek« (*Buddha beszédei*, 38. p.).

tatja, hogy az ember végső lényege az istenszomjúság. Az ember eszerint egy olyan hatalmas hiány, úr, amit csak a hatalmas Isten képes betölteni.¹⁵⁶ Akinek ürességét azonban betöltötte, az többé már soha másra nem szomjazik. Ezért mondja Krisztus, hogy aki abból a vízből iszik, amelyet ő ad, az soha meg nem szomjazik (vö. Jn 4,14).

A *himma* tulajdonképpen döntően adottság, melynek mértékén ugyan lehet változtatni, ámde már maga a változtatási igény is adottság. Mindazonáltal itt az értelmi belátás sokat segíthet. Mert ha az ember ambíciója alacsony is – tehát szubspirituális –, bizonyos témák átgondolása és megfelelő tanulmányok következtében mégis ráébredhet arra, hogy mindaz, amit addig elért, legalapvetőbb problémáinak megoldásához egyáltalán nem vitte közelebb. Ilyen módon értelmi ereje révén eljuthat arra a belátásra, hogy fundamentális hiányérzetét más módon próbálja megszüntetni. Nem hagyhatjuk azonban rejtve azt, hogy még ha ilyen módon kibúvót is találtunk az adottságok meghatározó szerepe alól, egy ilyen értelmi vizsgálódásnak a megkezdése úgyszintén nagymértékben adottság kérdése. Azon, hogy mennyi talentummal rendelkezik, az ember nem tud változtatni; csupán a kapott talentumokkal tud jól vagy rosszul sáfárkodni. Nem szabad megfélemedezni azonban arról, hogy a talentum csupán lehetőség, és könnyen lehet, hogy éppen az nem fog élni a lehetőséggel, aki nagyon sok talentumot kapott. Az ilyen ember helyzete a »végső elszámolásnál« természetesen sokkal rosszabb lesz, mint azé, aki csak kevés talentumot kapott, ámde azt kielégítően kamatoztatta, hiszen »a magasztos Isten – mint Darqáwí mondja – mindenkit törekvésének

¹⁵⁶ Vö. Szent Ágoston jól ismert mondásával: »Nyugtalan a mi szívünk, amíg meg nem nyugszik Benned, Urunk.«

mértéke szerint részesít kegyeiben» (14. levél), nem pedig adottságainak mértékében.

Egyik levelében (69.) Darqáwí felveti a kérdést: Miért van az, hogy sokan igen komolyan gyakorolják vallásukat, rendszeresen alkalmazzák a szúfí út eszközeit, önmegtartóztató életet élnek és gyakran végzik a *dhikret* – és mégis, nem jutnak ötről a hatra? Hol hibázzák el ezek az emberek? A kérdés rendkívül fontos egy mester számára, de hasonlóképpen fontos mindazok számára, akik a szúfí ösvénnyel nem pusztán teoretikus szinten akarnak megismerkedni. Nos, a válasz, amit Darqáwí megtalált, ekképpen hangzik: »Felfedeztem, hogy ennek oka esetükben a világ szeretete volt.« Egy másik levelében (119.) egyenesen azt mondja Darqáwí, hogy ha ezek az emberek kivetnék szívükből a világ szeretetét, akkor századannyi aszketikus erőfeszítés és vallási gyakorlat is meghozná számukra azokat a gyümölcsöket, amelyekre vágyanak.

Mit jelent mármost a világ szeretete, amit a törekvőnek a siker érdekében ki kell vetnie szívéből? A világ szeretete valójában nem egyéb, mint az őszinteség, az *ikhlász* hiánya. E *terminus technicus*on a szúfí irodalom és maga Darqáwí is az Isten felé fordulás totalitását érti. Aki nem rendelkezik őszinteséggel, annak törekvése nem teljes, mivel megtűr maga mellett egyéb törekvéseket is. Az a szúfí, aki a világ szeretetének kórságában szenved, nem képes *együgyű* lenni a szó etimológiai értelmében. *Megosztott.*¹⁵⁷ E megosztottságnak

¹⁵⁷ Avilai Szent Teréz mintegy húsz évig volt a világ szeretetének állapotában, ebben a sajátos »se vele, se nélküle« helyzetben:

Az egyik oldalról az Úristen hívogatott magához, a másikon pedig szaladtam a világ után. A lelki dolgok nagy élvezettel töltöttek el, a világiak ellenben bilincsebe verve tartottak. ... Sok

jellegzetes tünetei vannak, s ezek között kiemelt hely illeti meg a különféle dolgok iránti *érdeklődést*, vagy ennek fokozott formáját, amikor az embert valami – valami a szellemi előrehaladás *mellett* – *foglalkoztatja*. Minden lehatárolt és partikuláris dolog iránti érdeklődés ugyanis *beleköti* az embert a lehatároltság és a partikularitás világába. A rozsdá nemcsak a vasat marja szét, hanem az összes földi eredményt és sikert is; a moly nemcsak a gyapjút rágja meg, hanem az összes olyan törekvést is, amely eredete és irányultsága szerint nem mutat túl a halálon. A mindent csak úgy lehet elérni, hogy az ember »a mindenen« kívül mindent félretesz. Legfőképpen félreteszi az olyan dolgok iránti érdeklődést, amelyek nincsenek valóságos kapcsolatban vele: »Vajon mi történik a világban most itt vagy ott?« »Vajon mi van most ezzel vagy azzal?« A világ dolgai iránti érdeklődést tehát maradéktalanul ki kell zárnia elméjéből – következésképpen szívéből – annak, aki a Legmagasabbra tör. Mert aki a világ szeretete mellett akarja járni a spiritualitás ösvényét, az olyan, mintha hajójával úgy akarna előrehaladni, hogy közben nem szedné fel a horgonyt.

Sőt, a szűfínak valójában nemcsak ama dolgok irányában kell érdektelennek mutatkoznia, amelyek nincsenek valóságos és közvetlen kapcsolatban vele, hanem ugyanezzel az attitűddel kell fordulnia a saját világi létével kapcsolatos dolgokhoz is, az isteni gondviselésre bízva mindazt, ami ebbe a

esztendőt töltöttem így, nem hagytam abba sem az egyiket, sem a másikat. ... Majdnem húsz esztendeig jártam ezt a viharos tengert, bukások, fölkelések, újabb bukások közepette, s olyan alacsony fokán a lelki életnek, hogy a bocsánatos bűnökét úgyszólván semmibe se vettem. Mondhatom, keserves egy élet volt. (Puskely Mária: *Akik hittek a szeretetben*, 51. p.)

körbe tartozik. Itt természetesen mindenekelőtt a létfenntartás problémájáról van szó. Darqáwí e tekintetben éppoly szigorú álláspontot foglalt el, mint Krisztus, aki ekképpen oktatta tanítványait:

Ne aggódjatok életetek miatt, hogy mit esztek vagy mit isztok, sem testetek miatt, hogy mibe öltöztök. ... Mennyei Atyátok tudja, hogy ezekre szükségetek van. Ezért ti elsősorban Isten országát és annak igazságosságát keressétek, s ezeket mind megkapjátok hozzá. Ne aggódjatok tehát a holnap miatt, a holnap majd gondoskodik magáról. A mának elég a maga baja. (Máté evangéliuma 6:25–34)

Az, hogy a szúfí »a pillanat fia«, többek között éppen ezt jelenti:¹⁵⁸ azt, hogy a holnap miatti aggodalom kiveszett belőle. Sorsát Isten kezébe tette, s ezentúl az Ő dolga az, hogy gondoskodjon róla. Mint Darqáwí mondja, »a közönséges emberek szükségletei azáltal elégülnek ki, hogy igyekeznek kielégíteni őket«, ezzel szemben »a választottak szükségletei pusztán azáltal elégülnek ki, hogy elfordulva tőlük Isten felé fordulnak« (54. levél). Ennek érdekében azonban a szúfínak teljes bizalommal kell lennie Isten iránt: bíznia kell abban, hogy ami őt éri, annak oka végső soron az Isteni Akarat, s ennek megfelelően bárhogy is forduljon sorsa, azt mint isteni rendelést elégedetten fogadja. Ebbe természetesen az is beletartozik, hogy ha alaptalanul rágalmazzák vagy támadják, akkor önmaga megvédésének feladatát is átengedi univerzális Protektorának. Egyszóval a szúfínak egyéni akarata teljességéről le kell mondania: nem élhet a szabad választás lehetőségével, hanem számára Isten az, aki választ. Mert hiszen az ember sok mindent feláldozhat Istennek és Istenért:

¹⁵⁸ Ami a terminus jelentésének másik oldalát illeti, ezzel kapcsolatban lásd a 24. levél 2. jegyzetét.

vagyont, egészséget, erőfeszítést, családot stb., de senki sem ad többet annál, mint aki szabad akaratát adja oda Istennek.

Ez a gondolat vezet át az elkülönülés darqáwí ösvényének harmadik fontos témaköréhez, ami a lélek (*nafsz*) elleni harc. A szúfí tanítás szerint az ember legnagyobb ellensége, sőt valójában egyetlen ellensége: saját lelke. A »lélek« alatt az embernek konvencionális értelemben vett önmagát (egóját) kell értenie.¹⁵⁹ Ez az, ami az embert elkülöníti Istentől – úgyhogy 'Attár joggal kiálthatott ekképpen Istenhez:

Olts ki engem, hogy én Te lehessek!¹⁶⁰

A lélek nemcsak abban az értelemben ellensége az embernek, hogy pusztá léte – mindenekelőtt a maga *partikularitásánál* fogva – aktív módon akadályozza a Teljesség birtokbavételét, hanem abban az értelemben is, hogy a külső világ felől érkező ártó hatások a lelken keresztül érik el az embert. A lélek ugyanis közvetít a szellem (*rúh*) avagy a szív (*qalb*) felé minden külső dolgot, amelyek aztán ilyen módon állandóan zavarják, nyugtalanítják, felkavarják azt. A lélek mint közvetítő az, aminek révén az ember legbelső magját szüntelenül különféle »szenvék« – szenvedélyek és szenvedések, rokon- és ellenszenvek – rángatják ide-oda. Ezért általános spirituális tanítás az, hogy »aki fölébe kerekedett lelkének, az szükségképpen fölébe kerekedett a mindenségnek is; és akit lelke leigázott, azt szükségképpen leigázta a mindenség is« (13. levél). A lélek ilyen módon az

¹⁵⁹ Krisztus fogalmazásmódja szerint éppen ezt az önmagát (*pszükhé* = *nefes* = *nafsz*) kell megtagadnia, meggyűlölnie és elveszítenie az embernek ahhoz, hogy megtalálja az igazi életet (vö. Lukács evangéliuma 9: 23; 17:33; 14:26).

¹⁶⁰ Fritz Meier: »The Spiritual Man in the Persian Poet 'Attar«, 300. p.

ellenség – az Ellenség – prototípusa, ősképe: benne integrálódnak és rajta keresztül hatnak mindazon ellenséges erők és hatalmak, amelyek a partikularitástól való elszakadás és a totalizáció művét akarják elgáncsolni.

Mivel a lélek (*nafs*) az érzékiség (*hissz*) oldalán áll, a szellem (*rúh*) pedig – magától értetődően – a szellemiségén (*ma'ná*), a szúfi feladata az érzékiség minden formájának, és legfőképpen az érzékiség által való mozgatottságnak és meghatározottságnak a kiküszöbölése. Ebben egyik legkiválóbb eszköze az, amit Darqáwí úgy nevez: »a lélek szokásainak megtörése«. Egy olyan reguláris módszerről van szó, amelyet a spiritualitás mindazon formáiban alkalmaztak, ahol a törekvő a szellemi utat egy mester vezetése alatt járta. A lélek szokásai alatt értendő mindaz, ami a lélek – az ego, az ember – számára természetes. Ekképpen a lélek szokásainak összessége adja azt, amit egy ember »természetének« szokás nevezni. E szokások megtörése onnantól kezdve, hogy az ember nem a megszokott kiskanalát veszi elő, hanem egy olyant, amelyet nem szeret, egészen addig terjedhet, hogy úgy tesz, mint Keresztes Szent János, aki halála közeledtével nem abba a kolostorba ment meghalni, ahol már életében szentként tisztelték, hanem abba, amelyben ellenségei vették körül.¹⁶¹ Darqáwí a 175. levélben egy köztes esetet beszél el, amikor is mestere arra utasította, hogy olyan öltözékben jelenjen meg az emberek között, amelyet azok nevetségesnek találnak. A feladat a fiatal Darqáwít csaknem leküzdhetetlen

¹⁶¹ Johannes Tauler azt mondja, hogy ha az ember két cselekedet közül nem tudja eldönteni, hogy melyiket kell Isten akarata szerint véghezvinnie, akkor mindig amellel döntsön, amelyiktől természete jobban húzódozik: az lesz számára Isten akarata (vö. *Predigten*, I. k., 243–244. p.).

nehézségek elé állította. Mindazonáltal nem azon múlik a szokások megtörésének hatékonysága, hogy esetenként milyen nagy dologban képes az ember lelke szokását semmibe venni, hanem inkább azon, hogy minél több apró dologban győzze le azokat. Abu'l-Haszan 'Alí al-Kharaqání például sosem ivott hideg vizet, ami tekintetbe véve azt az éghajlatot, amely alatt élt, figyelemre méltó teljesítmény.¹⁶² A spirituális transzformáció hatékonysága nem az egyedi nagy tetteken múlik, hanem az attitűd átalakításán, amit jobban szolgálnak a gyakran végzett apró önmegtagadási aktusok, mint az egyedi heroikus tettek. S míg Kharaqání szerint naponta ezerszer kell meghalnia az embernek ahhoz, hogy elnyerje az örök életet,¹⁶³ addig Csuang-ce ekképpen öntötte axiomatikus *dictumba* e spirituális igazságot: »Akit a sok-sok kicsi nem tud legyőzni, hatalmas győzelmet arat.«¹⁶⁴

AZ ODAKAPCSOLÓDÁS. I. A *dhikr* mint elv

A XX. század legnagyobb hindu bölcse, Ramana Mahar-si egyik spirituális axiómája kimondja: »*Ha az eszközök nem rendelkeznének a cél természetével, nem vezethetnének el hozzá.*« Ez azt jelenti, hogy a spirituális úton való előrehaladás eszközeinek kisebb-nagyobb mértékben részesülniük kell az út végcéljának természetéből és sajátosságaiból. Minél na-

¹⁶² »Ma negyven éve, hogy ha Isten szívembe néz, nem lát ott egyebet Önmagánál. Negyven éve sem szívemben, sem keblemben nem hordozok semmit Istenen kívül. S miközben lelkem negyven éve kívánja a hideg vizet és a tejet, negyven éve ellentmondok neki, hogy megfőkezzem« (www.naqshbandi.org).

¹⁶³ Vö. Reynold A. Nicholson: *Az iszlám misztikája*, 119. p.

¹⁶⁴ *Kínai filozófia*, I. k., 107. p. (XVII:7).

gyobb ez a hasonlóság, az alkalmazott módszer annál közvetlenebbül fog a célra irányulni, s minél közvetlenebbül irányul a módszer a célra, annál egyenesebb lesz a hozzá vezető út. Olyan ez, mint – például – a birkózók edzése. Edzőképpen a birkózó különféle gyakorlatokat végez: fut, fekvőtámaszokat csinál, ízületlazító gyakorlatokat végez stb. Ezek azonban csak közvetett módon kapcsolódnak a birkózáshoz. Az igazi közvetlen edzés maga a birkózás – és a birkózás *mint az edzés része* a birkózó számára az edzés többi elemével ellentétben tulajdonképpen már nem is gyakorlat. Pontosan ugyanígy van ez a spirituális úton is. Így például mivel a cél, vagyis a végső állapot mindenekelőtt egy belső állapot, minél internálisabb egy módszer, egy gyakorlat, annál nagyobb rokonságban van vele, s minél externálisabb, annál idegenebb tőle. Ebből következően aztán a külső cselekvésekhez kapcsolódó gyakorlatok csak igen kevésbé alkalmasak arra, hogy célhoz vezessék a szellemi út vándorát. *A közvetlen ösvényeken az ember közvetlenül azt igyekszik gyakorolni, amit célba érve mindenféle erőfeszítés nélkül birtokolni fog.* A cél begyakorlása: ez az, ami a közvetlen ösvény lényegét alkotja. Az ezen haladó nem ilyen vagy olyan gyakorlatokat végez, hanem azt gyakorolja be, amit végső fokon el akar érni.

Ami a *dhikret*, vagyis az Istenre való folytonos emlékezést kiváltképpen közvetlen eszközévé avatja a spiritualitásnak, az az, hogy a végső állapot egyik legfontosabb jellemzőjét, a *permanens Isten-tudatot* gyakoroltatja be. Míg azonban a *dhikr* által ezt az állapotot a szúfi akaratlagosan tartja fenn, addig megvalósult célként természetes állapota annak, aki célba ért. Ezért a *dhikr* mint pusztá emlékezés, mint Isten irányában megnyilvánuló éberség nem spirituális gyakorlat, s azzá csupán a kivitelezését elősegítő külsőleges eszközök

teszik: a folytonosan ismételt formula, a vizualizáció vagy az esetlegesen alkalmazott egyéb gyakorlatok. A végső beteljesedettség állapotában ugyanis nyilvánvalóan éppen annyira nincsen helye egy formula spontán ismétlődésének, mint egy benső kép folytonos jelenlétének. A *dhiķret* ez a közvetlensége, ez a mindenféle specifikusságtól való mentessége avatja olyan módszerré, amely személyiségtől és karaktertől függetlenül mindenki számára használhatóvá teszi.¹⁶⁵ A *dhiķr* tehát nem olyan módszer, mint a különféle jógamódszerek, amelyek csupán egy adott személyiségtípusnak valók; a *dhiķr egyetemes módszer*, melyet kivétel nélkül minden *taríqában* a szellemi úton való előrehaladás legfőbb eszközének tekintenek.

Ezek után semmi meglepő nincs abban, hogy a *dhiķret* Fritz Meier »a szúfí introverzió legdrasztikusabb és leghatékonyabb módszerének« tekinti,¹⁶⁶ Henry Corbin pedig úgy vélekedik, hogy »az összes spirituális gyakorlat közül a *dhiķr* a legalkalmasabb arra, hogy felszabadítsa a spirituális energiákat.«¹⁶⁷ Egy szúfí hasonlat szerint »a *dhiķr* az a fa, amelynek gyümölcse a gnózis (arab *ma'rifa*; perzsa *'irfán*)«,¹⁶⁸ s úgy gondolták, a *dhiķr*nek olyan hatalma van, hogy »az Istenre emlékezővel még a halál angyala is kénytelen előzetesen konzultálni, hogy mikor jöhet el a lelkéért.«¹⁶⁹ Valójában

¹⁶⁵ A pontosság kedvéért azért hozzá kell tennünk: mindenki számára, aki alkalmas arra, hogy a spiritualitás útját járja.

¹⁶⁶ Fritz Meier: »Transformation of Man in Mystical Islam«, 56. p.

¹⁶⁷ Henry Corbin: *The Man of Light in Iranian Sufism*, 73. p.

¹⁶⁸ Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Ar-wah*, 76. p.

¹⁶⁹ Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Ar-wah*, 66. p. Ennek ellenére Sibli azért utasította el a *dhiķr* szövegeként a Hitvallást (*Saháda*), nehogy tagadó felénél (»Nincs isten...«) meghal-

az emlékezés (*dhiķr*) azért tekinthető az egyik legegységesebb és leginkább célravezető módszernek, mert »azok a fátylak, amelyek az ösvény vándorát körülveszik, a *feledékenység* következményei«, mint ahogy Dája Rází mondja.¹⁷⁰ E feledékenység másik oldala ugyanakkor a teremtett dolgokra való emlékezés. Ilyen módon ez az emlékezés, vagy más megközelítésből *a teremtményekbe való belefeledkezés* az, ami az aktív oldalát képviseli annak az egyetlen valóságnak, amelynek a feledékenység a passzív oldala. A *faqír* feladata tehát az, hogy ezt a feje tetejére állt viszonyt talpára állítsa, vagyis az Istenről való megfeledkezés és a világra vonatkozó emlékezés állapotát felcserélje a világról való megfeledkezés és az Istenre való emlékezés állapotával, tudva azt, hogy »az ember pontosan olyan mértékben van közel a Valósághoz, amilyen mértékben külsőleg és belsőleg eltávolodott a teremtményekről.«¹⁷¹

Ha az imént Dája Rázít idézve azt mondtuk, hogy a fátylak a *feledékenység* következményei, akkor ismét őt idézve most azt kell mondanunk, hogy »a sötétség és a fátylak, melyek a szívet borítják, elsődlegesen az érzékeknek az érzékek tárgyain való ténykedéséből fakadnak.«¹⁷² Hogy a teremtényekről való megfeledkezés és az érzékek tárgyaira irányuló figyelem felszámolása a szúfi ösvénynek mennyire sarkalatos pontja, s hogy milyen sok minden múlik azon, hogy az ember képes-e elkerülni a legapróbb világi dolgokba való bele-

jon, s ne tudja kimondani állító felét («... Istenen kívül»; pontosabban: »egyedül Isten« – *solus Deus*). Vö. Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, 90. p.

¹⁷⁰ Najm al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen*, 268. p.

¹⁷¹ Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, 104. p.

¹⁷² Najm al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen*, 215. p.

feledkezést is, azt Dzsunajd, a józanság szúfí tanának legfőbb képviselője ekképpen igyekezett egyik tanítványa elméjébe belevésni:

Tudd meg, hogy odaadó figyelmed, amellyel e világ dolgai felé fordulsz – legyenek azok kicsinyek vagy nagyok –, falat emel közed és a másik világ közé, látásodat pedig elhomályosítja. Vond vissza figyelmedet attól, ami szétszór és meggyengít, ha feléje fordulsz. Tisztítsd meg tudatosságodat, tedd tisztává benső gondolataidat azáltal, hogy figyelmedet egyedül fő célodra – valójában egyedüli célodra – irányítod, méghozzá át-
lelkesülten, teljes és kizárólagos odaadással.

Ó te, aki mind szellemi állapotodban, mind Isten felé vezető utadon a tökéletességet keresed, neked azzal kell elfoglalnod magadat, ami közelebb visz Uradhoz, márpedig ez nem egyéb, mint a világ megtagadásának gyakorlása, valamint elfordulás mindazoktól a dolgoktól – legyenek azok kicsinyek vagy nagyok –, amelyek felé lelked vágyai hajtanak. Mert ha vonzódsz hozzájuk, akkor még a kicsiny dolgok is szükségképpen megfosztanak valamitől – hiszen ha átadod magadat nekik, beférkőznek szívedbe és megzavarnak. Hogy milyen mértékben foglal le maga számára az adott dolog, az a reá irányuló vágyad erejétől függ; és amilyen mértékben átadod magad annak a dolognak, olyan mértékben fog elhomályosodni előtted célod tudata. Spirituális gyakorlataid csak akkor fognak eredményre vezetni, szíved csak akkor fogja megőrizni tisztaságát, ha nem engeded, hogy figyelmedet magukhoz vonják a világ dolgai.

Ha valami mégis magára vonná figyelmedet, legyen az mégoly kicsiny, akkor az azonnal lefoglal a maga számára, azonnal odaláncol magához, s így megfoszt célrataratottságodtól és összefogottságodtól – ilyen módon pedig nem engedi, hogy elérd a tökéletességet. Légy hát fölöttébb óvatos a világi dolgokkal, amelyek maguk felé fordítanak és önmaguk irányába vonzanak, még ha az adott dolog hatalma elenyésző is.

A tökéletes nyugalmat, a tett és szó tökéletességét csak akkor érheted el, ha szabaddá válsz tőlük.¹⁷³

¹⁷³ Ali Hassan Abdel-Kader: *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, 145–146. p. Ouspensky – Gurdjieffet idézve – beszél arról, hogy az ember szinte állandóan az azonosulás állapotában van, mert mindennel azonosítja önmagát, ami érinti, ami egy adott pillanatban megragadja figyelmét, gondolatait, kívánságait vagy képzeletét:

Az »azonosulás« annyira általános tulajdonság, hogy az önfigyelés folyamán nehéz megkülönböztetni minden mástól. Az ember állandóan azonosulási állapotban van, csupán az azonosulás tárgya változik. Az ember azonosul egy előtte lévő kis problémával, és teljesen elfelejti a nagy célokat, melyekkel a munkát elkezdte; azonosul egy gondolattal, és elfelejti a többi; azonosul egy érzéssel, egy hangulattal, és elfelejti saját mélyebb gondolatait, kívánságait, hangulatait. Az önmagán való munkában annyira azonosul a különálló célokkal, hogy nem látja a fától az erdőt. A legközelebb álló két-három fa jelenti neki az erdőt.

Az »azonosulás« az egyik legszörnyűbb ellenségünk, mert mindent áthat, és éppen abban a pillanatban vezeti félre az embert, amikor azt hiszi, küzd ellene. Azért különösen nehéz megszabadulni az azonosulástól, mert az ember magától értetődően nagyon könnyen azonosul azokkal a dolgokkal, amik a legjobban érdeklik, amelyekre idejét, munkáját és figyelmét áldozza.

Az azonosulás az önmagára való emlékezés fő akadálya. Az ember, aki mindennel azonosul, képtelen emlékezni önmagára. Ahhoz, hogy emlékezni tudjon önmagára, először is az a fontos, hogy *ne azonosuljon*. De ahhoz, hogy megtanuljon nem azonosulni, az embernek mindenekelőtt *nem szabad azonosulnia önmagával*. ... Emlékeznie kell arra, hogy ketten vannak benne: önmaga, vagyis az »Én«, és egy másik, akivel küzdenie kell, és akit le kell győznie, ha bármit el akar érni. Amíg az ember azonosul vagy hajlamos arra, hogy azonosuljon, ad-

Ennek a világtól való elfordulásnak az aktív oldala az Istenre való emlékezés gyakorlása, vagyis a *dhiķr*, ami »még akkor is távol tartja a szívet a világtól, ha az ott van körülötte.«¹⁷⁴ A *dhiķr* tulajdonképpen – mint ahogy Ibn ‘Atá’ Alláh definitíve megfogalmazza – »megszabadulás a tudatlanságtól és a fe-

dig szolgálja mindannak, ami vele történhet. A szabadság mindenekelőtt azt jelenti: megszabadulni az azonosulástól.

Ouspensky ekképpen vonatkoztatta magára Gurdjieff szavait:

Az önfigyelés »Ouspensky« figyelésévé válik. ... Az ember megérti, hogy ő nem »Ouspensky«, hogy ez az »Ouspensky« semmi más, csak egy álarc, amit visel, egy szerep, amelyet öntudatlanul játszik, és hogy ebben sajnos nem tudja megakadályozni önmagát, mert a szerep uralja őt, és ezer bolondságot csináltat, mondat vele, ezer olyan dolgot, amit sohasem csinálna vagy mondana magától.

Ha őszinte magával, érzi, hogy »Ouspensky« hatalmában van, és ugyanakkor azt is érzi, hogy ő nem »Ouspensky«.

Félni kezd »Ouspenskytől«, érezni kezdi, hogy »Ouspensky« az ellensége. Akármit szeretne tenni, »Ouspensky« mindenben feltartóztatja, mindent megváltoztat. »Ouspensky« az ellensége. »Ouspensky« kívánságai, ízlései, rokonszenvei, ellenszenvei, gondolatai, véleményei vagy szemben állnak saját ideáival, érzelmeivel és hangulataival, vagy semmi közük nincs hozzájuk.

Az önfigyelésnek ezen a szintjén az embernek csak egy célja lehet: felszabadítani magát »Ouspensky« alól. Uralkodnia kell rajta és nem azt kell végrehajtatnia vele, amit abban a pillanatban »Ouspensky« kíván, hanem azt, ami ő maga akar tenni. A mostani »Ouspensky« mesternek szolgává kell válnia. (Ouspensky, P. D.: *Egy ismeretlen tanítás töredékei*, 150–151. és 148. p.)

¹⁷⁴ Ibn ‘Ata’ Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, 76. p.

ledékenységtől a szívnek a Valósággal való folytonos együtt-léte révén.«¹⁷⁵ Hogy e folytonos jelenlét milyen védettséget biztosít az embernek – az emlékezőnek (*dhákir*) –, azt jól példázza az a dialógus-töredék, amit egy alkalommal Rama-na Maharsi olvasott fel hallgatóinak valamilyen ismeretlen forrásból:

– Csak akkor gondolunk Istenre, ha valamilyen bánat ér vagy gond gyötör bennünket.

– Ó te bolond, ha mindig Istenre gondolnánk, hogyan férközhetne hozzánk bármiféle bánat vagy gond?!¹⁷⁶

A *dhikr* tehát alapgyakorlata a szúfi spiritualitásnak, sőt ennél is több: annak az attitűdnek a begyakorlása, amelyet a célba ért misztikus minden erőfeszítés nélkül fog birtokolni: mindenütt és minden körülmények között Isten tudatában lenni. Éppen ezért »az ösvény vándora számára a *dhikr* olyan, mint a csecsszopó számára a tej – mondja 'Azíz Naszafi. ... Mint ahogy a test nem erősödhet meg és nem érheti el tökéletességét tej nélkül, úgy a szív sem érlelődhet meg és érheti el tökéletességét *dhikr* nélkül.«¹⁷⁷

A szúfi írók – különösen a perzsa nyelvű vidékeken – a *dhikr* szerepének megvilágítására egy különösen szuggesztív hasonlatot használtak: a tükör-hasonlatot. Ennek megértéséhez mindenekelőtt tudni kell, hogy a régi muszlim világban a tükrök nem üvegből készültek foncsorozással, hanem fémlapokból, amelyeket addig políroztak, míg csak felületük tükörsimává nem vált. Nyilvánvaló, hogy a tükör e hasonlat szerint a léleknek felel meg, míg a polírozás, mely eltávolítja

¹⁷⁵ Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, 45. p

¹⁷⁶ *Day by Day with Bhagavan*, 246. p.

¹⁷⁷ Lloyd Ridgeon: *'Aziz Nasafi*, 98. p.

róla »a feledékenység rozsdáját«, vagyis »azokat a formákat, amelyek azóta vésődtek bele, mióta átadta magát a feledékenységnek és bizalmasan összevegyült a világgal«,¹⁷⁸ nem más, mint maga a *dhikr*. Hogy megvilágítsa a *dhikr* lényegét, 'Azíz Naszafí éppen e tükör-hasonlat segítségével veti össze a teológusok és a szúfik módszerének különbözőségét:

Az ösvény egyes vándorai [írja Naszafí a teológusokról] azt mondják: Tanuljuk meg az írkok mesterségét, és a tanulmányozás tintájával és az ismétlés nádjával minden létező dolgot véssünk bele szívünkbe, hogy a világon létező összes érzékinek és érzékfelettinek a másolata a szívünkbe íródhasson. Bármilyen is van belevésbe szívünkbe, bármilyen is van ott feljegyezve, az megmarad ott, s így szívünk a Jólőrzött Emléktáblává lesz.¹⁷⁹ Ám az ösvény más vándorai [= a szúfik] azt mondják: Tanuljuk meg a tükörfényező mesterségét, és az aszkézis kövével és a *dhikr* olajával tegyük tisztává és ragyogóvá szívünk tükkrét, hogy az makulátlanul tisztává válva visszatükrözhesse minden érzéket és érzékfölöttit, ami a világon van. A tükörben visszaverődő kép pontosabb és sokkal kevesebb kétséget hagy, mint az írás, mert az írás könnyen tévedések és félreértések forrása lehet, míg a visszatükröződés esetében ilyen nem fordulhat elő. Sőt, a tudománynak számos ágazata és még több osztálya létezik, az élet pedig rövid. Ennélfogva az élet nem elég hosszú ahhoz, hogy a szívet a tanulmányozás és az ismétlés segédeszközével a Jólőrzött Emléktáblává tegyük. Azonban az aszkézis és a *dhikr* eszközével felruházott élet olyan tükörré változtathatja a szívet, mely az egész világot képes visszatükrözni.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, 103. p.

¹⁷⁹ A Jólőrzött Emléktáblával kapcsolatban lásd Korán 85:22.

¹⁸⁰ Fritz Meier: »The Problem of Nature in Esoteric Monism of Islam«, 153. p.

Ebből is jól látható, hogy a *dhikr* módszere jellegzetesen a *via negativa* körébe tartozó módszer: nem valamely pozitívum megteremtésére irányul, hanem a negatívumok kiküszöbölésére – és ebből a szempontból a negatívumok kategóriájába tartozik minden, ami nem Isten, minden, ami más-mint-Isten (*ghajru'lláh*). Éppen ezért – mint ahogy Naszafí megfogalmazza az egyetemes igazságot – míg »*aki a vallásos dogma ösvényén halad, minden nap tanul valamit, amit korábban nem tudott*«, addig »*aki a beavatás ösvényén halad, minden nap elfelejt valamit, amit korábban tudott*«. ¹⁸¹ Valójában azért van szükség a felejtésre, mert Istent pozitív emberi erőfeszítéssel nem lehet elérni. Istent nem lehet megismerni; Istent csak maga Isten ismertetheti meg az emberrel. *Istent nem lehet elérni; csak Isten érheti el az embert*. Amik elválasztják az embert Istentől, azok – mint ahogy azt a szúfi szerzők lépten-nyomon hangsúlyozzák – *fátylak*, márpedig ezekkel szemben egyetlen dolga van az embernek: eltávolítani őket, hogy a lélek szabadon befogadhassa annak az Isteni Napnak a sugarait, amely soha egy pillanatra sem szűnik meg ontani fényét és melegét. E fátylak fellebbentésében, másképpen fogalmazva a lélek rozsdájának eltávolításában a *dhikr*nek minden egyéb spirituális gyakorlatot avagy erőfeszítést meghaladó jelentősége van, s azokat a tulajdonságokat, amelyeket a szúfi »egy egész élet száraz aszketikus törekvésével sem volt képes átalakítani magában, a *dhikr* alkímiája, a szív ébersége és Isten felé irányulása maradéktalanul átformálja«. ¹⁸² Mégis, a *dhikr* mint szüntelenül ismételt formula csupán eszköz, és – mint ahogy Sibli mondja – »az igazi emlé-

¹⁸¹ Fritz Meier: »The Problem of Nature in Esoteric Monism of Islam«, 153. p.

¹⁸² Najm al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen*, 218. p.

kezés (*dhiḳr*) az, amikor megfeledezel az emlékezésről». ¹⁸³ És bármennyire is meglepő, de a *dhiḳr*ről való megfeledekezés, azaz a *dhiḳr*nek kontemplációba való átfordulása, ami nem más, mint az első misztikus tapasztalat, a szúfi ösvénynek csupán kezdete és első lépése. ¹⁸⁴ A hosszú-hosszú misztikus út, a szúfizmus ösvénye ezzel a lépéssel veszi kezdetét. Ami ezt megelőzi, csupán előkészület, csupán tisztulás, csupán a misztikus út nem-misztikus szakasza.

AZ ODAKAPCSOLÓDÁS. II. A *dhiḳr* mint gyakorlat

Az imádságnak azt a sajátos formáját, amely egy rövid formula szakadatlan ismétléséből áll, s amit az iszlámban *dhiḳr*nek neveznek, az összes nagy vallás jól ismeri. ¹⁸⁵ Ha nem is minden esetben, de többnyire ez a formula magában foglalja egy istenség nevét, vagy egészen egyszerűen azonos egy istenség nevével. A hinduizmusban ennek a sajátos spirituális gyakorlatnak a neve a *náma-dzsapa* (»név-ismétlés«), a zen-buddhizmusban *nembucu* (»Buddhára emlékezni«), a keleti kereszténységben pedig Jézus-ima.

Ilyenfajta gyakorlatra legkorábban az utolsó védában, az Atharva-védában és az upanisadokban találhatók utalások. E *dzsapa* »szövege« a *pranava*, a szent szótag, vagyis az »óm«

¹⁸³ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 131. p.

¹⁸⁴ Vö. Lloyd Ridgeon: *'Aziz Nasafi*, 98. p.

¹⁸⁵ Érdemes itt megjegyezni, hogy az imádságnak ezt a formáját René Guénon – nem minden alap nélkül – nem invokációnak (»segítségül hívás«), hanem inkantációnak (»bűvölés«) nevezte, ezzel is hangsúlyozva a *dhiḳr* és a hozzá hasonló spirituális gyakorlatok nem-devocionális jellegét (*Megjegyzések a beavatásról*, 174–175. p. [»Ima és inkantáció«]).

(»aum«) *mantra*.¹⁸⁶ Az *óm* valójában nem jelent semmit, mégis verbális-szimbolikus ekvivalense Brahmannak, vagyis az Abszolútumnak. Ahogy a *Káthaka upanisad* fogalmaz: »Ez a szó maga Brahman, e szó a legnagyobb szentség. Aki tudja e szó titkát, elér mindent, amit kíván. Ez a szó szilárd támasz; a legbiztosabb támasz ez. Ki erre lép, örökké él Brahmá egében boldogan.«¹⁸⁷ Egy másik szöveg az *ómot* az *íjazáshoz* hasonlítja, amelyben a nyílvesző az én, a célpont pedig Brahman.¹⁸⁸ Az *óm-dzsapa* a meditáció és az imádság között áll félúton, de kiindulópontja szerint mégis közelebb van a meditációhoz. A *dzsapa* és a *mantrák* upanisadokban gyökerező használata idővel egy mágikus, egy meditatív és egy vallásos tradícióra szakadt, s mind az első, mind a harmadik tradíció-szál kénytelen volt komoly romlást szenvedni, amennyiben az előbbi babonássággá változott, az utóbbi pedig a lehető leglaposabb vallásossággá.¹⁸⁹ A későbbi időkben a legkülönbélebb *mantrák*at és istenneveket használták *dzsapaként*, leggyakrabban azonban talán a »Rámá«-t, Visnu egyik alászállásának (*avatára*) avagy megtestesülésének nevét.¹⁹⁰

¹⁸⁶ A *pranava* az *óm* szótag neve.

¹⁸⁷ *Titkos tanítások*, 30. p.

¹⁸⁸ *Mundaka upanisad. Titkos tanítások*, 30. p. Figyelemre méltó, hogy a nyugati kereszténységben az ilyen jellegű imádságot többek között »nyíl-imának« vagy »röpimának« is nevezik.

¹⁸⁹ A *mantrák* meditatív használata a legitim jóga-ösvények keretén belül gyakorlatilag elkerülte ezt a romlást. Természetesen magának a jógának a romlása (különösen Nyugaton) megrontotta a *mantrák* meditatív használatát is.

¹⁹⁰ A *mantrák*kal és a *náma-dzsapával* kapcsolatban lásd Mircea Eliade: *Jóga. Halhatatlanság és szabadság*, 256–261. p., valamint *Öltalmazó útmutatás*, 185–196. p.

Ami a buddhizmust illeti, a szakadatlanul ismételt imádság különösen a buddhizmus japán teista változatában, a sin-buddhizmusban avagy amidizmusban kapott nagy szerepet,¹⁹¹ noha gyökerei az indiai mahájána-buddhizmusig nyúlnak vissza. Ahogy a mahájána egyszerre volt egy kimondottan populáris vallás és egy centrális metafizikai tanítással összekapcsolódott szigorú meditációs ösvény, éppúgy a rövid imaformulák ismétlése is két funkciót töltött be: az alacsonyabb rendű értelmezés szerint egy-egy ilyen formula néhány-szori elismétlése a Nyugati Paradicsomban történő újrászületést eredményezett,¹⁹² míg a magasabb felfogás egy olyan komoly spirituális gyakorlattá tette, amely már ebben az életben biztosíthatja végzőjének a buddhaságot. Ugyanarról a dologról van tehát szó, s a különbség pusztán hozzáállás kérdése. A japán amidizmusban az ismételt formula neve a *nembucu*, szövege pedig *Namu-amida-bucu* (»Üdv Amida Buddhának!«). Aki komolyan végzi a *nembucut*, az eljuthat általa arra a szintre, ahová a XX. század egyik legjelentősebb japán spirituális személyisége, a hajóács, később *geta*-, vagyis facipő-faragó Aszahara Szaicsi (1851–1933) is elju-

¹⁹¹ A sin-buddhizmus véletlenül sem tévesztendő össze a sintóval, Japán ősi, prebuddhista vallásával.

¹⁹² Valószínűleg nem volt még olyan vallás, amely a mechanikus kegyelemnek akkora szerepet juttatott volna, mint a mahájána-buddhizmus vallása. A tibeti buddhizmusnak azonban még ezt a szintet is sikerült alulmúlnia az imamalmok révén, amelyek kiválóan példázák, hogyan változtatható egy komoly spirituális gyakorlat tökéletesen mechanikus, »gépesített« imádkozássá. Ugyanakkor viszont egy másik oldalról szemlélve a tibeti buddhisták széllel hajtott imamalmaik révén még az elemeket is az imádkozás szolgálatába állították – vagyis az individuális spiritualitás szintjének alászállása különös módon a kollektív szakralitás szintjének megemelkedésével járt.

tott. Szaicsi, miután hosszú-hosszú próbálkozásai révén a *nembucu* elhozta számára azt, amire egész életében szomjazott, efféle naiv-kedves versikékben fejezte ki megrendültségét:

*Szaicsinak semmije sincsen – ez aztán az öröml
Az örömről kívülről semmi sincsen.
Legyen az jó vagy rossz, mindent elvesztett,
Semmi sem maradt neki.
Semmit sem bírni – ez aztán a szabadság, ez aztán a béke!
Mindent elvett tőle a »Namu-amida-bucu«.
Valóban, ez a béke!
»Namu-amida-bucu.«*

*Semmi sincs a Mindenségben,
Csak egyvalami:
A »Namu-amida-bucu« –
S az Szaicsié.¹⁹³*

A kereszténységen belül külön kell vizsgálnunk a keleti és a nyugati kereszténységet. Ami az előbbit illeti, egy rövid imaformula ismétlése a negyedik századtól kezdve jellegzetes spirituális gyakorlata volt azoknak, akik a hagyományos vallásosság »hitét« a spiritualitás »tudásában« akarták beteljesíteni. A szüntelen imádság első jellegzetes képviselői a messzaliánusok voltak. A messzaliánusok úgy tartották, hogy az ember közönségesen a démoni megszállottság állapotában van, amennyiben lelkével születésétől fogva szimbiotikusan összekapcsolódott egy démon, mely nem engedi, hogy az szabadon, az isteni törvényeknek megfelelően működhessen. E démontól – amely valójában maga az ego –

¹⁹³ Daisetsu Teitaro Suzuki: *Mysticism Christian and Buddhist*, 108. és 131. p. Általában a *nembucu*val kapcsolatban lásd az említett könyv 8. fejezetét (»Notes on *Namu-amida-bucu*«, 114–118. p.).

egyedül csak a szenvedélytelenség (*passzív* eszköz) és a szüntelen imádság (*aktív* eszköz) szabadíthatja meg.¹⁹⁴ Ezzel párhuzamosan a keleti szerzetesség spirituális arzenáljában az évszázadok során egyre nagyobb szerepet kapott a szüntelen imádság, hogy aztán a Jézus-imát a palamita hészühazmusban/iszichazmusban a hivatalos teológia is védőszárnyai alá vegye. Ettől, vagyis a XIV. századtól fogva a szüntelen imádság az ortodox szerzetességnek elidegeníthetetlen sajátosságává vált. A *Filokália*, az aszketikus, spirituális és misztikus szövegeknek ez a rendkívüli gyűjteménye nagymértékben segítette – különösen szláv területen – a szüntelen imádság további terjedését. Mégis a Jézus-imáról a legelevenebb képet mindmáig egy XIX. századi orosz zarándok munkája, *A zarándok elbeszélései* adja, mely egyedülálló módon világít be a szüntelen imádság elsajátításának folyamatába, éppúgy tárgyalva a felmerülő nehézségeket, mint az általa elérhető eredményeket.

A keleti kereszténységgel ellentétben a nyugati kereszténység különös módon szinte egyáltalán nem ismerte a szüntelen imát, noha a gyakran ismételt rövid imádságokat az imádság harmadrendű, kiegészítő eszközeként jól ismerték (elegendő itt a rózsafüzérre gondolni).¹⁹⁵ Az ilyen imád-

¹⁹⁴ Természetesen az előbbi csupán az utóbbi viszonylatában nevezhető passzívnak. Valójában a szenvedélytelenség is aktív: *aktív módon passzív* – míg az imádság *aktív módon aktív* spirituális eszköz. A kínai terminológia szerint mindkettő a *jang* kategóriájába tartozik, ami – figyelembe véve László András mélyreható észrevételét a *jin* és a *jang* közötti különbségről – azt jelenti, hogy egyszerre megállító és mozgató (a *jin* a megállítottsággal és mozgatottsággal van összefüggésben). Eszerint a szenvedélytelenség a megállító aktivitás, az imádság a mozgató aktivitás.

¹⁹⁵ Keresztes Szent Jánosról feljegyezték, hogy »állandóan kitartott

ságokat »röpimának« vagy »nyílimának« nevezték. Mindazonáltal fel kell itt hívnunk a figyelmet két személyre. Az egyik Heinrich Suso/Seuse, Eckhart mester tanítványa, aki egyik könyvében felteszi a kérdést az Örök Bölcsességnek, hogy az összes spirituális gyakorlat közül melyik a leginkább célravezető és hatékony, s azt a választ kapja, hogy Isten szüntelen emlékezetben tartása.¹⁹⁶ A nyugati kereszténység másik személyisége, aki ebből a szempontból érdeklődésünkre tarthat számot, egy karmelita laikus testvér, Nicholas Herman, ismertebb nevén Lőrinc testvér, akinek kis könyvecskéje, az »Isten emlékezetben tartása« a nyugati spiritualitás klasszikusai közé tartozik.¹⁹⁷ Lőrinc testvér (1614–1691) minden külső útmutatás nélkül jött rá arra, hogy Isten pusztán emlékezetben tartása nemcsak az Isten felé vezető út leghatékonyabb spirituális eszköze, de pótolni képes szinte az összes többit is. A szűfikkal ellentétben azonban Lőrinc testvér nem egy szüntelenül ismételt imaformula segítségével igyekezett elérni Isten jelenlétének folytonos tudatát, hanem mindennemű eszköz nélkül, pusztán akarati elhatározása által. Azt tanította, hogy az embernek minél gyakrabban el

az imában és Isten jelenlétében, nemkülönben a buzdulatokban és röpimákban« (*Lobogó istenszeretet*, 114. p.) – noha életművében egyetlen utalást sem találni a röpimára. Nem elképzelhetetlen, hogy e tekintetben hatással volt Szent Jánosra a hispániai sádhilí szűfizmus (vö. *Asín Palacios: Saint John of the Cross and Islam*).

¹⁹⁶ Lásd *Suso misztikus írásai*, 169–170. p. (»Az Örök Bölcsesség könyve«, 22. fej.). Vö. a 106. levél 2. jegyzetével.

¹⁹⁷ A művecske egyik részletének magyar nyelvű változata a Kármel füzetek 2. számaként jelent meg *Lőrinc testvér üzen...* címmel. Sajnálatos módon e kiadás olvasója előtt nemhogy felfedné a karmelita szerző tanításának egyedülálló voltát és nagyszerűségét, hanem egyenesen elleplezi azt.

kell vonnia figyelmét mindennapos dolgaitól, és gondolatait befelé fordítva föl kell emelnie azokat Istenhez. Sajnálatos módon azonban sem az Örök Bölcsesség Susóhoz intézett szavai, sem Nicholas Herman könyvecskéje nem volt képes a nyugati spiritualitás figyelmét felhívni a szüntelen imára.¹⁹⁸

Míg hindu, buddhista és keresztény közegen belül a szakadatlanul ismételt imádság csupán egy többé-kevésbé szűk területen, és a spiritualitásnak csupán egyik-másik változatában terjedt el, addig az iszlámban a szúfizmus egészében kardinális jelentőséget nyert. Éppen ezért joggal lehet mondani, hogy ez a fajta imádság legsajátosabban az iszlám spiritualitáshoz kötődik, s hogy a leggazdagabb tanítást, a legkiműveltebb gyakorlati útmutatást, és – hogy úgy mondjuk – a társgyakorlatok legnagyobb gazdagságát a szúfizmusnak köszönhetjük.

Ennek a sajátos spirituális eszköznek a használatában hatalmas lehetőség rejlik, s ennek megfelelően egyúttal igen komoly veszélyt is rejt magában. Ami a *veszélyt* illeti, egy formula ismétlése nagyon könnyen mechanikussá válhat – ugyanis egy szöveg mind hangosan, mind hangtalanul, gondolatilag könnyen ismételhető úgy, hogy közben a figyelmet egészen más köti le. Ilyenkor a *dhákir* – a *dhiķr* végzője – valójában nem Istenre emlékezik, hanem arra az adott dologra, amire éppen figyel, s így a *dhiķr*nek semmi hasznát nem veszi. Mindazonáltal egyes szúfi szerzők még az ilyen figyelmetlen *dhiķr*nek is tulajdonítottak bizonyos létjogosult-

¹⁹⁸ Figyelemre méltó, hogy Lőrinc testvér könyvét csak mintegy száz éve »fedezték fel«, és ebben a felfedezésben is a nyugati ortodox emigrációnak volt döntő szerepe.

ságot. Amikor egyszer valaki amiatt panaszkodott Abú ‘Uthmán al-Hírínek, hogy csak nyelvével képes végezni a *dhikr*et, szíve azonban nem tud megbarátkozni az emlékezéssel, a *saiķh* ekképpen vigasztalta:

Légy hálás, hogy legalább egyik tagod engedelmeskedik, legalább egyik testrészed járja a helyes utat. Lehet, hogy később szíved is csatlakozni fog hozzá.¹⁹⁹

Ami viszont a *dhikr*ben rejlő *lehetőséget* illeti, az éppen e veszély ellentéte: egy formula ismétlése lehetőséget kínál arra, hogy a figyelem állandóan magas szinten maradjon. Ilyenkor ugyanis az imaformula minden egyes ismétlése egy-egy kihívás: mindannyiszor friss erővel kell nekilátni ugyanazon feladatnak. Az ilyen imádságnak *állandóan neki kell kezdeni*. Ahogy nekikezdett az ember, már be is fejezte, s így újra meg újra neki kell kezdenie, időről időre meg kell újítania figyelmét, elszántságát, összpontosítását. Az imádkozó ilyen módon az állandó kezdés állapotában van, és minden kezdés újra és újra ugyanazon feladat elé állítja. A kezdésnek ugyanis egészen kiemelkedő jelentősége van: uralmi pozíciót biztosít; a folytatás ellenben szinte mindig az éberség csökkenésével jár. Ráadásul a szüntelenül újrakezdett ima révén létrejöhet az az életteli ritmikusság, amely épp ellentéte az élettelen mechanikusságnak és monotonitásnak, mert állandó jelenlétet, állandó ott-létet, állandó éberséget kíván. A figyelmet ilyenkor – ha a társgyakorlatokat nem számítjuk – részint az imádság értelmére, részint pedig Arra kell irányítani, Akihez az ember odafordul. Az az ideális, ha a *dháķir*

¹⁹⁹ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 171. p. Egy másik szúfi szerző, Abú Sza’íd al-Kharráz szerint míg a pusztán nyelvvel végzett *dhikr* tíz jó részt ér, addig a szívvel végzett hetszázat (uo.).

az imádság szavainak értelmét minden egyes alkalommal egy-egy villanásnyi intuícióval képes felidézni, életre kelteni magában. Ezeknek a szavaknak ugyanis nem szabad pusztá szavaknak lenniük, hanem belső tartalmi intenzitással kell telítődniük. Természetesen ilyen szintet sem elérni, sem fenntartani nem könnyű. Eleinte célszerűbb hangosan mondani, ugyanis sokkal könnyebben koncentrálna figyelmét az ember, ha az emlékezés verbális eszközét nemcsak gondolja, hanem egyúttal hangosan mondja is – hiszen ekkor egyúttal hallja is.

A *dhikr* tehát nem spirituális csodaszer, és ezzel kapcsolatban elég csak arra gondolni, hogy a *dhikr*hez hasonló imádságokat százezrek, milliók végeznek egy egész életen keresztül minden számottevő spirituális eredmény nélkül. Ennek egyik oka, hogy a *dhikr* figyelmetlenül végezve nem-hogy a hétköznapi imádság szintjén lenne, de monotonitásánál fogva könnyen jóval az alá süllyedhet. Másrészt csak nagy energiabefektetés révén hozza meg a maga gyümölcsét, ami nemcsak koncentrált figyelmet (minőség) feltételez, hanem azt is, hogy rendszeresen és hosszú ideig végezzék (mennyiség). Ha az ehhez szükséges energiaküszöböt nem éri el az imádkozó, akkor a *dhikr* nem fogja egyre magasabb spirituális szintekre emelni. Harmadrészt pedig a *dhikr* egy olyan spirituális attitűdöt követel meg – egyfajta tágabb értelemben vett környezetképpen –, amelynek lényege az egzisztencia egyetlen irányba való fordítása. Ugyanis a teremtettség világából való kiszabadulásra irányuló törekvés semmilyen másra irányuló törekvést nem tűr meg maga mellett. Ebben az értelemben mondta Rómí saját szabad akaratával kapcsolatban:

Mennyi ideig fogsz még sújtani ezzel a balsorssal?! Ó Uram, szűnj meg engem kínozni! Add, hogy utamat ne tíz, csupán-csak egyetlen credo szerint járjam. Sovány és kimerült tevé vagyok; hátam sajog, mert feldörzsölte a szabad akarat málhanyerge.²⁰⁰

Az egzisztencia irányultságainak felszámolása nélkül a *dhiķr* aligha vezethet bármilyen eredményre, hiszen egy ilyen egzisztencia éppen ellentétes irányba húzza a *dhákirt*, mint a *dhiķr*. Amit az ember a *dhiķr* révén felépít, azt a széttöredezett egzisztencia lebontja. Éppen ezért a *dhiķr* megfelelő egzisztenciális környezetének kialakítása nélkülözhetetlen:

Akinek szívét az érzéki dolgok képei töltik be, az, még ha ezerszer is ejtené ki azt, hogy »Alláh«, akkor sem igen ismerné fel szívében Isten nevének értelmét. Ellenben ha kiüresítené szívét mindattól, ami nem Isten, s még ha csak egyszer is mondaná azt, hogy »Alláh«, olyan boldogságot találna benne, amelyet emberi nyelv ki nem fejezhet.²⁰¹

A szúfizmusban a *dhiķr*nek számos társgyakorlatát kidolgozták. Ezek kimondva-kimondatlanul mind arra szolgálnak, hogy egyrészt az imádság végzésének mechanikussá válását megakadályozzák, másrészt pedig növeljék hatékonyságát. E kiegészítő gyakorlatok szinte kivétel nélkül imaginatív természetűek. Igaz, hogy – mint az ortodoxiában – egyfajta légzésszabályozás is szerepet kapott ezek között, de ezt úgy lehet tekinteni, mint ami hozzátartozik magához a *dhiķr*hez, s nem külön gyakorlat. Természetesen mindig is voltak olyan szúfik – főként Indiában –, akik bizonyos jóga-

²⁰⁰ Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 224–225. p. (Mathnawí, VI:210–248).

²⁰¹ Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, 70–71. p.

elemeket ültettek át a szúfizmusba, s ezek egyikét-másikat összekapcsolták a *dhiķrrel* (mint láthattuk, volt, aki előszere-tettel végezte a *dhiķret* fejenállásban). Ezek azonban inkább csak egyéni sajátosságok voltak; a *dhiķr* igazi kiegészítő gyakorlat mindig valamilyen aktív imaginációs gyakorlat volt. Fentebb a Qádirijja kapcsán már láthattuk ezek egyik alap-típusát, a test különböző pontjaihoz kapcsolt *dhiķret*. A má-sik alaptípus azonban a *dhiķr* – különösen az *Alláh-dhiķr* (*dhiķru'lláh*) – betűinek a képzelet segítségével való felidézé-se volt. Kiváló leírást ad egy ilyen gyakorlatról Muhammad Nászir 'Andalíb (1697–1758), a fentebb már említett Khwá-dzsa Mír Dard édesapja és mestere, aki a korabeli indiai naqsbandí *dhiķr*-praxis imaginatív elemét a következőkép-pen írja le:

[A dervis] a fény színével szíve táblájára és képzeletének tük-rére írva látja az »Alláh« szó áldott alakját. ... Ezt követően úgy tekint magára, mint aki szemben áll ezzel a formával, vagy mögötte áll, vagy jobbra vagy balra tőle – de bárhol is álljon, azon kell lennie, hogy egyre közelebb kerüljön e fényhez. ... Amikor aztán az *alif* és a *lám* között találja magát, tovább kell haladnia és a két *lám* közé kell kerülnie, majd innen is tovább kell mennie, és a *lám* és a *ha* közé kell jutnia, s azzal a szent elhatározással, hogy ezt a helyet is elhagyja, a *ha* gyűrűjének (♠) közepén kell meglátnia magát. Kezdetben csak a feje lesz benne ebben a gyűrűben, de végül úgy fogja találni, hogy egész lénye nyugalmat talál e házban, s attól fogva ott fog nyu-godni, távol minden szenvedéstől és csapástól.²⁰²

Egy ehhez hasonló, bár némileg egyszerűbb módszert alkalmazott Saikh ad-Darqáwí is, annak ellenére, hogy a ko-rai Sáhílijában ezt a módszert még nem ismerték. E mód-szer szinte katalizátora a *dhiķr*nek – míg aki e nélkül végzi a

²⁰² Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 421. p.

dhikret, az könnyen és észrevétlenül beleeshet a mechanikus imádkozás hibájába. A betűket ugyanis nem lehet mechanikusan imaginálni, hanem ahhoz állandó, tudatos jelenlét szükséges. Minden bizonnyal ezeknek a kiegészítő gyakorlatoknak is köszönhető, hogy a szúfizmus ösvényén sokkal gyorsabban – és biztosabban! – lehet előrehaladni, mint például a spiritualitás különféle távol-keleti ösvényein. Ahmad al-'Alawí egy alkalommal például azt mondta tanítványai vonatkozásában: »Én nem kérek tőlük éveket.« S csakugyan, 'Alawínak kivétel nélkül mindegyik tanítványa hetek vagy hónapok alatt eljutott egy alapfokú kontemplatív istentapasztalatig (lat. *contemplatio infusa*). Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a szúfizmus ösvénye és a *dhikr* módszere mindenki számára járható út és eredményes módszer volna. Valójában ennek épp az ellenkezője az igaz: a *faqírok* és dervisek döntő többsége előtt az isteni világ mindvégig zárva marad, és valójában az számít egészen kivételes esetnek, ha e világ megnyitja kapuit egy szúfí előtt. Ez nemcsak a mára vonatkozik: a szúfizmus korábbi évszázadaiban is csupán egy elenyésző kisebbség volt képes maga mögött hagyni az érzékek világát, még ha ez a kisebbség lényegesen több embert is jelentett, mint ma. Ennek oka tulajdonképpen az avatott *saiqhok* hiánya. Saikh al-'Alawí tanítványainak tucatjait, sőt talán százait vezette eredményesen a szúfizmus ösvényén a kontemplatív istenismeretig, a gnózisig, ám könnyen meglehet, hogy ezek közül az emberek közül önműködően senki sem ért volna el eddig. Az avatott *saiqh* útmutatása és vezetése tehát még egy olyan rendkívül hatékony ösvény esetében is szinte pótolhatatlan, mint amilyen a szúfizmus. Ha végigtekintünk a jelentős szúfík során, azt láthatjuk, hogy szinte kivétel nélkül mindegyiknek jelentős mestere volt, még ha a mester, tanítványával ellentétben, gyakran nem is vált híres-

sé, mivel nagyságának semmilyen külső megnyilvánulása nem volt.²⁰³

Ne feledkezzünk meg arról, hogy nemcsak az iszlám területén, hanem az ortodox és távol-keleti országokban is milliók élnek a *dhiḳr*hez hasonló imádságokkal – anélkül természetesen, hogy szert tennének igazi teognózisra. Ugyanakkor viszont kellő elmélyültséggel párosulva már az egyszerű hétköznapi imádság vagy zsoltározás is komoly misztikus eredményekhez vezethet, mint ahogy azt a keresztény spiritualitás története oly sok esetben demonstrálta. Félreérthetetlenül mutatja ez, hogy a lényeg nem a technika, a módszer, hanem részint a mester irányító és ösztönző szerepe, részint pedig az eltökéltség – ezek nélkül ugyanis a mégoly kiváló módszerek sem eredményesek. »A metodika csupán strukturálja és koordinálja annak a törekvésnek az intenzitását, amely Önmagamra [Istenre] irányul« – mondja László András. Ugyanakkor mester nélkül csak annak lehet esélye a szellem ösvényén, aki a megfelelő tudás mellett egészen kivételes elszántsággal és tisztánlátással rendelkezik – hogy a tanítványság többi nélkülözhetetlen kritériumáról ne is beszéljünk.²⁰⁴

Különösen felfokozza a *dhiḳr* eredményességét az a kiegészítő módszer, amelyet ugyan a Sádhilí és Darqáwí *taríqában* eredetileg regulárisan nem alkalmaztak, de amelyet több másiban, így például az 'Alawí *taríqában* is nagyon jól ismernek: a *ḳhalwa*. A *ḳhalwa* azt jelenti, hogy »elzárkózás«, »visszavonulás«. Ez az elzárkózás éppúgy megvalósítható

²⁰³ Illetve csupán egy: a tanítványai.

²⁰⁴ Egyet azért mégis megemlítünk, s ez az excentricitás leghalványabb jele nélküli *józan*ság, a minden túlzástól és kilengéstől való mentesség, a megvesztegethetetlen ítélőképeség.

egy olyan csendes helyiségben, amelyet egyébként másra használnak, mint a *saiḫh* által külön e célra épített kamrácskákban avagy cellákban.²⁰⁵ Ennek az elzárkózásnak az a célja, hogy a tanítvány mestere felügyelete mellett zavartalanul szentelhesse ébrenléte egész idejét a *dhiḫr*nek. Az elzárkózás időtartama rendszeren negyven nap, de gyakran akkor ér véget, ha eredményre vezet – ami lehet, hogy már az első napon megtörténik, de lehet, hogy csak hónapok múlva. Ibn ‘Arabí korán reggel, még sötétben kezdte meg visszavonulását, s mire megvirradt, belső szeme már felnyílt – mégis tizennégy hónapig elzárkózva maradt, s mindaz, amit a későbbiek során leírt, ez alatt a tizennégy hónap alatt tárult fel előtte. Saikh al-‘Alawí, akinél ez ügyben autentikusabb személyt aligha találhatnánk, tanítványaival való tapasztalatait ekképpen összegezte:

A *ḳhalwa* az a cella, amelybe a novíciust helyezem, miután fogadalmat tett arra, hogy ha szükséges, negyven napig sem hagyja el. Ebben a kis imaházban semmit sem kell csinálnia, csak éjjel-nappal szüntelenül ismételnie az Isteni Nevet (*«Al-láh»*), mindegyik invokációnál olyan hosszan tartva ki az *«áh»* szótagot, ameddig csak levegővel bírja.

Ezt megelőzően pedig a Hitvallást (*«Lá iláha illá Alláh»*) kell hetvenötezerszer recitálnia.²⁰⁶

A *ḳhalwa* alatt nappal szigorúan böjtölnie kell, és csak naplemente és napfelkelte között törheti meg böjtjét. ... Vannak *faqírok*, akik néhány percen belül elnyerik a villámcsapás-

²⁰⁵ Saikh al-‘Alawí *záwíjájában* több ilyen cella is volt. S jussanak eszünkbe e helyütt Krisztus szavai: »Te amikor imádkozol, menj be a szobádba, zárd be az ajtót s imádkozzál titokban mennyei Atyádhoz« (Máté evangéliuma 6:6).

²⁰⁶ Mint mindenütt a világon, az imádságok számolását a szúfizmusból is egy olvasó (*«rózsafüzér»*) segítségével oldották meg. A muszlim olvasó (*szubha*) általában 99 vagy 33 szemből áll.

szerű megvilágosodást, vannak, akik csak néhány nap után, és olyanok is vannak, akik csak néhány hét múlva. Volt egy *faqír*, akinek nyolc hónapot kellett rá várnia. Minden reggel így szólt hozzám: »Szívem még mindig nem veszítette el keménységét« – s így aztán tovább kellett folytatnia a *ķhalwát*. Végül azonban az ő erőfeszítését is siker koronázta.

A *ķhalwa* tehát lehetőséget kínál a sűrített és különösen koncentrált erőfeszítésre, és a *dhiķrrel* társítva egy drasztikus, de annál eredményesebb módszert ad a szűfi mester kezébe. Noha Darqáwí nem alkalmazta a *ķhalwát*, mégis amilyen módon szellemi útja kezdetén a *dhiķret* gyakorolta, az gyakorlatilag megegyezett a *ķhalwával*. Tizenegyedik levelében írja le, hogy ekkoriban minden idejét és energiáját, teljes figyelmét a *dhiķrnek* szentelte:

Amikor csak eltűntek a betűk [= az Név betűi] képzeletemből, újra megjelenítettem őket, és ha ezerszer eltűntek nappal és ezerszer eltűntek éjjel, akkor ezerszer idéztem fel őket újra nappal, és ezerszer éjjel.

Ez a koncentrált erőfeszítés – még ha vélhetőleg nem is párosult tényleges elzárkózással – magától értetődően viszonylag hamar eredményre vezetett. Amit Saikh ad-Darqáwí ekkor elért, azt ő az »Urunk Lényegében való kialvásnak (*faná*)« nevezte. Nyilvánvaló azonban, hogy ez a kialvás nem a végső kialvás, hanem csupán az első kitörés az én börtönéből, az első bepillantás az isteni világba, avagy – távol-keleti terminológiát használva – az első *szamádhi*. Hogy a Darqáwíjában használatos *dhiķr* koncentrált végzése folytán a tanítvány milyen belső átalakuláson megy keresztül, s ebben az átalakulásban mi a mester szerepe, azt kiválóan példázák Ahmad al-'Alawínak azok a szavai, amelyekkel mestere,

Hogy [a *saiḫh*] milyen módon vezette tanítványait lépésről lépésre, az esetenként más és más volt. Volt, akiknek arról a formáról beszélt, amelyben Isten Ádámot teremtette; másokat a sarkalatos erényekre oktatta, megint másoknak pedig az Isteni Tettekről beszélt – de bárkinek is adott útmutatást, azt mindig az adott tanítvány személyiségéhez szabta. Ám az a módszer, amit leggyakrabban alkalmazott – s amelyet magam is átvettem tőle –, abban állt, hogy a tanítványnak a puszta Nevet [»*Alláh*«] kellett invokálni, s közben éles kontúrokkal maga elé kellett képzelnie a Név betűit, míg csak jól képzeletébe nem vésődtek. Miután ez megtörtént, azt mondta neki, hogy növelje meg és nagyítsa fel a betűket addig, míg csak be nem töltik egész látóterét. Addig kellett ilyen módon folytatnia a *dhiḫret*, amíg a betűk fényszerűvé nem váltak. Akkor aztán a *saiḫh* megmutatta, hogyan lehet innen továbblépni (hogy ezt miképpen tette, azt képtelenség szavakkal kifejezni), és ennek az útbaigazításnak a segítségével a tanítvány szelleme hirtelen túllendült a teremtett mindenségen – legalábbis ha már felkészült e lépésre, és kellő rátermettséggel is rendelkezett, máskülönben ugyanis még további tisztulásra és spirituális gyakorlatokra volt szüksége. A fent említett útbaigazítás hatására a tanítvány úgy találta, hogy különbséget tud tenni az Abszolútum és az esetlegességek világa között, s olyannak látta a mindenséget, mint egy kezdetlen és végtelen ürességben függő labdát avagy lámpást. Ahogy tovább folytatta invokációját egészen a kontempláció eléréséig, látásának tárgya egyre inkább elhalványult, míg aztán már egyáltalán nem is látszott határozott objektumnak, hanem csupán puszta nyomnak. Ezt követően azonban még ez a nyom is eltűnt, hogy aztán a tanítvány végre belemerüljön az Abszolútum világába, s annak Tiszta

²⁰⁷ Búzídí Darqáwí egyik tanítványának tanítványa volt, s így az ő módszere – amit tanítványa, Saikh al-Alawí is átvett tőle – nyilván hiteles képet ad a rendalapító lélekvezetési módszeréről.

Fénye minden kétségét eloszlatva megerősítse.²⁰⁸ A tanítvány az egész folyamat alatt a *saiḳh* felügyelete alatt állt, aki rendszeresen tudakozódott aktuális szellemi állapota felől, és fokról fokra megerősítette a *dhiḳr*ben, míg csak el nem érte azt a pontot, ahol már saját erejéből fakadóan volt tudatában annak, amit érzékelt. A *saiḳh* csak akkor volt elégedett az eredménnyel, ha a tanítvány elérte ezt a pontot, s ekkor gyakran idézte Isten ide vonatkozó szavait: »Ő az, akinek nyilvánvaló bizonyítéka van Urától, s akinek bizonyosságát az Úr közvetlen tanúsággal tetézte be« (Korán 11:17).

Amikor a tanítvány elérte a független érzékelésnek ezt a fokát – amely képességeinek megfelelően erős vagy gyenge volt –, a *saiḳh* visszahozta a külső formák világába, s ő, mivel benső szemének fénye immár felvirradt, a fordítottját látta annak, amit korábban látott. Immár úgy látta a világot, mint »Fényt a Fényen« (Korán 24:35), és így az számára már a Valóság részét képezte.²⁰⁹

Noha 'Alawí saját tanítványaival szemben némileg más módszert alkalmazott (például bevezette a *ḳhalwa* szokását), valószínűleg ő maga is hasonló utat járt be. Mindazonáltal hallgassunk meg e fejezet lezárásaként immár egy valóban első kézből származó beszámolót Láhídzsítól arról, hogyan valósult meg a szellemi világba való áttörése, amikor szellemi útja kezdetén mestere utasítására először vonult el a világ

²⁰⁸ Könnyen meglehet, hogy e gyakorlat egészen a sádhilí szúfizmus kezdetére megy vissza, ugyanis Ibn 'Atá' Alláh ekképpen biztatja tanítványát:

Tarts ki az emlékezésben mindaddig, amíg a világot nem sikerül egyetlen gömbbe zárva egységbe foglalnod, s míg szíved szemével az Egyen kívül semmi egyebet nem látsz a két világban. (Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, 100. p.)

²⁰⁹ Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 54–55. p.

elől negyven napra, hogy minden idejét és erejét a *dhikrnek* szentelje:

Az 1454. esztendőben a negyven napos elzárkózás ideje alatt tapasztalatot szereztem arról, mit jelent az elragadtatás állapota, melyben az ember maga mögött hagyja énjét. Azt láttam, hogy utam a levegőégen keresztül vezet, és egy hatalmas város fölött szálllok. A város egészét gyertyák, kandeláberek, lámpások és fáklyák világították be, és az egész világ olyan fényárban úszott, hogy azt ki sem lehet mondani.

Egyszerre csak az a környezet, amelyben szálltam, a magasba emelkedett, fel az ég felé, s vele együtt én magam is felemelkedtem. Ahogy elértem az első eget, láttam, hogy teljesen elmerülök benne, teljesen eggyé válok vele, és számos csodát és titkot tapasztaltam meg itt. Innen aztán utam tovább vitt a második égbe, amelyben hasonlóképpen elmerültem, s amelylyel úgyszintén teljesen eggyé váltam, s itt is feltárultak előttem bizonyos rejtett misztériumok. Innen utam megint csak tovább vitt, és mind a hét égbe beléptem, mindegyikben elmerültem, s mindegyikben számtalan csoda és titok tárult föl előttem.

Akkor azt láttam, hogy egy egészen légies és tündöklő birodalomban szálllok, ahol Isten a milyenség és mennyiség nélküli fény formájában nyilatkoztatta ki Magát. Az Ő fényteljes önmegnyilvánulásának félelmetes nagyszerűsége előtt a teremtmények mindegyike tüzet fogott, és az egész világ lángokban állt. Ez a tűz engem sem került el, úgyhogy én is láng-ra kaptam és maradéktalanul elégtem.

Ezt követően visszanyertem tudatosságomat, és azt láttam, hogy még mindig ebben a birodalomban vagyok, de immár a megrészegültség és az éntelen ekstázis állapotában, sírva és jajongva, s közben e verset énekeltem:

*Ó Királyom, ki tűzre vetted a világot!
Ó Holdam, ki lángra lobbantottad lelkem!
Ó te, Ki szabály s lázadás, zűrzavar s összhang vagy számomra:
Vajon mikor, mikor látlak Téged ismét?*

Amikor magamhoz tértem ebből az állapotból, olyan őrület vett rajtam erőt, s az elragadtatás hatására annyira magamon kívül voltam, hogy elveszítettem az eszemet. Ruháimat szétzaggattam és éntelenné váltam. A megrészegeedettségnek és elragadtatásnak ez az állapota jó néhány napig eltartott, míg aztán a kor mesterének jó vezetése által visszanyertem józan-ságomat.²¹⁰

A SZÚFIZMUS ÉS A MODERN EMBER

Bárkiben joggal merülhet fel a kérdés: mit képes hordozni, képviselni, jelenteni ma, a harmadik évezred hajnalán a szúfizmus egy idegen kulturális közegen belül, egy olyan posztkeresztény világban, amely minden ízében szemben áll mindennemű tradicionalitással, s így az elmúlt majd' kétezzer év keresztény értékrendjével is? Lehet-e a szúfizmus ilyen körülmények között több, mint puszta kultúra? Mi az, ami a civilizáltság oly magas, és a kulturáltság oly alacsony fokára jutott ember számára, mint amilyen a mai euroamerikai ember, egyáltalán még felfogható egy olyan magasrendű tanításból és életgyakorlatból, mint a szúfizmus?

Bármennyire is szeretnénk kedvező válaszokat adni e kérdésekre, be kell látnunk, hogy a szúfizmus embere és a mai ember között gyakorlatilag áthidalhatatlan szakadék táng. Az utóbbi szinte orvosolhatatlan spirituális megbetegedettségét semmi sem mutatja jobban, mint az, hogy amikor egy olyan metafizikai és spirituális tanítással találkozik, mint amilyen a szúfizmus is, nem önmagát akarja asszimilálni ahhoz, hanem azt akarja asszimilálni önmagához. Pedig a szúfizmus – és minden hagyományos spirituális rend-

²¹⁰ Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 241–242. p.

szer – alaptanításának leglényege az, amit Faríd al-Dín ‘Attár e szavakkal fogalmazott meg:

Maradéktalanul szűnj meg: ez a tökéletesség, ez a bevégzett mű!²¹¹

Mindenekelőtt tisztán kell látni, hogy az európai kultúrába a szűfizmus megfelelője – a keresztény misztika – már akkor sem volt képes szervesen beépülni, amikor ennek a feltételei a leginkább adottak voltak: a középkorban. Az elmúlt ezer évet tekintve ebből a szempontból a helyzet éppen ma a legrosszabb, és csak egyben lehetünk biztosak: mindig is *ma* lesz a legrosszabb, legalábbis mindaddig, amíg egy hatalmas és fundamentális átalakulás ezer – vagy inkább ki tudja hány ezer – év történelmi tendenciáját száznyolcvan fokkal meg nem fordítja.²¹² Ma a szűfizmusnak Európában csak irodalmi-kulturális, tudományos, vagy ami még rosszabb: pszeudospirituális befogadása lehetséges – legalábbis a befogadás szociológiailag megragadható kategóriái között. Különösen veszélyesek az egyre jobban szaporodó »mesterek«, akikről időnként az a benyomása az embernek, mintha lasszóval igyekeznének tanítványt fogni maguknak. Mert amilyen felbecsülhetetlen segítséget nyújthat egy mester a szellemi út során, éppen olyan romboló hatásuk lehet a hamis meste-

²¹¹ Fritz Meier: »The Spiritual Man in the Persian Poet ‘Attar«, 303. p.

²¹² Ezt a fordulatot valójában csakis egy szuprahisztórikus hatás, egyfajta *deus ex machina* idézheti elő. Valószínűleg azonban egy ilyen fundamentális változásra semmi reménye sincsen az emberiségnek mindaddig, amíg a jelenlegi folyamatok el nem érik kibontakozásuk maximumát, és az egyre fokozódó sebességű, már-már lavinaszerű fejlődés végére pontot nem tesz a gyorsuló folyamatok mindenkori vége: a becsapódás.

reknek. A hamis mester olyan, mint a botcsinálta kertész: mivel téves ismeretei vannak a gondjára bízott növényekről, azok csak sorvadoznak a keze alatt, míg aztán végleg tönkre nem mennek. Ma, amikor már szinte csak ilyen botcsinálta mesterek vannak, vagy úgy is mondhatnánk, hogy tízezer hamis prófétára jut egy igazi, magas szintű kritikai intellektus nélkül a törekvő óhatatlanul áldozatául esik valamelyiküknek. A kritikus attitűd azonban csak akkor hatékony, ha a szűfizmus alapos – hogy ne mondjam tudományos – ismeretével jár együtt: mert az objektivizmus (a tudományos objektivizmus) még mindig hasonlíthatatlanul jobb, mint a rossz szubjektivizmus, ámde hasonlíthatatlanul rosszabb, mint a jó szubjektivizmus.²¹³ A szűfizmusnak ezt a fajta ismeretét magától értetődően csak tudományos munkákból, s nem népszerűsítő művekből lehet elsajátítani.

Elképzeltető azonban két olyan attitűd is, amelyek ugyan elenyésző voltak miatt szociológiailag »bemérhetetlenek«, mindazonáltal nem lehetetlenek. Ami az egyiket illeti, az az iszlám vallás elfogadásán keresztül vezet a szűfizmus-hoz. Korántsem lehetetlen ugyanis kapcsolatot találni olyan szűfikkal, akiknek a spirituális színvonala ugyan nem túl magas, mindamellett formálisan legitim képviselői egy-egy szűfi irányzatnak.²¹⁴ Természetesen ez esetben a beavatott-

²¹³ Végső soron a szűfizmust a tudományos objektivitás révén vizsgálni csaknem olyan, mint egy könyvet fizikai és kémiai módszerekkel elemezni. Amikor egzisztenciális kérdésekről, sőt az ember örök sorsáról van szó, akkor a sőtlan tudományos objektivizmus nem lehet más, csakis bántóan illegitim.

²¹⁴ Itt természetesen olyan mesterekre gondolunk, akik születésüktől fogva muszlimok – egy pillanatig sem feledkezve meg arról, hogy az iszlámhoz tartozás a világon semmi lényeges dologra nem biztosí-

nak magának kell megelevenítenie azt a tanítást, amit részint mesterétől kap, részint könyvekből merít. A másik hozzáállás lényege, hogy a szúfizmusban azt akarja megragadni, ami benne *egyetemes*. Aki ezt az utat választja, annak nem szükséges muszlimnak lennie a szó formális értelmében, sőt szúfínak sem abban az értelemben, hogy affiliált tagjává váljék egy *tariqának*, mégis törekednie kell arra, hogy a szúfizmus benső lényegét magáévá tegye.²¹⁵ Ha azonban a szúfizmusnak ez a szupersztrátuma nem egy egyetlen metafizikai tanítás szubsztrátumára épül, hanem valamely – keresztény, hindu, buddhista stb. – vallás szubsztrátumára, akkor kettejük kapcsolata mindenképpen illegitim és torz lesz. Egy adott vallás spirituális ezotériája egy másik vallás ezotériájával csak mindkettő redukciója, sérülése árán kapcsolódhat össze. Joggal mondja László András: »A metodika és a doktrína elválaszthatatlan. Aki példának okáért keresztényként a zen módszerét követi, az, ha öntudatlanul is, de mindkettőt meggyalázza: a zent azért, mert a gyakorlat alapjául szolgáló doktrinális fundamentumot semmibe veszi, a kereszténységet pedig azért, mert alkalmatlannak tartja arra, hogy megfelelő módszerrel szolgáljon.« Minden vallás rendelkezik ugyanis azokkal a spirituális módszerekkel, amelyek révén az ember végső transzformációit ki lehet vívni, s így senki sem szorul rá arra, hogy más vallásban keresse ezeket az eszközöket. A tradicionális univerzalizmus azonban egy olyan fundamentumot képez, amelyhez bármely spiritu-

ték, legkevésbé arra, hogy az illető valódi, mesteri kvalitásokkal rendelkező mester.

²¹⁵ Természetesen aki ezt az utat választja, az nem áltathatja magát azzal, hogy amit tesz, az a történelmi szúfizmus szempontjából legitím.

ális ösvény esszencializált változata hozzákapcsolható.

Noha a szúfizmus a maga történelmi-kulturális megjelenésében egy valláshoz kötődik, lényegét tekintve egyetemes, mert egyetemes emberi igényt elégít ki. Sőt, nemcsak pusztán »egy egyetemes« emberi igényt elégít ki, hanem az ember legmagasabb lehetőségét aktualizálja: azt, aminek megvalósítására az ember – vallási kifejezést használva – teremtetett. Joggal mondhatjuk tehát, hogy az embernek mint embernek – vagyis kivétel nélkül minden embernek – az a végső rendeltetése és legbelső hivatása, hogy a *faná* révén kioltsa partikuláris egzisztenciájához kötött tudatát, a *baqá* révén pedig eltéphetetlenül odakapcsolja magát az Isteni Egyetemességhez. Mint ahogy Rúmi mondja:

Egyetlen dolog van ezen a világon, amiről nem szabad megfélekedezni. Aki az összes többiről megfélekedzik, de erről az egyről nem, annak nincs oka aggodalomra. Ám aki az összes többire gondot fordít, viszont erről az egyetlenről megfélekedzik, az olyan, mintha egyáltalán nem is tett volna semmit. Olyan ez, mint amikor egy király egy meghatározott feladattal idegen országba küld valakit. Mármost ha ez az ember elmegegy, és a legkülönfélébb dolgokkal foglalja el magát, ezzel az egyetlen feladattal azonban nem törődik, akkor az olyan, mintha egyáltalán nem is tett volna semmit. Éppígy mindenkinek, aki ebbe a világba jön, van egy meghatározott feladata, és az az ő célja. Ha ezt nem hajtja végre, akkor semmit sem tett.

Azt mondod: »Még ha azt az egyetlen dolgot el is mulasztottam, de nézd csak, mennyi minden egyebet tettem!« De hiszen téged Isten nem azért a többi feladatért teremtett! – Olyan ez, mintha kapnál egy hibátlan indiai acélból készült kardot, olyat, amelyet csak a királyi kincstárakban lehet látni, és aztán nekiállnál vele zöltséget aprítani, mondván: »Nem hagyom, hogy ez a kard itt heverjen kihasználatlanul.« Vagy olyan, mintha hozzájutnál egy színaranyból készült tálhoz, amiben

marharépat főznél, holott egyetlen apró darabkájából ezer fa-
zekat vásárolhatnál magadnak. Vagy olyan, mintha a legkivál-
lóbb minőségű damaszkuszi törrel tököt lógnánál a falra, mert
így gondolkoznál: »Milyen kiválóan hasznát tudom venni en-
nek a törnek! Felakasztom rá a tököt. Nálam aztán ez nem fog
parlagon heverni!« Mennyire bolond volna az, aki így gondol-
kozna! Arra, hogy a tököt fellógassa, tökéletesen elegendő len-
ne egy fa- vagy egy vasszeg, ami filléres áru. Minek hát akkor
erre egy ezer dináros tört használni? Igen, erre mondja a köl-
tő:

*Értékesebb vagy, mint ég és föld együttvéve!
Mit is mondhatnék még ezen túl neked?
Saját értékéről neked sejtelmed sincsen.*²¹⁶

Minden bizonnyal nem árulunk el titkot az olvasónak,
ha azt mondjuk, hogy a mai világban hihetetlen szisztema-
tikussággal és rafinériával minden arra irányul, hogy éppen
ettől a legmagasabb lehetőségtől fordítsa el az embert. Ha a
mai kor tendenciáit, törekvéseit, irányultságait, szándékait
egyetlen közös nevezőre akarnánk visszavezetni, akkor ez
nem lenne más, mint megakadályozni, lehetetlenné tenni az
ember legbelső és legvégső és legmagasabb hivatásának ki-
bontakozását és megvalósítását. A tradicionális világban pél-
dául »önmegvalósítás« alatt *homlokegyenest az ellentétét* értet-
ték annak, amit ez a kifejezés a modern világban jelent.²¹⁷
Míg ugyanis modern értelemben az egyéniséghez kötött haj-
lamok, képességek és vágyak kibontakoztatását értik alatta,
az »azt csinálom, amit akarok« titanizmusát, végső esetben
pedig az ego megszabadítását minden gátló befolyástól, vagy-
is az »én« szabadságát, addig tradicionális értelemben éppen

²¹⁶ *Discourses of Rumi*, Discourse 4.

²¹⁷ Már ahol természetesen ismerték a tradicionális világban a kife-
jezést (vö. szanszkrit *átma-szákšátkára*).

ezek háttérbe szorítását, illetve az emberben lévő egyetemes princípium ezek ellenében történő kibontakoztatását jelentette. Ezért kiálthatott fel Dzsunajd ekképpen:

Jaj nekem magam miatt!²¹⁸

A »megvalósítás« ugyan mindkét esetben ugyanaz, csak hogy aminek a megvalósítása végbemegy, vagyis az önmegvalósítás két »én«-je homlokegyenest ellentétes egymással – úgyhogy a tradicionális értelemben vett önmegvalósítás modern értelemben önmegsemmisítést jelent, s a modern értelemben vett önmegvalósítás tradicionális értelemben önelpusztítást jelent. S éppen ez jelzi azt, hogy a tradicionalitás és a modernitás mennyire szemben áll egymással. Az érzékszervek állandó és rendkívül rafinált »csiklandozásától« kezdve az önmagára eszmélést lehetetlenné tévő információöözönön keresztül az ember folytonos *mozgásban tartásáig* ma minden abba az irányba hat, hogy az embert *belekössék* a materialitásba, a külvilágba, a platóni értelemben vett keletkezés világába – vagyis önnön egójába. »A világ szétszór, az ego összezugorít. Isten összeszedetté tesz, miközben kitágít« – írja Frithjof Schuon.²¹⁹ Mindaz, amit a tradicionális világban morális értelemben vett bűnnek tekintettek, ma az ember önkifejezésének és önmegvalósításának eszközei, szabadságának szinte piederstálra állított zálogai. Házasságtörés, hazugság, irigység, harag, vetélkedés, viszálykodás, kevélység, tisztátalanság, önzés, kapzsiság, dicsőségvágy, hiúság stb.: ma mindezekkel a tulajdonságokkal *mint az emberek természetes megnyilvánulásai*val lépten-nyomon lehet találkozni a különféle médiumokban. Olyan világban élünk tehát, amely

²¹⁸ Robert C. Zaehner: *Hindu and Muslim Mysticism*, 218–219. p.

²¹⁹ *Az emberi állapot gyökerei*, 112. p.

minden ízében, aspektusában és dimenziójában támadólag fordul szembe azokkal az értékekkel és prioritásokkal, amelyek például a szúfizmus sajátjai, s amelyek részben sajátjai voltak annak a tradicionális társadalomnak is, amelyben a szúfizmus – vagy bármelyik spirituális tanítás – megszületett. Amennyiben tehát bármilyen sikerrel is kecsegtetne a szúfizmus modern asszimilációja, ez szükségképpen a szúfizmus denaturálódásához vezetne. Ezért aki egy olyan spirituális rendszerrel akar megismerkedni, mint amilyen a szúfizmus, annak mindenekelőtt – László András kifejezését használva – »demodernizálnia« kell magát, vagyis ki kell küszöbölnie *lényéből* és *szemléletéből* mindazokat a sajátosságokat, amelyek szimbiotikus módon összekötik a modernséggel – mert csak ilyen módon lehet képes legitim módon asszimilálni egy archaikus spirituális rendszert és módszert.

A FORDÍTÓ MEGJEGYZÉSEI

E munka kiindulópontja a kiváló tradicionális gondolkodó, Titus Burckhardt válogatása és fordítása volt. Burckhardt az 1930-as években hosszabb időt töltött Marokkóban, ahol megismerkedett az iszlám kultúrával és vallással, az arab nyelvvel, sőt beavatást nyert a Darqáwí *tariqá*ba is. Egyrészt nyugati tudományos műveltsége, másrészt a Darqáwíjával való közvetlen kapcsolata, harmadrészt tradicionális alapállása Burckhardtot kiváltképpen alkalmassá tette arra, hogy Saikh ad-Darqáwí művének fordítását elkészítse. Az így született kis könyvecske – amely az eredeti műnek mintegy egytizedét tartalmazza – igazi gyöngyszem, mely magába sűríti Darqáwí mondanivalójának lényegét.

A jelen sorok írója mégis úgy érezte, hogy egy olyan műben, amelyben ennyire kiváló szövegek találhatóak, bizonyára bőségesen akadnak még olyan részletek, amelyeket érdemes lenne megismertetni a magyar olvasókkal. A Darqáwí *tariqa* jóvoltából szerencsére hozzáférhető volt egy olyan munka, amely összességében nézve sokkal kevésbé mondható sikerültnek, mint Burckhardt fordítása, viszont az eredeti mű egészét tartalmazta. 'Abd ar-Rahman at-Tarjumana fordítása, mely a Diwan Press gondozásában és a Darqáwíja egyik vezető *saiḫh*jának, 'Abd al-Qadir as-Sufi ad-Darqawínak a felügyelete alatt készült,²²⁰ tulajdonképpen a rend hivatalos fordításának és kiadványának tekinthető – egy ilyen hivatalos rendi fordítás összes előnyével és hátrányával egyetemben. Ami az előnyt jelenti, az a fordítás és értelmezés hitelessége; ami viszont a hátrányt illeti, sajnálatos módon egy meglehetősen szolgálai fordítás született, ráadásul a fordító éppoly kevésbé ügyelt az érthetőségre, mint az olvashatóságra. Úgy is mondhatnám, hogy míg Tarjumana egyszerűen arabról angolra fordította Darqáwí munkáját, az európai ember számára való értelmezés végképp nem könnyű feladatát az olvasóra bízva, addig Burckhardt nemcsak egy másik nyelvre, hanem egy másik kultúrába is átültette a szöveget. Ráadásul a Tarjumana-féle fordítás értelmezését semmilyen jegyzetanyag nem segíti, úgyhogy az embernek kifejezetten az a benyomása, hogy e fordítás kizárólag angolul tudó muszlimok számára készült. Mindez oda vezetett, hogy míg Burckhardt fordítása több kiadást is megért, és bi-

²²⁰ 'Abd al-Qádir asz-Szúfí ad-Darqáwí egyik kiváló munkája (*The Century Steps*), mely a rend legfontosabb fogalmait elemzi röviden, komoly segítséget jelentett az egyes szúfí *terminus technicusok* értelmezésében.

zonyos körökben kifejezetten sikerkönyvnek számít, addig Tarjumana fordítása szinte teljesen visszhang nélkül maradt.

A magyar fordító koncepciója Burckhardtéhoz állt közelebb, de megpróbált vigyázni arra, hogy az olvashatóság és az érthetőség semmiképpen ne menjen a terminológiai szigorúság rovására. Ami a jegyzetanyagot illeti, Burckhardt jegyzeteinek nagy része e kiadásban is olvasható, ám a jegyzetapparátus jelentősen kibővült. A magyar kiadás saját jegyzeteinek egy része az adott részletet muszlim-szúfi kontextusban értelmezve a szöveg megértését segíti; másik része egzisztenciálisan kívánja elmélyíteni a levelek egyes gondolatait; harmadik része pedig olyan muszlim és nem-muszlim – ha úgy tetszik *káfír*²²¹ – analógiákat kínál, amelyek egyrészt egy eltérő rálátást kínálnak az adott témára, másrészt pedig keresztény vagy távol-keleti analógiái révén a szóban forgó tanítás egyetemességére hívják föl a figyelmet.

Végezetül itt szeretném megköszönni Gabulya Gábornak, Madácsy Istvánnak és Murányi Tibornak a szöveg előkészítésében nyújtott lelkiismeretes, baráti segítségét. Hasonlóképpen köszönettel tartozom Horváth Róbertnek, aki először hívta fel a figyelmemet Saikh ad-Darqáwí leveleire, s aki a levelek Burckhardt-féle fordítását volt szíves kölcsönadni nekem.

Bárcsak örömét lelné Isten e könyv minden egyes közreműködőjében és olvasójában!

²²¹ Hitetlen, vagyis törökül *gyaur*.

Az emlékezés rózsakertje

IBN AL-KHAJJAT ELŐSZAVA*

*Saiḫ ad-Darqáwí kiválóságáról, valamint arról, hogy
aki Isten után kutat, az az ő leveleiben megtalálhatja
mindazt, amire szüksége lehet.*

Istennek, a Könyörületesnek és Irgalmasnak a nevében. Áldja meg Isten a mi urunkat és mesterünket, Mohamedet (Muhammadot) és az ő családját.

Magasztaltassék Isten, Aki gondoskodott arról, hogy minden korban legyen valaki, aki a többi embert Istenhez hívja, ismeri a lelkek betegségeinek gyógymódját, s a szívet helyes útra vezérli. Aki válaszol hívására, boldog; aki öntelt vagy bátortalan, az megmarad betegségének béklyójában. Magasztaltassék az, Aki megtisztítja szolgálói közül azoknak a szívét, akikét akarja, s Aki a helyes magatartás (*adab*) ösvényének vezetőivé (*imám*)¹ teszi őket. Ők azok, akik az Isten felé vezető ösvényen haladnak, és ismerik annak állapotait;² ők azok, akik átlátnak a lélek (*nafsz*) mesterkedésein és ismerik annak cselekedeteit.³ Miután a maguk erejéből mindent megtettek, ők azok, akiket Uruk a Maga ösvényén vezetett. Ők azok, akik nagy erőfeszítések és szenvedések árán megfékeztek lelküket; ők azok, akiket törekvésük őszintesége Urukhoz vonzott, és akik magukhoz vonzották Urukot – mert hiszen ez az, amit a magasztos Isteni Lényeg kíván.

Ezek a *saiḫ*nak, az *imám*nak, a *ghawth*nak⁴ a levelei, aki kiválóknak és közönségeseknek egyaránt javára van; a híres szentnek (*walí*) és a nagy *szaddiq*nak,⁵ a tökéletesen realizált gnosztikusnak (*árif*) a levelei; annak levelei, aki célba ért,

alámerült az Isteni Egység tengerébe, véglegesen kialudt és megsemmisült a magasztos Isteni Lényeg határtalanságában; annak levelei, akinek sikerült megvetnie lábát a Szilárd Talajon és gyökeret vernie Abban, s aki, mint fenséges hegycsúcs, összekapcsolja a vallási törvényt (*sari'a*) és a spirituális valóságot (*haqíqa*).⁶ Ő az, aki a megvalósítás ösvényének minden állomásán (*maqám*)⁷ az elkápráztatottság állapotában van.⁸ Ő az emberiség menedéke, a közönséges és kiváló emberek oltalmazója; ő a Könyörületes jele [a földön]; ő az, ki korában párját ritkítja; ő Istennek az Ő közvetlen jelenlétéből szóló szava, és az Ő tündöklő önmegnyilatkozásának (*tadzszallí*) biztos helye. Ő a nemes⁹ ad-Darqáwí al-Haszaní, a kiváló képességekkel felruházott tanító, a mi urunk és mesterünk, al-'Arabí – bárcsak részesítene bennünket áldásának (*baraqa*) jótéteményeiben Isten, és balzsamos fuvallatainak némelyikét visszaküldené mihozzánk! Ő küldte ezeket a leveleket azoknak, akik társaságának jótéteményeit élvezhették, akik az ő lobogója alá léptek és az ő jelenlétét keresték. Mindazok, akik megszabadultak fátyluktól és távol tartják magukat a többi embertől, szeretettel fordulnak feléje. Aki velük tart, annak számára az éjszakát az ébredés nappali világossága váltja fel. Az ő szemükben a mindenség elporladt és megsemmisült, mivel ők már látják az Egyetlent, a Győzedelmet. És micsoda látvány ez! Mily gyönyörűséges! Milyen rendkívüli spirituális állomás (*maqám*) az övék! Mennyire magasan vannak azok, akik birtokába jutottak ennek!

E könyv levelei félreérthetetlenül tanúskodnak szerzőjük spirituális színvonaláról (*maqám*), nyilvánvalóvá téve megfogalmazzuk gnózisát. Kristálytisztá italként üdítik fel a szomjúhozókat. Azokban, akik elvonulva tanulmányozzák őket, nappali világosságot gyűjtanak. Soraikban erő rejlik, és

éppúgy tartalmaznak figyelmeztetéseket, mint megfontolásra szánt jeleket. Éppen ezért pusztán az értelem révén megragadhatatlanok, s mindazok, akik beléjük merültek, egybehangzóan állítják, hogy szerzőjük tudása kimeríthetetlen óceán. Megtalálhatók bennük a törvény (*sarí'a*) parancsolatai és szavai, az ösvény (*taríqa*) hagyományai és cselekedetei, a valóság (*haqíqa*) titkai és állapotai – s mindezek a legtömörebb módon megfogalmazva, félreérthetetlenül, a legtisztább útmutatás formájában. Amit szerzőjük leírt bennük, azt címzettjeinek spirituális szintjéhez és az általuk megfogalmazott kérdésekhez szabta. Bárkinek is szóltak ezek a levelek, választ talált benne kérdéseire, mert a bennük lévő tanítás gazdagsága hozzásegítette őt ahhoz, hogy vágyai és reményei teljesüljenek.

Aki birtokában van e leveleknek, annak nincsen szüksége arra, hogy más könyvekhez vagy eszközökhöz folyamodjon. Ó testvérem, ragadd meg az általuk felkínált lehetőséget, és cselekedjél a bennük megfogalmazott tanítás szerint! Öltsd magadra azt a jellemet, amelyet belőlük megismersz. Mindaz, ami bennük van, a próféták útjának törvénye, a szellemi út vándorainak ösvénye, a realizált gnosztikusok útmutatása és Isten kedves szeretőinek elragadtatása. E leveleket, akár csak írójukat, mindenfelé jól ismerik, s éppoly nagy hírük van szerte a világon, mint magának a Darqáwí rendnek, a kötelességtudó engedelmesek e csoportjának.

Mawlaj al-'Arabí ad-Darqáwí, e levelek írója (Istennek teljék benne öröme) maga volt a lényegi válasz erre az ínségben szenvedő világra. Milyen sok embernek felnyílt a szeme Isten által az ő keze alatt, az ő társainak keze alatt, az ő örököseinek keze alatt – olyanoknak, akiknek szeme vak volt, szíve esztelen, füle pedig süket az isteni jelenlétre! Mintegy öntudatukat veszítve éltek a világban – most pedig

szívük visszatalált fészkébe, szellemük pedig végleges otthonra lelt. Bárcsak részesülhetnénk áldásukból!

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na, »Foreword« (7–9; 12. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F. ♦ Ibn al-Khajjat feltehetőleg Saikh ad-Darqáwí egyik tanítványának tanítványa, akinek előszava nem sokkal a Saikh halála után készülhetett.

1) Imámnak nevezik a muszlim istentisztelet (*szalát*) mindenkor vezetőjét.

2) Az állapottal (*hál*) mint szúfí *terminus technicus*-szal kapcsolatban lásd a 7. levél 2. jegyzetét.

3) A lélekkel (*nafsz*) kapcsolatban lásd a 4. levél 5. jegyzetét, valamint az 52. levelet.

4) A *saiķh* vezető, spirituális mester. A *ghawth* a legmagasabb spirituális rang, a *qutb* (»pólus«) kifelé forduló aspektusa; jelentése: »segítő«, »gyógyító«.

5) A *walí*val kapcsolatban lásd a 8. levél 2. jegyzetét. A *szaddiq* jelentése: »igaz«. A *szidq*kel (»igazságosság«) kapcsolatban lásd Dzsunajd egyik levelét, mely

részletesen foglalkozik az *ikhlász* (»őszinteség«) és a *szidq* viszonyával (Ali Hassan Abdel-Kader: *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, 167–171. p.).

6) Az összekapcsolás aktusa az ösvény (*tariqa*). A *sarí'a*, *tariqa* és *haqíqa* hármásával kapcsolatban lásd a 7. levél 4. jegyzetét.

7) A spirituális állomással (*maqám*) mint szúfí *terminus technicus*-szal kapcsolatban lásd a 7. levél 2. jegyzetét.

8) Az elkápráztatottság – egészen pontosan zavarodottság – egyfajta szakrális kikökkentséget jelent. Amikor ebben az állapotban van a szúfí, Isten mintegy megbűvöli, s ő Rajta kívül nem lát mást. Természetesen ez nem zárja ki egy magas értelemben vett józanság egyidejű jelenlétét (vö. a 101. levéllel).

9) *Saríf*. A muszlim nemesek a Próféta egyenes ági leszármazottjai unokáján, al-Huszajnon keresztül.

SAIKH AD-DARQÁWÍ ELŐSZAVA*

Saiḫ ad-Darqáwí mesteréről, 'Alí al-Dzsamalról, valamint azokról az első lépésekről, amelyeket az ő felügyelete alatt tett a választottak ösvényén.

Istennek, a Könyörületesnek és Irgalmasnak a nevében. Áldja meg Isten a mi urunkat és mesterünket, Mohamedet és az ő családját.

Isten kedves volt az Ő szolgájához, al-'Arabí ibn Ahmadhoz, a Zarwáli törzsből (őrizze meg Isten minden csapástól) származó Darqáwí nemeshez (*saríf*), mert megengedte neki, hogy az 1767. esztendőben¹ Fez városában találkozzék a magasztos *saiḫ*hal, a kiváló *saríf*fal, a dicsőséges Isten szentjével, Abu'l-Haszan 'Alí ibn Szajjidi 'Abd al-Rahman al-Haszani al-'Imránival, aki ugyanott halt meg 1778-ban (legyen hozzá Isten irgalmas). Sírja, mely ott található Raminánál (vagy másképpen Rumajánál), messze földön híres (bárcsak részesítene bennünket Isten áldásainak jótéteményeiből). Ősei Banu Hasszan nemesei közül, Banu Hasszan törzsének népei közül származnak. Még Atyja költözött Fezbe, és ott is halt meg (legyen hozzá Isten irgalmas). Mások azonban azt állítják, hogy nagyatyja volt az, aki Fezbe költözött.

Mesterem (Istennek teljék benne öröme) az al-Dzsamal² nevet kapta, fiatal korában ugyanis nagyon erős volt. Egy nap éppen Fezbe tartott, amikor az úton keresztben egy alvó tevét talált, mire az állatot felemelte és az út szélére rakta. Az eset egyik szemtanúja, látván, hogy mit csinál, megjegyezte: »Olyan az ereje, mint egy tevéé.« Ezt követően Fez-

ben mindenki »a Teve« néven ismerte, s így lett ragadványneve a »Szajjidi³ ‘Alí al-Dzsamal«.

Ő maga Haszaní ‘Imrání nemes volt, mint ahogy már fentebb is mondtuk (de Isten jobban tudja). Egyike volt az ösvény legmagasztosabb és legfenségesebb *saiķh*jainak, Istennek teljék benne öröme. Az állandó mámor és az állandó józanság állapotában volt: összekapcsolta őket, s mindkettőt nagy intenzitással élte – Isten áll jót azért, amit mondunk. A külső elkülönülés emberei és a belső elkülönülés emberei közé tartozott, és az Isteni Egység (*tawhíd*) legkiválóbbjai között volt a helye, akárcsak Abu’l-Haszan as-Susztarínak⁴ és a hozzá hasonló hatalmas lelkeknek – Istennek teljék bennük öröme, és részesítsen bennünket áldásuk jótéteményeiben. Uram (dicsőség Néki!) két teljes éven keresztül megtisztelt engem az ő szeretetével és társaságával. Ezt követően visszatértem enyéim közé, Baní Zarwálba, ahol most is vagyok. [Míg mesterem élt,] évente kétszer-háromszor látogattam meg, vagy talán még többször. Minden alkalommal, amikor meglátogattuk, minden időnket vele töltöttük, hogy tanuljunk tőle.⁵

Mesterem (Istennek teljék benne öröme) mindenekelőtt elrendelte, hogy végezzem a következő litániát (*wird*):⁶ »Bocsásson meg nékem Isten« – százszor; »Ó Istenem, áldd meg Mohamed urunkat, az írástudatlan prófétát, és az ő családját és társait, s add meg nekik, hogy bővelkedjenek a békében« – százszor; valamint: »Nincs isten Istenen kívül« (*Lá iláha illá Alláh*) – ezerszer, mindegyik száz után ekképpen imádkozva: »Mohamed urunk Isten hírnöke, áldja meg őt Isten és adjon neki békét.« Ezt mondtam el a hajnali ima után és az alkonyati ima után. Miután mesterem közölte velem ezt a litániát, azt mondta: »Számunkra ez a külső tudás népének, a dicsőséges mestereknek az ösvényéhez tartozik – Istennek

teljék öröme mindannyiukban.« Ezt követően pedig megtanított a magasztos Névre, ami azt jelentette, hogy mindenféle számbeli megkötöttség nélkül kellett mondanom azt, hogy »Alláh«. Azt mondta: »Számunkra ez a belső tudás ösvényének népéhez tartozik, a mesterekhez, 'Abdulláh fiának gyermekeihez, al-Makhfija népéhez Fez városában.« Amikor mindezt közölte velem, azt mondta: »Jöjj és menj.«⁷ Én minden nap eszerint jártam el. Összegyűltünk, és együtt végeztük a *dhiķret* mindazon testvéreinkkel, akik Fez városából valók voltak – Isten óvja meg mindenféle csapástól.

A *dhiķret* ilyen módon végezve mesteremmel maradtam mindaddig, amíg meg nem halt – legyen hozzá Isten irgalmas, és teljék benne öröme. Istenemre mondom, az, hogy ekképpen gyakoroltatta velem az emlékezést, [már azért is] hasznomra vált, mert felismertem, hogy az emberek között ki volt az emlékezés (*dhiķr*) állapotában, és ki volt a feledés (*ghaflat*)⁸ állapotában. Attól fogva sem tudása, sem tettei által nem volt képes senki megtéveszteni engem, mert noha némelyek gyakran végeznek vallásos cselekedeteket, ennek ellenére mégis feledékenység sújtja őket; mások viszont csupán ritkán adják át magukat vallásos cselekedeteknek, és tudásuk is csekélyke, mégis az emlékezés állapotában vannak, mert tetteiket ahhoz szabják, amit tudnak, s így Isten olyan tudást bíz rájuk, amelyenhez emberektől nem juthatnának hozzá.⁹ Ezek az emberek megelőzik a többieket, hiszen a többiek is oda szeretnének jutni, ahol ők vannak.¹⁰ Egészen másképp állnak a dolgok azokkal, akik ugyan nagy tudással rendelkeznek, mindazonáltal nem aszerint járnak el, amit tudnak.

Amikor megtapasztaltam a tanulás¹¹ kiválóságát, annak titkait és jótéteményeit, szeretetem lángot fogott. Istenemre mondom, attól kezdve csak ez foglalkoztatott, akárcsak azo-

kat, akikkel az Urunk iránti szeretet egybefűzött. Isten volt az, aki megerősítette őket ezen az úton, Ő volt az, aki megsemmisítette őket önmaguk számára, mivel aki nem semmiül meg Benne, az nem is szeretheti Őt szenvedélyesen. Ez az, amiről a szenvedélyes szeretők *imámja*, a dicsőséges Isten szentje, Abú Hafsz ‘Umar ibn al-Fárid írt versében, a »Tá«-ban (Istennek teljék benne öröme):¹²

*Mindaddig nem szeretsz Engem,
míg meg nem semmisültél Bennem,
S nem semmisültél meg mindaddig,
míg formám meg nem jelent benned.*¹³

Ezt természetesen nem a maga nevében, hanem Ura nevében mondta. Ami őt magát illeti, Istenemre mondom, elindult [a megvalósítás ösvényén] azokkal együtt, akik elindultak, és győzött azokkal együtt, akik győztek. Isten emberei sokat beszéltek a megsemmisülésről (*faná*), sok dolgot mondtak róla.¹⁴ Ami engem illet, számomra ezek közül a leginkább emlékeztetéseket (bár Isten jobban tudja) a dicsőséges Isten szentjének, Abú Sza‘id ibn al-‘Arabínak a szavai (Istennek teljék benne öröme); ő ugyanis, amikor a megsemmisülés felől kérdezték, azt mondta:¹⁵ »A megsemmisülés az, amikor a Végtelen és Fenséges megjelenik a szolgának, s ő ennek hatására megfélekedzik erről a világról és a másiktól, megfélekedzik a spirituális állapotokról, fokozatokról, állomásokról, sőt megfélekedzik még magáról az Istenre való emlékezéssel (*dhikr*) is. A megsemmisülés megsemmisíti őt minden számára: megsemmisíti értelmé számára, önmaga számára és az összes dolog számára; megsemmisül, mert alámerül a végtelenség óceánjába.«¹⁶ A dicsőséges Isten szentje, Abu’l-Mawáhib at-Túniszi urunk

mondta (Istennek teljék benne öröme): »A megsemmisülés nem más, mint kitörlés, eltűnés, eltávozás magadtól, nem más, mint megszűnés.« Több ilyen jellegű kijelentés is van. Az ember csak két ajtón keresztül juthat el Istenhez: a testi megsemmisülés ajtaján keresztül, ami a természetes halál, valamint a lélek megsemmisülésének ajtaján keresztül, amire a sádhilí szűfík is törekednek.¹⁷ Ez az, amiről Abu'l-'Abbász al-Murszí urunk beszélt (Istennek teljék benne öröme):¹⁸ »Azt mondtam: Ó Istenem, nyisd fel a mi belső szemünket, világosítsd meg rejtekünket (*szirr*),¹⁹ semmisíts meg bennünket önmagunk számára, s add, hogy Általad, s ne magunk által haladjunk!

*Ha Általad vagyunk, túljutunk szabadságon és szolgaságon,
Ha visszatérünk magunkhoz, zsidó módra hunyászkodunk.*

Ibn 'Atá' Alláh mondja *Hikam*jában:²⁰ »Ha Isten visszafordít téged magadhoz, bírálóid szabad utat kapnak; ha nagylelkűséget tanúsít irányodban, csodálóid kapnak szabad utat.«

Mikor eddig jutottam, mesterem arra utasított, hogy pályvázzam ki azokat a természetfölötti belátásokat (*ma'á-ní*), amelyeket elnyertem.²¹ Azt mondta (Istennek teljék benne öröme): »Amikor természetfölötti belátásokat kapsz, igyekezz őket kipányvázni. Ha ezt elmulasztod, akkor el fognak kerülni és magadra fognak hagyni. Amikor először részesülsz ilyenekben, olyan hatalmasnak tűnnek majd számodra, akár csak egy hegy. Ha gyorsan kipányvázod a természetfölötti belátást, akkor sikerült megragadnod. Ha azonban lassúnak bizonyulsz, akkor ha legközelebb meggy hozzád, már csak akkorán fog tűnni, mint egy teve. Ha ekkor megint lassú vagy, akkor legközelebb már csak verébnak fo-

god látni. S ha még ekkor is lassúnak bizonyulsz, akkor magadra hagy és kerülni fog. Hogy a természetfölötti belátás veled maradjon, természetes eszközök (*hissz*) segítségével kell kipányváznod.²² Olyan az, mint a bárány: ha kötéllel kipányvázod, megmarad melletted; ha nem, akkor elkóborol. Ha viszont veled marad, akkor újra meg újra felkeres. Ilyen a természete. Akárcsak mások, te is csak ilyen módon tanulhatod meg, hogyan lehet előrehaladni az ösvényen. Ha nem eszerint jársz el, nem fogsz tudni előrehaladni. Olyan ez, mint az úszás: aki egyik kezét a másik után szünet nélkül meríti a vízbe, az folytonosan halad előre, míg az, aki nem veszi a fáradtságot, hogy ezt megtegye, s kezeit nem mozgatja, az nem halad előre a vízben.« Ezt mondta nekem, Istennek teljék benne öröme. Így hát kipányváztam az elnyert tanításokat – de nem mindig: csak bizonyos alkalmakkor jártam el így. Ha mindig magamhoz erősítettem volna őket, most több lenne belőlük a birtokomban, de mi nem szeretünk sokat beszélni, mert az csupán kevésbé van hasznára az embereknek. Ha a szándék és a figyelem megvan, a tanításból már egészen kevés is elegendő; ha viszont nincs meg, akkor semmi sem segít.

Mármost arra az elhatározásra jutottam, hogy Isten akaratának megfelelően összegyűjtöm azokat a spirituális belátásaimat, amelyeket magamhoz erősítettem, hogy – ha Isten is úgy akarja – földi életem alatt és halálomat követően hasznára válhassanak azoknak, akikkel egyazon szeretet fűz össze. Úgy gondoltam, azért is érdemes ezt megtennem, mert az egyik belátás összefűzése a másikkal áldás és kegyelem forrása lehet, hiszen az egyesítettség (*dzsam'*) áldást és kegyet hordoz. Azok miatt, akikkel szeretet fűz össze bennünket, a mi ösvényünk külső arculatát tekintve jól ismert és messze földön híres. De a cél: [nemcsak ismerni, hanem]

követni is bennünket. S bizonyára lesznek olyanok, akik majdan örömeiket lelik abban, ha megismerkedhetnek az ösvény belső arculatával is. S örömet okozni a hívőknek: ez nem akármilyen kiváltság! Lehet, hogy még azok is a megismerés drága rubinjára fognak találni benne, akik visszautasítják a mi ösvényünket – vagyis a [külső] megismerés embe-
rei –, s ha kezükbe kerül ez a munka, a visszautasítás állapotából az elfogadás állapotába, a feledékenység állapotából az emlékezés állapotába fognak jutni. S ha így volna, mi volnánk az oka annak, hogy megbocsátanak nekünk – és Isten megbocsát a megbocsátónak.²³ Ha Isten is úgy akarja, ez a munka az ösvény népének áldása révén (Istennek teljék bennük öröme) nem lesz híjával a tudás kincseinek.²⁴

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na, »The Darqawi Way« (27–31. p.) • Részlet • Fordította B. F.

1) A muszlim időszámítás szerinti évszámok helyett a szövegben minden esetben a keresztény időszámítás szerinti évszámok szerepelnek.

2) A név jelentése az, hogy »a tevé«.

3) A *szajjidi* (a mai maghrebi arabban *szidi*) jelentése egyszerűen csak az, hogy »úr« (akár csak az angol *mister*), s a legtöbb esetben ennek megfelelően fordítottuk.

4) Abu'l-Haszan as-Susztarí vagy Sustarí (–1269) andalúziai

szúfi költő, neves gnosztikus. Híres sorai ekképpen szólnak (Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 127. p.): *A kiválás után magamhoz tértem, s én / Immár örök vagyok, noha nem én magamként. / De mégis, ki vagyok én, ó én, ha nem én?*

5) Saikh ad-Darqáwí gyakran egy mondaton belül egyes számúróól többes számúra változtatja az alanyt, de az esetek többségében ilyenkor a többes számú alany alatt is önmagát érti.

6) A *wird* rövidebb-hosszabb imádságokból személyes használatra összeállított imafüzér (litánia).

7) Vagyis rendszeresen keresse fel mesterét, de továbbra is lakjon ott, ahol eddig. Ugyanis gyakran előfordult az is, hogy a tanítvány mesteréhez költözött.

8) A *ghaflat* nemtörődomség, a tudatosság hiánya, feledékenység, s így diametrális ellentéte a spirituális éberségnek és Isten emlékezetben tartásának (*dhiqr*). (Titus Burckhardt megjegyzése)

9) *Hadisz*, mely eredeti formájában így szól: »Akinek cselekedetei összhangban vannak azzal a tudással, amit már birtokol, azt Isten olyan tudásban fogja részéssíteni, amit még nem birtokol« (Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 209. p.). A *hadisz*-irodalommal kapcsolatban lásd a 4. levél 4. jegyzetét.

10) Nem egyszerűen abban az értelemben előzik meg a többieket, hogy a többiek csupán – jó esetben – szomjazzák azt a transzcendentális tudást, amelynek ők már birtokában vannak, hanem abban az értelemben is, hogy a hívők mindegyike halálát követően annak a mennyei állapotnak az elnyerésében reménykedik, amely a szúfínak avagy misztikusnak már a földön sajátja. A misztikus ösvény ilyen módon mindössze abban különbözik a vallásos ember ösvényétől, hogy nem hagyja a bizonytalan

jövőre a közvetlen istentapasztalatot, különösen azért nem, mert az általános misztikus tanítás szerint csak annak lehet része közvetlen istentapasztalatban a túlvilágon, akinek már evilágon is része volt benne.

11) Természetesen a szúfí ösvény elemeinek gyakorlati elsajátításáról van itt szó, nem teoretikus tanulásról.

12) Ibn al-Fárid (1181–1235) egyiptomi költő, az arab nyelvű szúfí költészet legnagyobbika. *Epitheton ornans*: »a szeretők szultánja«. Említett *qaszídája* a *Tá'ijjat al-Kubrú* (»T-rímes nagyvers«).

13) Szó szerint: »...míg formám meg nem jelent benned *ta-dzsallíban*.« A *ta-dzsallí* a kontempláció állapotában végbemenő illuminatív teofánia.

14) A *faná* a szúfizmus egyik alapszava. Tulajdonképpen értelmese az *individuum separatum* tudatának kialvása az *Individuum Absolutumban*; vagy ahogy Toshihiko Izutsu magyarázza: A *faná* »az ego-tudat totális megsemmisülése, amikor is csupán a Valóság abszolút Egysége marad meg a maga tisztaságában, méghozzá annak az abszolút Tudatosságnak a formájában, amely megelőzte szubjektumra és objektumra való kettéválását« (idé-

zi Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 143. p.). Hasonlóképpen fogalmaz Leo Schaya is: A *faná* »az egyedül Valóságossal való lényegi és változhatatlan azonosságunkra vonatkozó tudatlanság kialakása« (vö. Leo Schaya: *Az egység szúfi tanítása*, 33. p.). A *faná* és a *baqá* birtokában lévő ember egyik legfőbb sajátossága a rendíthetetlenség. Amikor egyszer arról kérdezték Abu'l-Haszan 'Alí al-Kharaqánít, hogy kit tekint alkalmasnak arra, hogy a *fanáról* és a *baqáról* szóljon, ekképpen válaszolt: »A *fanáról* és a *baqáról* csak az beszélhet, vagyis e kettő tudását csak az birtokolja, aki képes lenne arra, hogy akkor is moccsatlanul függjön egy égtől a földig érő selyemfonálon, ha olyan hatalmas forgószelel jönne, hogy felkapná az összes fát, házat és hegyet, és az óceánba borítaná őket, míg csak az meg nem telne velük« (www.naqshbandi.org).

15) Nem Abú Sza'id ibn Abí'l-Khajrról (967–1049) van szó (aki perzsa volt), hanem a bagdadi Abú Sza'id Ahmad al-Kharrázzól (–899), a nagy Dzsunajd egyik barátjáról. A szúfik őt tartják a *fanára* és a *baqára* vonatkozó szúfi tanítás első megfogalmazójának.

16) Vö. a keleti kereszténység

egyik legnagyobb misztikusának, Új Teológus Szent Simeonnak (949–1022) a szavaival: »Aho-gyan az, aki térdig vagy derékig gázolt a tenger vizébe, világosan lát mindent, ami kívül esik a vizeken, miután azonban elmerült a tenger mélységeiben és egészen elfedik a vizek, már semmit sem láthat a külső dolgokból, és legfeljebb csak annyit tud, hogy egészen lemerült a tenger fenekére, ugyanúgy történik azokkal is, akik megnövekszenek a szellemi előrehaladásban és felemelkednek az ismeret (*gnószisz*) és a szemlélődés teljességéhez« (*Huszonöt fejezet az istenismeretről és a teológiáról*, 27. p.).

17) Vö. fentebb a 14. jegyzettel.

18) Abu'l-'Abbász al-Murszí (–1287) a Sádhilí Rend alapítójának *khalífája* (utódja).

19) A *szirr*, ami a szellem (*rúh*) és Isten között van, a lélek legbelső, legrejtettebb része (vö. latin *synteresis*), mely közvetlen tanúja az isteni létnek (egy másfajta beosztás szerint a *szirr* helyét a *khafti* [»arkánium«] foglalja el; ebben az esetben a *szirr* a szív [*qalb*] és a szellem közötti szubtilis »érzékszervvé« válik). A szubtilis-transzpszichikus antropológiával kapcsolatban lásd Najm al-Din Razi: *The Path of God's*

Bondsmen from Origin to Return, 134–135. p. (Hamid Algar jegyzete), valamint Henry Corbin: *The Man of Light in Iranian Sufism*, 125–131. p. (Corbin 'Alá al-Dawla Szimnání alapján vizsgálja a szubtilis érzékszerveket).

20) Ibn 'Atá' Alláh al-Iszkan-darí (-1309) a Sádhilí Rend egyik korai, meghatározó személyisége, a rend alapítójának második *khalífája*. Fő műve a *Kitáb al-Hikam*, mely 262 aforizmát, négy rövid értekezést és néhány imádságot tartalmaz.

21) A *ma'ná* (plur. *ma'ání*) fordítása nem könnyű. Szó szerint azt jelenti, hogy »értelem«, de értelmileg inkább annyit jelent, hogy »spirituális belátás«, »transzcendentális tapasztalat«, vagy egyszerűen csak »spiritualitás«, »szellemiség«, »szellemi világ«, »természetfölötti«. 'Alí al-Dzsamal könyvének angol fordítása azt a megtévesztő – bár két-

ségtelenül helyes – címet kapta, hogy *The Meaning of Man*, vagyis »Az ember értelme/jelentése«, noha az eredeti cím körülbelül azt jelenti: »Az ember mint spirituális lény«.

A természetfölötti belátások »kipányvázása« kikötésüket, rögzítésüket jelenti ahhoz, aki részesül bennük.

22) A *ma'ná* szembeállítás a hisz-szel, a spiritualitásé a materialitással, a természetfölöttié a természetessel, az érzékfölöttié az érzékivel mind 'Alí al-Dzsamal, mind pedig Saikh ad-Darqáwí tanításának lényeges eleme.

23) Vagy másképpen: »Isten irgalmasságot tanúsít az irgalmassal szemben.« *Hadisz*.

24) E bekezdés érthetőségének megőrzése érdekében a fordító kénytelen volt meglehetősen érintőleges fordításhoz folyamodni.

MÁSODIK LEVÉL*

Az érzékiségről és a szellemiségről, valamint arról, hogy e kettő egy lélekben sohasem férhet meg egymással.

Ha szeretnéd lerövidíteni utadat, hogy minél hamarabb elérd a megvalósítást,¹ akkor szigorúan tartsd magad ahhoz,

ami előírt kötelességed, s tégy eleget ama szabályok legjavának is, amelyeknek betartása csupán ajánlott.² Sajátítsd el a külső tudást, hiszen az elengedhetetlen Isten³ imádásához – mindazonáltal ne pazarolj rá sok időt, mivel a tudásnak ezt a fajtáját nem szükséges mélyebben tanulmányoznod; amire neked szükséged van, az a belső megismerés elmélyítése, valamint a vágyak és vonzalmak elleni hadakozás – s meglásd, csodákban lesz részed! A »nemes jellem« valójában nem egyéb, mint a szúfik *taszawwufja*,⁴ s ilyen módon a vallásos emberek vallása is.⁵ Isten átka sújtsa azt, aki hazudik!

Egy pillanatra se szűnj meg menekülni az érzékiségtől (*hissz*), mert az érzékiség a szellemiség (*ma'ná*) ellentéte, márpedig az ellentétek sosem találkoznak.⁶ Amennyiben megerősíted érzékeidet, meggyengíted a szellemet (*rúh*), és viszont.⁷ Hallgasd csak meg, mi történt mesterünkkel [spirituális] utazása kezdetén⁸ (Istennek teljék benne öröme): Éppen kicsépelet három mérő búzát, és ment, hogy beszámoljon mesterének arról, mit végzett, amikor Al-'Arabí ibn 'Abd Al-láh urunk azt mondta neki: »Amilyen mértékben megerősödsz az érzéki dolgokban, olyan mértékben meggyengülsz a szellemi dolgokban; és amilyen mértékben megerősödsz a szellemi dolgokban, olyan mértékben meggyengülsz az érzéki dolgokban.«⁹ Hogy ez mennyire így van, azt akkor láthatod, ha világias emberekkel érintkezel: a szellem illatát sohasem fogod megérezni rajtuk, csak izzadságuk szaga fogja megcsapni orrodát. Ami ugyanis őket leigázta, az az érzékiség: ez az, ami szívüket és tagjaikat rabul ejtette. És mivel egyedül ettől remélnék hasznót, csak erről cseverésznek, csak ezzel foglalják el magukat, csak ennek örvendeznek, hogyan is volnának képesek arra, hogy hátat fordítsanak neki?! Ám mégis vannak olyanok (méghozzá nem is kevesen!), akik megszabadították magukat az érzéki világ varázsától,

hogy aztán életük fennmaradó részére belemerüljenek a szellemi világba (Istennek teljék bennük öröme, áldásukat pedig bárcsak javunkra tudnánk fordítani – ámen, ámen, ámen).¹⁰ De a világias emberek úgy csinálnak, mintha a dicsőséges Isten nem adott volna nekik a Szellemből (*ma'ná*) – noha mindegyikük része a Szellemnek, mint ahogy a hullámok is részei az Óceánnak. Pedig ha ezt felismernék, nem engednék, hogy az érzéki dolgok elvonják figyelmüket a szellemi dolgoktól; ha ráébrednének erre, egy határtalan óceánt fedezhetnének fel magukban.¹¹ Isten áll jót azért, amit mondunk.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 2. (36–37. p.) ♦ Titus Burckhardt 1. (1–2. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) A »megvalósítás« (*tahqíq*) a jelen kontextusban – és általában Saikh ad-Darqáwí terminológiájában – annyit jelent, mint a helyes vélekedés vagy a vallásos hitigazságok birtokbavétele a tapasztalati tudás szintjén. A megvalósítás ilyen módon a *pisztisz*-nek (»hit«) a *gnószisz* (»tudás«) szintjére való emelése, végső értelemben pedig annak tapasztalati felismerése, hogy Istenen kívül nincs más valóság. A *pisztisz* és a *gnószisz* viszonyának problematikájával kapcsolatban lásd »A hívő és a gnosztikus« című ta-

nulmányunkat.

2) E nem kötelező, hanem csupán ajánlott előírások (*nawáfil*) közé tartozik mindenekelőtt az öt kötelező rituális imádságot kiegészítő hatodik, éjszakai imádság, amely már a szúfizmus kezdeteitől fogva helyet kapott a szellemi út vándorainak napi-rendjében, és már a legelső, Abú Sza'íd ibn Abi'l-Khajr (–1049) által alapított szerzetház (*záwija*) szabályzatába is bekerült (lásd Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 243. p.).

3) Fordításunkban az »Allah« (*Alláh*) név helyett célszerűbbnek láttuk az »Isten« szó alkalmazását, ugyanis az »Allah« azt jelenti, hogy »Isten« (akárcsak az

angol *God* vagy a német *Gott*), és Istent az arab keresztények is ilyen módon nevezik meg. Mindazonáltal nem feledkezhetünk meg arról, hogy az »Allah« nemcsak köznévv, hanem egyúttal személynév is, akárcsak a héber JHWH (ellentétben a magyar »Isten« szóval valamint európai megfelelőivel), ráadásul fonetikai alakja fontos szerepet játszik mind a szúfi betűszimbolizmusban, mind pedig az imádság sajátosan szúfi formájában, a *dhikr*-ben.

4) A *taszawwuf* az iszlám legtagabb értelemben vett misztikájának megnevezése, s ilyen módon átfogóbb kategória a szúfizmusnál.

5) »Az átalakult jellem és a megtisztult hit, a nyílt kebel és a sugárzó szív sosem jöhet létre gyakorlatok és spirituális erőfeszítés nélkül« – mondja 'Azíz Naszafi (–1291; idézi Fritz Meier: »The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam«, 157. p.). Másképpen megfogalmazva: azok a tendenciák, amelyek az erkölcsiséget és a vallásosságot azzá teszik, ami, csak a misztikában teljesezhetnek be, s ilyen módon az a vallásnak nem esetleges kiegészítése, hanem szükségképpen, végső konzekvenciája. Lásd ezzel kapcsolat-

ban Buji Ferenc: »Bevezetés. A misztika helye a vallásban, és a tauleri misztika« (in: Johannes Tauler: *A hazatérés útjelzői*, 5–79. p.).

6) A *hissz* a szó legtagabb értelmében vett érzékiséget, illetve az érzéki tapasztalatokhoz való ragaszkodást jelöli. (Titus Burckhardt megjegyzése)

7) A szellem szúfi értelmezésével kapcsolatban lásd a 44. levél I. jegyzetét.

8) A szúfizmusban a szellemi úton való előrehaladást gyakran egyszerűen utazásnak/vándorlásnak (*szulúk*), a szúfit pedig gyakran utazónak/vándornak (*szálik*) nevezik.

9) Az érzékek visszavonása az érzékek tárgyaitól – mint ahogy a *Bhagavad Gítá* fogalmaz (vö. 2:58) – egyetemes tanítása a Spiritualitásnak, s ugyanakkor bármilyen típusú útról is legyen szó (a megismerés, a szeretet vagy a cselekvés ösvényéről), ez a rajta való előrehaladásnak a *fundamentális, megkerülhetetlen előfeltétele*. Nemcsak Keresztes Szent János tanította azt, hogy a spiritualitás hegyének csúcsára vezető útlényege »az érzéki vágyak megszüntetését célzó törekvés, és minél sürgősebben végzi ezt el a lélek, annál hamarabb fog feljutni« (*Keresztes Szent János Művei*, I.

k., 77. p. [A *Kármelhegy útja* I:5]), hanem az övétől igencsak eltérő jellegű spiritualitást képviselő Buddha is így tanított: »A szem az alakokban gyönyörködik, az alakoknak örül, az alakokat élvezzi; a Beérkezett a szemet megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti. A fül a hangokban gyönyörködik, a hangoknak örül, a hangokat élvezzi; a Beérkezett a fület megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti. Az orr az illatokban gyönyörködik, az illatoknak örül, az illatokat élvezzi; a Beérkezett az orrot megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti. A nyelv az ízekben gyönyörködik, az ízeknek örül, az ízeket élvezzi; a Beérkezett a nyelvet megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti. A test a tapintásokban gyönyörködik, a tapintásoknak örül, a tapintásokat élvezzi; a Beérkezett a testet meg-

fékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti. Az ész a gondolatokban gyönyörködik, a gondolatoknak örül, a gondolatokat élvezzi; a Beérkezett az észet megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti« (*Buddha beszédei*, 147. p. [Maddzshima-nikája 75.]).

10) »Ámin.« Akárcsak az Ortodox Egyházban, az »ámen« alak helyett a muszlimok is az »ámin« formát használják.

11) Ramana Maharsi ugyan ezt a gondolatot talán még szemléletesebb formában fogalmazta meg: »A töretlen ›Én-Én‹ [az Abszolútum] végtelen óceán. Az ego, az ›én‹-gondolat [az individuum] csupán buborék ennek az óceánnak a felszínén. Ezt a buborékot hívják *dzsívának*, vagyis individuális léleknek (ar. *nafsz*). A buborék is víz, mert amikor elpukkan, egyszerűen visszaolvad az óceánba. Éppen ezért már buborékként is része az óceánnak« (*Oltalmazó útmutatás*, 183. p.).

HARMADIK LEVÉL*

Arról, hogy miképpen tette próbára az ifjú Al-'Arabí ad-Darqáwít mestere, 'Alí al-Dzsamal, hogy megtörje lelke büszkeségét.

Tudd meg (legyen hozzád Isten kegyes), hogy az első tanítás, amit mesteremtől kaptam (Istennek teljék benne öröme), az volt, hogy fogott két trágyával teli kosarat, és a kezembe nyomta őket, holott tanítványtársaimnak a hátára tette a kosarakat. Lelkemet annyira próbára tette ez a helyzet, annyira nehezen viseltem ezt el, hogy szívem szörnyűségesen összeszorult keblemben – olyan riadalommal töltött el, annyira megviselt az, amit tennem kellett. Nagy zaklatottság vett erőt rajtam, úgyhogy csaknem sírva fakadtam. Istenemre mondom, ami csaknem sírásra készítetett, az megaláztatásom, lealacsonyításom és lealacsonyodásom volt, mivel lelkem nem akart belenyugodni abba, ami vele történt, s nem fogadta el azt. Mindaddig nem is voltam tudatában önérzetességének, önteltségének, lázadozásának és önfejűségének. Addig fogalmam sem volt arról, hogy lelkem alá van-e vetve a büszkeségnek, vagy sem. Azok közül, akik addig tanítottak, senki nem világosított fel erről, még azok sem, akiknek irányítása alatt a Koránt tanulmányoztam – márpedig a Korán tanulmányozásában sokan voltak segítségemre. Miközben a zavarodottság és a zaklatottság erőt vett rajtunk, egyszer csak ott termett előttem egy *saiqh* a hatalmas feltárulkozás és a makulátlan titok emberei közül, és büszkeségem éppúgy lelepleződött előtte, mint zavarodottságom és zaklatottságom. Odalépett hozzám, kivette a kosarakat a kezemből és a hátamra tette őket, mint tanítványtársaimnak, akiknél külsőleg nem látszott semmi, és akik sokkal jobban vi-

selték ezt a helyzetet, mint én. Őket egyáltalán nem zavarta az, amit csinálniuk kellett, nem voltak önteltek és büszkék, s nem lázadoztak ellene. Amikor mesterem a hátamra tette a kosarakat, azt mondta: »Ez volt büszkeséged fokmérője.«¹ Ekkor felnyílt előttem egy ajtó, s azon keresztül feltárult előttem a helyes út. Attól fogva világosan láttam a különbséget a büszkeség emberei és az alázatosság emberei között; a komolyság emberei és a komolytalanság emberei között; a tudás emberei és a tudatlanság emberei között; a hagyomány (*szunna*) emberei és az újítás emberei között; a tudás és tett emberei és a tettek nélküli tudás emberei között. Ezt követően egyetlen hagyománytisztelő (*szunni*) sem volt képes megteveszteni engem az ő hagyományával, egyetlen újító sem az ő újításával, egyetlen imádó sem az ő imádásával, egyetlen aszkéta sem az ő aszkézisével. S mindez azért volt, mert a *saiḳh* hatására (Istennek teljék benne öröme) meg tudtam különböztetni a valódit a hamistól, a komolyat a komolytalantól – fizesse vissza neki ezt Isten jóval, és oltalmazza meg őt a rossztól.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 3. (37–38. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F.

1) Az efféle próbáknak olyan filozófiai iskolákban is megvolt a helye, amelyeknek céljai egyáltalán nem voltak misztikusnak nevezhetők, noha ugyanabba az irányba mutattak, mint a misztikus célok. A sztoikus Zénónt mesztere, Kratész például akképpen

igyekezett kigyógyítani a szégyenkezésből, hogy »egy tál lencsét adott a kezébe, hogy vigye át a Kerameikoszon, vagyis a fazekasok piacán. Látva, hogy szégyenkezik, és próbálja elrejtteni az edényt, ráütött egy bottal, és eltörte. Zénón futásnak eredt, a lencse végigfolyt a lábán, Kratész meg így kiáltott utána: »Mit menekülsz, kis föníciai?! Semmi

ijesztő dolog nem történt veled!«
(*Sztoikus etikai antológia*, 114. p.
– Diogenész Laertiosz: *A híres fi-*

lozófusok élete, VII.3.)

Egy hasonló próba leírása található még a 175. levélben.

NEGYEDIK LEVÉL*

*Az Istenre való emlékezésről, valamint arról, hogy
mennyire hasznos, ha rosszat mondanak
az Isten felé tartó faqírról.*

Tudd meg (legyen hozzád Isten kegyes), hogy amikor a *faqír*¹ a dolgokra való emlékezést felcseréli az Istenre való emlékezéssel (*dhiķr*),² akkor ezáltal megtisztítja szolgaságát, és aki tisztán és zavartalanul szolgálja Istent, az szent (Isten átka sújtsa azt, aki hazudik).³ Emlékezz hát egyedül Istenre, légy egyedül Istené – mert ha Istené vagy, Isten a tiéd lesz, és boldog az, aki Istenhez tartozik, s ilyen módon Istent a magáénak tudhatja. Hogy milyen kiválósággal van felruházva az Istenre való emlékezés, ahhoz legyen elegendő idéznünk Isten következő kijelentését: »Emlékezz Rám, és akkor Én is emlékezni fogok rád« (Korán 2:147). És még itt vannak azok a szavak is, amelyeket a Próféta mondott Urának nevében (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »Aki Hozzám fordul, annak Én vagyok a Társa.«⁴

Mesterem (Istennek teljék benne öröme) egyszer azt mondta nekem: »Mindig örömmel hallom, ha valaki rágalmaz téged.« S ugyanígy, Al-‘Arabí ad-Darqáwí is örömmel hallja, amikor rágalmaznak téged – vagyis örömmel fogadja azt, ami megöli egódat (*nafsz*)⁵ és felserkenti szívedet; míg ennek ellenkezőjét egyáltalán nem szereti: mert csak az ér-

telmét vesztett, elhomályosult lelkiismeretű, meggondolatlan és tudatlan ember fordul érdeklődve afelé, ami felszerkenti az egót és elpusztítja a szívet. Hiszen az embernek csak egy szíve van, s mihelyt az egyik irányba fordul, a másik irányból elfordul – mivelhogy »Isten nem teremtett két szívet az ember kebelébe« (Korán 33:3). És ugyanebben az értelemben mondta a tiszteletreméltó mester, Ibn 'Atá' Alláh urunk is (Istennek teljék benne öröme): »Isten felé fordulni annyit jelent, mint elfordulni a teremtményektől; a teremtmények felé fordulni annyit jelent, mint elfordulni Istentől.«

Egyik testvérünk azt mondta nekem: »Semmi vagyok.« Én erre azt válaszoltam neki: »Ne mondd azt, hogy ›Semmi vagyok‹, sem pedig azt, hogy ›Valami vagyok‹. Ne mondd azt, hogy ›Erre és erre lenne szükségem‹, sem pedig azt, hogy ›Nincsen szükségem semmire‹. Csak annyit mondj: ›Alláh‹ – és csodákat fogsz látni.«

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 4. (38–39. p.) • Titus Burckhardt 2a. (2–3. p.) • Fordította B. F. és M. I.

1) A *faqír* a »szegénység« jelentésű *faqr* szóból származik, és azt jelenti: »szegény« – de elsősorban nem anyagi, hanem lelki értelemben szegény (az arab *faqír* perzsa megfelelője a »koldus« jelentésű *dervis*). A szegénység ezoterikus értelmezése a szúfizmusban szinte maradéktalanul összhangban van a »lelki sze-

génység« eckhartiánus felfogásával (lásd Eckhart mester: *Beszédek*, 53–57. p.), és legtökéletesebb formájában az individuális énségtől való mentességet jelenti – ez ugyanis a birtoklás és a tulajdon minden formájának a gyökere: »Az esetleges lét tökéletessége [ugyanis] önnön eredendő nemlétezéséhez való visszatérésében és saját nemtudása révén megvalósuló tudásában áll [mondja Muhammad ibn Jahjá Láhídzsí (–1516)]. Ez annyit je-

lent, mint felismerni a közvetlen átélés bizonyosságával, hogy a megismerés *summuma* a nemtudás – hiszen csak e kettő között van végtelen aránytalanság. Ez a misztikus állomás az elkápráztatottság, az objektum szubjektumban való elmerülésének állomása. Ebben az állapotban tárul fel annak nemléte, ami *sosem volt*, valamint annak örökléte, ami *sosem volt*, hogy ne lett volna. Ekkorra a misztikust Isten már maradéktalanul magába vontta, olyannyira, hogy saját léte mind belsőleg, mind külsőleg, mind az evilág, mind a túlvilág vonatkozásában megszűnt – vagyis ő maga visszatért eredendő lényegi szegénységébe. Mert ez az igazi szegénység. ... Valójában Isten ismeretére Istenen kívül más nem juthat el, mert az, aki *más* lenne, mint Isten, *nem létezik*. Az isteni út zárandokának végső célja így annak a misztikus állomásnak az elérése, ahol felfedezi, hogy a tettek, a tulajdonságok valamint a dolgok önmagasága kioltódott, s újra magába szívta őket a teopantikus fény sugar, hogy aztán lényegi ürességük tulajdonképpen ténye esszencializálja őket. Mindaddig, amíg a misztikus el nem éri saját *valótlanságát* – ami nem egyéb, mint a teljes újrafelszívódás Is-

tenbe –, nem érheti el az isteni lét által megvalósuló esszencializáció *valóságosságát* sem, amely Istenen keresztül megvalósuló létfölötti létezés. Saját erőfeszítéssel kivívni a *nemlétként való létezés* állapotát éppen annyi, mint elérni az *Isten általi létezés* állapotát. Az abszolút nemlét csak az abszolút létben és az abszolút lét által nyilatkozik meg. ... Ez az Istenbe való felszívódás állapota, ahol a lét visszatér a nemléthez, és a nemlét is visszatér a nemléthez, a Könyv versével összhangban: »Isten azt parancsolja neked, hogy azt, amit megőrzésre kaptál, add vissza annak, akihez tartozik« (Korán 4:61)« (Henry Corbin: *The Man of Light*, 117k. p.).

2) A *dhikr* (»emlékezés«, »emlékezetben tartás«, »említés«) az imádság sajátos formája, amelyben a figyelem Istenre rögzítését egy rövid – gyakran csak egyetlen szóból álló – formula segíti, s ilyen módon Isten hosszú ideig folyamatosan emlékezetben tartható. Keresztény megfelelője az ortodox hészükhazmus/iszichazmus Jézus-imája; hindu megfelelője a *dzsapa* vagy *náma-dzsapa*, zen-buddhista megfelelője a *nembucu*.

3) Az ember szolgáló-állapota mindaddig szennyezett, amíg

olyan tettek és attitűdök keverednek bele, amelyek ellentmondanak annak az alapviszonynak, amely szerint az ember Isten szolgálója. A szennyezett szolgáló állapotában az ember ugyanis nem, vagy nemcsak Istennek a szolgálója, hanem másvalaminek is (például érzelmeinek, vágyainak, kapcsolatainak, különféle dolgoknak stb.), különösen pedig egójának, amelyet a szűfizmusban valóságos *ellenistenségnek* tekintenek: »Mindaddig, amíg saját léted fennmarad [mondja 'Azíz Naszafí], két lét lesz: saját léted, és Istené. Isten léte azonban nem szenvedheti a versengést, és nem is versenytárs. ... Ezért ha mostanáig nem ismerted fel a Hitvallás [»Nincs isten Istenen kívül«] értelmét, ha ostobaságban, tévképzetek közepette, politeizmusban és pluralizmusban éltél, abban a hitben, hogy birtokában vagy saját lényegednek, tulajdonságaidnak, saját létednek és életednek, és ha politeizmusod ellenére úgy gondoltál magadra, mint aki hisz az Isteni Egységben, akkor most jött el az ideje annak, hogy megszabadítsd magad a téves elgondolásoktól és a balgaságtól, s hogy lerázd magadról a politeizmust és a pluralizmust, és helyesen értelmezd a Hitvallást. »Nincs isten Istenen

kívül« – ez annyit jelent, hogy »Nincs lét Istenen kívül« (Fritz Meier: »The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam«, 156., 175. p.).

4) *Hadisz qudszí* (»szent kijelentés«). A *hadisz* a Próféta-nak tulajdonított, Koránon kívüli kijelentések megnevezése, míg a *hadisz qudszí* csoportjába azok a kijelentések tartoznak, amelyeket a Próféta – vagy Isten valamelyik másik barátja – Isten nevében mondott, vagyis amelyekben Maga Isten beszél egyes szám első személyben. A *hadisz*-irodalommal kapcsolatban lásd Goldziher Ignác alapvető munkáját: *A hadisz kialakulása* (in: *Az iszlám kultúrája*, I. k., 181–591).

5) A *nafsz* a szívvel (*qalb*) szemben az egocentrikus, szenvedélyektől mozgatott lélek. Birtokos névmással együtt jelentése: »magam«, »magad«, »maga«. A *nafsz* mint szenvedélyektől átitott lélek s mint az ego (szkt. *ahamkára*) székhelye, szemben áll a szívvel, amennyiben ez utóbbi a *rúh*, a Szellem »szerve«. A szív egy homokóra nyakához hasonlítható, vagy egy olyan földszoroshoz (*barzakh*), amely két óceánt: egy sós és egy édes óceánt köt össze egymással (vö. Korán 55:19, 23:102), amelyek közül az egyik az időbeli tapasztá-

lás birodalmát, míg másik a tiszta kontempláció birodalmát jelképezi. Azt is mondják még, hogy a szív az, ami fölött atyja, a Szellem, valamint anyja, az indulatos lélek perlekedik. Ha az

anya kerekedik felül, akkor a szív megkeményedik; ha az atya győzedelmeskedik, akkor a szív hozzá hasonlóan ragyogóvá válik. (Titus Burckhardt megjegyzése)

ÖTÖDIK LEVÉL *

Arról, hogy a lélek meggyógyításának egyetlen módja a lélekből való gyógyulás.

Egyszer azt kérdezte tőlem valaki: »Hogyan gyógyíthatja meg lelkét az ember?« Azt feleltem neki: »Feledkezz meg róla, ne gondolj rá, mert aki nem feledkezik meg lelkéről,¹ nem emlékezik Istenre.«²

Nehogy azt hidd, hogy a világ léte az, ami Urunkat elfeledteti velünk! Ami miatt megfeledkezünk Róla, az saját magunk léte.³ Ami elfátyolozza Őt előlünk, az egyáltalán nem a világgal való kapcsolatunk, hanem kizárólag az, hogy lekötnek bennünket a vágyaink. Ha képesek lennénk megfeledkezni saját létünkről, rátalálhatnánk Arra, Aki létünk forrása, s ugyanakkor ráébredhetnénk arra, hogy egyáltalán nem is létezőnk. Hogyan is veszíthetné el az ember világ-tudatát ego-tudatának elvesztése nélkül?! Nem, ilyen soha nem fordulhat elő.⁴

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 5. (39–40. p.) • Titus Burckhardt 2b. (3. p.) • Fordította B. F. és M. I.

1) Vagy másképpen: »... aki nem feledkezik meg magáról...«

2) Vö. Krisztus kijelentésével (Lukács evangéliuma 17:33): »Aki folyvást azon fáradozik, hogy lelkét/önmagát (gör. *pszüikhé* / héb. *nefes* / ar. *nafsz*) megmentse, az elveszíti, aki ellenben elveszíti, az megmenti.«

3) Vagyis lelkünk léte.

4) Ez nem kevesebbet jelent, mint azt, hogy a világ-tudat for-

rása az ego-tudat, és ha nincs ego-tudat, nincs világ-tudat sem – e kettő ugyanis korrelatív módon feltételezi egymást; ha pedig ezt az episztemológiai nyelvezetet ontológiai nyelvezetre fordítjuk, akkor azt mondhatjuk: a világ forrása az ego, és az ego megszűnésével megszűnik a világ is mint világ, hiszen – mint ahogyan Ramana Maharsi fogalmazott – »az, aki látja Önmagát [Istent], a világ felé fordulva is csak Önmagát [Istent] látja« (*Day by Day with Bhagavan*, 266. p.).

HATODIK LEVÉL*

Az őszinteségről, valamint arról, hogy a teremtményektől elfordulni annyi, mint odafordulni Teremtőjükhez.

Nem kétséges, hogy míg a koldulás és a toldott-foldott köpönyeg viselete az egyik léleknek nehezebbre esik, addig a másiknak semmi nehézséget nem okoz. Aki szívesen veszi az efféle dolgokat, annak kerülnie kell őket, míg akinek nehezebbre esnek, annak törekednie kell rájuk. Nem a könnyebbik irányába kell fordulnia, mert az őszinteség (*ikhlász*) abban rejlik, ami nehéz – márpedig amire neki szüksége van, az az

őszinteség. Nem szabad abba az irányba fordulnia, ahol kevesebb őszinteséget talál, mint más irányokban; abba az irányba kell fordulnia, amelyben több őszinteséget talál.¹ Mindaddig így kell tennie, amíg csak úgy nem találja, hogy a nehéz és a könnyű, a dicséret és a korholás ugyanolyanná nem válik számára. Akkor aztán bármilyen irányba is forduljon, mindenfelé az őszinteség fogja jellemezni. És, Istenemre mondom, aki szabad, az szent.²

Hogy a *faqír* mindentől elszakadva ne legyen Isten jelenlétében, az nem képzelhető el;³ ilyen nem fordulhat elő, mert aki spirituális törekvése (*himma*)⁴ révén a teremtett dolgok fölé emelkedik, az szükségképpen eléri a teremtett dolgok Alkotóját, és elérni Őt annyi, mint megismerni Őt.⁵ Ezért hát bármi is legyen az, bátran hagyj el mindent, amire jelenleg támaszkodsz, s bizalmadat ne beléjük vessed.

*Elpusztul az, ki megelégszik Helyetted bármi mással,
S aki az után nyúl, mi távol van Tőled, elveszett.
Bármi is legyen az, amit elhagysz, pótolni tudod mással,
De nincs olyan, mi Istent pótolhatná, ha Őt hagyod el.⁶*

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 6. (40–41. p.) • Titus Burckhardt 3a. (3. p.) • Részlet • Fordította B. F. és M. I.

1) Az őszinteséggel kapcsolatban lásd a Bevezetést.

2) A Könyv vallásainak (judaismus, kereszténység, iszlám) képviselői közül aligha volt Saikh ad-Darqáwín kívül más,

aki ennyire egyértelműen kimondta volna, hogy szabadnak lenni annyi mint szentnek lenni. Darqáwí felfogásában a szabad ember az, aki nincs alávetve a külső tényezőknek, vagyis akit nem képesek mozgatni a teremtett világból érkező hatások. Szabadság és szentség egyenértékűsége és felcserélhetősége ab-

ból következik, hogy aki kivonta magát mindannak a fennhatósága alól, ami nem Isten, az maradéktalanul Isten fennhatósága alá kerül. A szabadság tehát – ha szabad így fogalmaznunk – negatív oldala ugyanannak, aminek pozitív oldala a szentség.

3) Vagyis nincs *faná baqá* nélkül, nincs megsemmisülés megmaradás nélkül. – Hallatlanul lényeges spirituális axióma. Ennek az igazságnak a figyelmen kívül hagyása vezette a középkori keresztény szerzőket – közülük a legkiválóbbakat is, mint például Jan van Ruusbroec-ot, Heinrich Susót vagy a *Theologia Deutsch* ismeretlen szerzőjét – arra a gondolatra, hogy noha egyesek, egészen pontosan az úgynevezett *Szabad szellem testvérei* elszakadnak a világtól és fölébe emelkednek a teremtményeknek, mégsem érik el Istent, hanem valamiféle köztes állapotban maradnak, távol a világtól, de távol Istentől is (vö. ezzel kapcsolatban különösen Jan van Ruusbroec: *A lelki menyegző*, 136kk. p.). Ilyen lehetőség csak azokon az utakon merülhet fel,

amelyekben a gondolati mozgás koncentratív-meditatív megfékezése nagyobb szerepet kap, s amelyek inkább az akarat autonóm uralmi pozíciójának fontosságára, mint az isteni kegyelem hatására építenek. Ilyen például a klasszikus jóga.

4) A *himma* a spirituális akarat, vagyis az az elhatározás, amely felülkerekedik a világi szenvedélyeken. (Titus Burckhardt megjegyzése) A *himmával* kapcsolatban részletesebben lásd a Bevezetést.

5) »Megismerni annyi mint látni; látni annyi mint elérni; elérni annyi mint ízlelni; ízlelni annyi mint lenni; lenni annyi mint nem lenni; nem lenni annyi mint lenni« – mint ahogy Nadzsm al-Dín Dája Rází (–1256) mondja e hallatlanul mély értelmű gondolatsorában (Najm al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, 147. p.).

6) Feltehetőleg Saikh ad-Darqáwí verse. Az általános arab-perzsa szokásnak megfelelően rendszerint a szúfí írók is verses betétekkel emelték prózájuk színvonalát.

HETEDIK LEVÉL*

A tökéletességről, ami abban áll, hogy a faqír elől sem a teremtmények nem rejtik el a Teremtőt, sem a Teremtő nem rejti el a teremtményeket.

Tudd meg (legyen hozzád Isten kegyes), hogy egy alkalommal Istenben való testvéremmel, az istenfélő és nemes Haszaní Abu'l-'Abbász Ahmad at-Táhirral (legyen hozzád Isten kegyes) éppen a Qarawijjin-mecsetben voltunk (őrizze meg Isten).¹ Mindketten mélyen belemerültünk a kontemplációba, amikor társam váratlanul hagyta, hogy a szétszórtság – vagy inkább mondjuk azt, hogy a gyengeség – erőt vegyen rajta, olyannyira, hogy fecsegni kezdett, akárcsak egy közönséges ember. Hirtelen szigorúan és mérgesen rászóltam: »Ha győzni akarsz, támadd meg és zavard el!«

Amikor egyik testvérem elmondta nekem, hogy minden ok nélkül, egyszerűen csak hiúságból és igazságtalanságból megütött egy zsidót, én azt mondtam neki: »Ne üsd te se a zsidókat, se a keresztényeket, se a muszlimokat, hanem egyes-egyedül csak saját lelkedet (*nafsz*), s ne hagyj fel ütlegetésével mindaddig, míg csak utolsót nem lehel. *Ez az*, ami-re szükséged van.«

Testvéreim, ti is maradéktalanul és késlekedés nélkül vessétek magatoktól messze az üres fecseget, mert ez a legnagyobb kísértések egyike, és sem szellemi állomásotokkal nem fér össze, sem állapototokkal nincsen összhangban.² Az emberekről pedig csak jót mondjatok, a Próféta ugyanis azt mondja (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »Aki nem hálás az embereknek, nem hálás Istennek.« Ráadásul, mint ahogy már mondtuk, aki nem figyel oda az emberekre, vagyis aki nincsen tekintettel rájuk, az Istent sem szemlélhe-

ti tökéletes módon (de Isten jobban tudja). Mert tökéletesnek csak az mondható, aki elől a teremtmény nem rejti el a Teremtőt, sem a Teremtő a teremtményt; aki elől a megkülönböztető tudatosság (*farq*) nem rejti el az egyesítő tudatosságot (*dzsam'*), sem az egyesítő tudatosság a megkülönböztető tudatosságot;³ aki elől a következmény nem rejti el az okot, sem az ok a következményt; aki elől a vallási törvény (*sarí'a*) nem rejti el a spirituális igazságot (*haqíqa*),⁴ sem a spirituális igazság a vallási törvényt; aki elől az előrehaladás lépései (*szulúk*) nem rejtik el a benső vonzalmat (*dzsadhb*), sem a benső vonzalom az előrehaladás lépéseit, és így tovább. Ő az, aki elérte a célt; ő a tökéletes, a gnosztikus⁵ – míg az ő ellentéte az, akit elveszettnek lehet tekinteni. Nem Isten bolondjáról (*madzsdhúb*) beszélünk, akit Isten megfosztott érzékei használatától – mert ő aztán egyáltalán nincs elveszve.⁶

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 7. (42–43. p.) ♦ Titus Burckhardt 3b. (3–4. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Fez legrégebbi, 859-ben alapított mecsete, mely hosszú ideje egyetemenként (*madrasza*) is működik.

2) Az »állomás« (*maqám*; plur. *maqámát*) és az »állapot« (*hál*; plur. *ahwál*) a szúfizmus két fontos fogalma. Az állomás a szellemi út során kivívott és birtokolt spirituális fokozat, míg az álla-

pot elővételezett, futó felvillanása azoknak a belső állapotoknak, amelyek egy-egy spirituális fokozathoz tartoznak. Dzsálál al-Dín Rúmí a kettő közötti különbséget a maga költői nyelvezetével a következőképpen fogalmazta meg: »A *hál* olyan, mint a szépséges menyasszony fátylának föllebbentése, míg a *maqám* az, amikor [a király] kettesben van a menyasszonyával« (idézi Anne-marie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 99. p. [Math-

nawí-i ma'nawí 1:1453)).

3) A megkülönböztető tudatosság (*farq*) a világ megismerése, míg az egyesítő tudatosság (*dzsam'*) Isten megismerése. A tudatosság e két változata pontosan megfelel az eckhartianus esti és reggeli megismerésnek: »Amennyiben az ember saját magában a teremtményt ismeri meg, az az »esti ismeret«, s ebben a teremtmények a sokféleség és a különbözőség képében látszanak. Ha azonban Istenben ismerjük meg a teremtményeket, akkor az a »reggeli ismeret«, s ekkor a teremtményeket minden különbözőség nélkül látjuk, minden képtől mentesen, minden hasonlóságtól lecsupaszítottnak, az Egyben, amely maga Isten (Eckhart mester: *Útmutató beszédek*, 120. p. [A nemes emberről]).

4) A tágabb értelemben vett szúfí ösvény három lépcsője a *sarí'a*, *taríqa* és a *haqíqa* – vagyis a minden muszlimra egyaránt vonatkozó vallási *Törvény*, az ebből az alappozícióból kiinduló, de csak kevesek számára járható spirituális *Ösvény*, és a szellemi ösvény végigjárásával elérhető – s ilyen módon még kevesebb ember számára hozzáférhető – végső *Valóság* triász. Mahmúd as-Sabisztarí a héj és a mag megkü-

lönbötetésének szimbolizmusát felhasználva azt mondja, hogy »ha a *sarí'a* a héj, akkor a *haqíqa* a mag, a *taríqa* pedig az, ami összeköti őket« (Shabistari: *The Secret Garden*, 47. p.).

5) A gnosztikus ('*árif*, »megismerő«) az, aki a legfontosabb vallási és metafizikai igazságokat, illetve Magát az Igazságot/Valóságot tapasztalatilag és közvetlenül megismerte, vagyis aki a hitben rejlő potencialitást tudássá aktualizálta. Természetesen a »gnosztikus« kifejezésnek semmi köze a történelmi gnoszticizmushoz mint eszme- és valástörténeti jelenséghez, amelyben ugyan megjelent a hitnek és a megismerésnek egyfajta hierarchikus szemlélete, de amelyben a végső valóságokra irányuló gnózis csak fölöttébb szennyezett – ráadásul többnyire *kozmo*gnóziként – valósult meg (a gnoszticizmus adekvát kritikáját meglepő módon egy nem-keresztény gnosztikus szerzőnek, Plótinosz-nak köszönhetjük; vö. *Istenről és a hozzá vezető utakról*, 85–116. p. [Enneász 2:9]). A kereszténység igazi gnózisa – *teognó*zisa! – a misztika.

6) Ő az az ember, akit az isteni vonzerő (*dzsadh*) megragadott, ő az a szellemi ember, akinek szelleme folyamatosan távol

van az érzékek és az ész síkjától, s ilyen módon bolondnak vagy alvajárónak látszik. (Titus Burckhardt megjegyzése) 202. levelében Saikh ad-Darqáwí részlete-

sen beszámol azokról a nevezetesebb szúfikról, akikkel élete során – különösen fiatalsága alatt – találkozott, s akiknek döntő többsége ilyen *madzsdhúb* volt.

NYOLCADIK LEVÉL *

Arról, hogy aki az ellene irányuló gyalázkodásokkal szemben nem védi magát, annak Maga Isten kel védelmére.

Bárki is tanúsítana ellenséges magatartást veletek szemben, legyen az közületek¹ való vagy másvalaki, ne magatokkal törődjete, hanem azzal, hogy megfeleljete Uratok akaratának; ha nem kelte saját magatok védelmére, Isten fog védelmetekre kelni és Ő fogja gondját viselni ügyetekek; ám ha megvédete magatokat és saját kezetebe veszete ügyeteke, rátok fogja hagyni, hogy boldoguljate, ti pedig erőtlenek fogtok bizonyulni, mert Isten az, »Akienek mindenek fölött hatalma van«.

A tiszteletreméltó mester, Isten barátja,² Qászim al-Khaszaszí urunk³ mondotta (Istennek teljék benne öröme): »Ne foglalkozz azzal, aki megrágalmaz: foglalkozz inkább Istennel; ő majd tisztázni fog a rágalom alól, mert Ő az, aki ellened tüzelte a rágalmazót, hogy próbára tegye őszinteségedet;^{4/5} de ebben a dologban nagyon sokan hibáznak.« Ha figyelmet szentelsz annak, aki megrágalmaz, a rágalmazás tovább fog folytatódni, s vele együtt a te bűnöd is.⁶ Ha viszont visszafordulnál Isten felé, akkor Ő elfordítaná tőled

rágalmazódat, s ő többé nem ártaná bele magát a te dolgaid-
ba.⁷

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 8. (43. p.) • Titus Burckhardt
5b. (4–5. p.) • Fordította B. F. és
M. I.

1) Vagyis szúfi.

2) *Walí* – szó szerint »barát«,
vagy gyakrabban alkalmazott
fordítása szerint »szent«. Értelmi
jelentése azonban »Isten barát-
ja«, pontosan abban az értelemben,
ahogy a középkori Isten Bará-
tái (*Gottesfreunde*) is használ-
ták ezt a kifejezést.

3) XVI–XVII. századi észak-
afrikai sádhilí szúfi.

4) Ha igaz az – mint ahogy a
keleti kereszténység aszketikus
hagyománya tartja –, hogy az ör-
dög csak a legkiválóbbakkal száll
harcba, míg a többieket saját
szenvedélyeikre bízva, akkor nem
kevésbé igaz az is, hogy minél
magasabbra jut az ember, annál
inkább Isten – és nem az ördög –
kezeit látja mindazokban a ténye-
zőkben, amelyek előrehaladásá-
ban akadályozzák.

5) Az »őszinteség« (*ikhlász*) a

szúfizmusban – a szó hétközna-
pi értelmétől eltérően, vagy in-
kább hétköznapi értelmének pe-
rifériájához kapcsolódva – egy-
fajta egy-ügyűséget takar, vagyis
azt az állapotot, amikor az em-
ber fenntartások és oldalpillan-
tások nélkül szenteli magát e-
gyetlen ügynek, tudniillik Isten
ügyének: »Az együgyűség való-
jában a legbensejében Isten felé
fordult akarat – mondja Gui-
llaume de St. Thierry –, ami csak
egyet vár, és égő lelkesedéssel
csak ezt az egyet keresi« (idézi
Corona Bamberg: *Az emberség
ára*, 97. p.; a témával kapcsolat-
ban lásd az egész fejezetet Bam-
berg könyvében: »Az együgyű
ember«, 95–110. p.).

6) Ez a bűn nem más, mint
hogy az illető a rágalmazás hatá-
sára elfordul Istentől, s ahelyett,
hogy Isten nyomná rá a lelkére
pecsétjét, a rágalmazó fogja azt
megtenni.

7) Ez az utolsó mondat hiány-
zik Burckhardt fordításából.

KILENCEDIK LEVÉL*

Arról, hogy a szív csak a lélek halála árán nyerhet életet.

Minden jónak gyökere a szív megszabadítása a világ szeretetétől, mint ahogy minden rossznak gyökere a szív megtöltése a világ szeretetével.

Egyszer azt mondtuk egyik testvérünknek: Mennyire kiábrándító, mennyire elkedvetlenítő, amikor meglátod lelked formáját,¹ és észreveszed, hogy még mindig telve van [e világ dolgaival], s hogy ezek nyomai még mindig nem tűntek el belőle. Lelkedet mindig azzal kell megterhelned, amit nehezen visel, míg csak meg nem sikerül ölnöd ilyen módon, mivel a szív élete a lélek halálától függ, mint ahogy a mesterek egyike mondotta: »A szív életének előfeltétele a lélek halála.«

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 9. (44. p.) • Részlet • Fordította B. F.

1) A »lélek formája« annak je-

le, hogy a lélek még él, létezik. A lélek formájával kapcsolatban lásd még a 11. levél első bekezdését, valamint 2. jegyzetét.

TIZENEGYEDIK LEVÉL*

Arról, hogy az ember egyetlen ellensége saját lelke, és annak legyőzésével minden ellenségét legyőzte; továbbá hogy az ember útja Istenhez lelkének halálán keresztül vezet.

Ahogy a szúfik mondják (Istennek teljék bennük öröme): Istenhez egyedül csak a lélek halálának kapuján keresztül le-

het eljutni.¹ Mármost azt láthatjuk, hogy a *faqír* mindaddig nem képes megölni lelkét, amíg nem látja annak formáját (bár Isten jobban tudja); lelkének formáját pedig csak akkor fogja látni, ha előbb elkülönítette magát a világtól, társaitól, szeretteitől és szokásaitól.²

Egyszer azt mondta nekem egy *faqír*: »Feleségem fölém kerekedett.« Én azt válaszoltam neki: »Nem ő, hanem a saját lelked az, ami föléd kerekedett – hiszen lelkünkön kívül más ellenségünk nincsen. Ha legyőznéd lelkedet, akkor hiába dacolnának veled a teremtett lények: mindegyiket le tudnád győzni, s ez a te esetedben a feleségedre is vonatkozik. Csupán a lelkünk az, ami fölébünk kerekedik, egyedül ez az, ami ellenségként fordul velünk szembe.³ Ha végezni tudnánk saját lelkünkkel, vele együtt egy csapásra végeznénk összes zsarnokunkkal is. Isten átka sújtsa azt, aki hazudik!

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 11. (46. p.) • Titus Burckhardt 4. (4. p.) • Részlet • Fordította B. F. és M. I.

1) Lásd ezzel kapcsolatban Ananda K. Coomaraswamy kiváló könyvecskéjét a spirituális önfel-számolásról: *Âkimcañña: Önmegsemmisítés.*

2) Ugyanis azzal párhuzamosan, hogy elkülöníti magát a világtól, elkülöníti magát lelkétől

is (ami bizonyos értelemben a világgal marad), vagyis ekkor fedezi fel a különbséget lelke és önmaga között, és ekkor nyílik rálátása lelkére – márpedig éppen ez a benső distanciálódás az előfeltétele annak, hogy támadásait közvetlenül a lelke ellen irányíthassa.

3) Ez és az előző mondat hiányzik Burckhardt fordításából.

TIZENHARMADIK LEVÉL *

*Arról, hogy mindaz, ami megtalálható
a világmindenségben, megtalálható a lélekben is.*

Hogy mi rejlik a lélekben, az felmérhetetlen: valójában a lélek maga a mindenség, hiszen a lélek a világmindenség mása. Mindaz, ami fellelhető a világmindenségben, fellelhető a lélekben is; hasonlóképpen, mindaz, ami a lélekben van, megvan a mindenségben is. Ebből pedig az következik, hogy aki fölébe kerekedett lelkének, az szükségképpen fölébe kerekedett a mindenségnek is; és akit lelke leigázott, azt szükségképpen leigázta a mindenség is.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma- | hardt 5a. (4. p.) ♦ Részlet ♦ For-
na 13. (47–48. p.) ♦ Titus Burck- | dította B. F. és M. I.

TIZENNEGYEDIK LEVÉL *

*A lélek és a szív kibékíthetetlen ellentétéről, valamint arról a
csodás hatásról, amely a lélek megölésének eredménye;
a kegyelemről; továbbá a mester megtalálásának nehézségeiről
és a spirituális vezetés tudományáról; végül a lélek kialakításáról
s arról, hogy ez leggyorsabban az Istenre való emlékezés,
a dhikr által vihető végbe.*

A régi idők *faqírr*jai (Istennek teljék bennük öröme) egyedül azt keresték, ami elpusztítja lelküket (*nafsz*) és életre kelti

szívüket (*qalb*) – míg mi ennek épp az ellenkezőjét tesszük: mi azt keressük, ami elpusztítja szívünket és életre kelti lelkünket. Ők csak arra törekedtek, hogy szabaddá váljanak szenvedélyeiktől és letaszítsák trónjáról egójukat; amire azonban mi törekszünk, az érzéki vágyaink kielégítése és egónk megdicsőítése, s így hátunkkal az ajtónak, arcunkkal pedig a falnak fordulunk.¹ Csak azért mondom ezt neked, mert én tapasztalatot szereztem arról, miképpen halmozza el kegyeivel Isten azt, aki megöli lelkét és életre kelti szívét. A legtöbb ember nyilvánvalóan beéri a kevesebbrel – de csak az ostoba elégszik meg azzal, hogy nem éri el utazása vég-célját. Feltettem magamnak a kérdést, hogy szenvedélyeinken és énközpontúságunkon kívül van-e még valami, ami megfoszt bennünket az isteni ajándékoktól, és, Istenemre mondom, találtam még egy harmadik akadályt is, s ez a spirituális vágyakozás hiánya.² Mert érzékfölötti megnyilatkozásban (*ma'ná*) rendszerint csak annak van része, akinek szívét intenzív vágyakozás járja át, és aki szíve mélyéről vágyik Ura Lényegének szemlélésére. Az ilyen ember mindaddig bőségesen el lesz látva az Isteni Lényeg megnyilatkozásaival, míg csak ki nem alszik ebben a Lényegben, s így meg nem szabadul attól az illúziótól, hogy Rajta kívül bármiféle valóság is létezik – mert hiszen efelé vezet az Isteni Lényeg azokat, akik szemüket folytonosan Rajta tartják.³ Aki ezzel szemben kizárólag teoretikus tudásra vagy éppen vallásos cselekvésre törekszik, annak nem lesz része szellemi megnyilatkozásokban; ő ugyanis, még ha része is lenne ilyenekben, nem örvendezne nekik, mivel az ő törekvése (*himma*) nem az Isteni Lényegre, hanem valami másra irányul – márpedig a magasztos Isten mindenkit törekvéseinek mértéke szerint részesít kegyeiben. Magától értetődően mindenki részesedik a Szellemben (*ma'ná*), mint ahogy a hullámok is

részei az Óceánnak, ám az emberek döntő többségét az ér-
zéki tapasztalat nyűgözi le; ez az, ami szívüket és tagjaikat
megragadja, és ami nem engedi, hogy megnyíljanak a Szel-
lemnek; mert az érzékiség a szellemiség ellentéte, és az el-
lentétek nem találkoznak.

Mindezen felül pedig mi úgy látjuk, hogy a szellemi célt
sem sok, sem kevés munkával nem lehet elérni – hanem
egyedül csak Isten kegyelmével.⁴ Mint ahogy Isten barátja,
Ibn 'Atá' Alláh mondja *Hikam*-jában: »Ha csak azt követően
volnál képes elérni Őt, hogy hibáidat felszámoltad és összes
igényedről lemondtál, akkor sosem érnéd el. Ellenben ami-
kor Ő úgy dönt, hogy visszavezet téged Önmagához, akkor
sajátosságaidat az Ő sajátosságaival, tulajdonságaidat pedig
az Ő tulajdonságaival takarja be, és így nem az által vezet
vissza téged Magához, ami tőled megy Hozzá, hanem az ál-
tal, ami Tőle jön hozzád.«⁵

Az isteni jóság, kegyesség és nagylelkűség egyik gyümöl-
cse, ha az ember megtalálja mesterét, aki képes őt spirituális
vezetésben részesíteni; isteni kegyelem nélkül senki nem
tudná megtalálni vagy felismerni őt, hiszen, mint ahogy Is-
ten barátja, Abu'l-'Abbász al-Murszí mondta (Istennek tel-
jék benne öröme): »Nehezebb felismerni egy szentet, mint
felismerni Istent.« Továbbá Ibn 'Atá' Alláh *Hikam*-jában az
áll: »Magasztaltassék az, Aki csak azért ismerteti meg szent-
jeit az emberekkel, hogy Magát megismertesse velük, és Aki
hozzájuk vezet azokat, akiket Magához akar vezetni.« Nem
kétséges, hogy az ég és a föld lakóinak Ura, a mi mesterünk,
Isten hírnöke⁶ (áldja meg őt Isten és adjon neki békét) épp-
oly szembetűnő volt, akárcsak egy lobogóra festett Nap, en-
nek ellenére mégsem ismerte fel mindenki, hanem csak né-
hányan. Isten elfátyolozta őt mások elől, mint ahogyan elfá-
tyolozta a prófétákat is (béke velük) az egyes emberek elől, s

mint ahogyan elfátyolozza barátait is kortársaik elől – olyanynira, hogy rágalmakkal illetik őket s nem hisznek nekik. Isten Könyve a bizonyíték erre:⁷ »Látni fogod, amint pillantásukat feléd irányozzák – és mégsem látnak« (Korán 7:197); továbbá: »Azt mondják: Miféle hírnök ez, hogy táplálékon él és a piacokat járja?« (Korán 25:7) – és így tovább, mint ahogy az összes hasonló példából látható. Isten Könyvének kétharmada, vagy talán még annál is nagyobb része arról szól, hogy a prófétákat (béke velük) koruk emberei rendszeresen megrágalmazták. Azok között, akik nem ismerték fel Isten hírnökét (áldja meg őt Isten és adjon neki békét), ott volt Abú Dzshahl (Isten átka sújtsa); ő a Hírnökben egyszerűen csak azt az árvát látta, akit Abú Tálíb örökbe fogadott. Ugyanez vonatkozik a spirituális mesterekre is, akik egyszerre eksztatikusok (*madzsdhúb*) és metodikusok (*szálik*), akik egyidejűleg mámorosak és józanok, összekapcsolva ezeket a tulajdonságokat. Őket csak kevesen fogják felfedezni.

Mármost ha az ember megtalálja mesterét, s ő kézbe veszi őt, akkor hol úgy látja, hogy tanítványa szellemét a bőjtölés fogja szabaddá tenni, s így bőjtre fogja, hol meg úgy, hogy az evés, s így kiadós táplálkozásra ösztönzi; hol azt látja, hogy a külső tevékenység fokozásával érheti el a megszabadulást, hol meg úgy, hogy tevékenységének visszafogásával; hol az alvás, hol meg a virrasztás által; hol az emberek kerülése, hol meg a közöttük való elvegyülés által. Mert előfordulhat, hogy a tanítvány belső fénye túlzottan felerősödik, úgyhogy a mesternek attól kell tartania, hogy elveszíti az eszét – mint ahogy a múltban is és napjainkban is számos tanítvánnyal megesett; a mester emiatt aztán időnként felfüggeszti tanítványa visszavonultságát, és arra utasítja, hogy vegyüljön el az emberek között – ilyen módon ugyanis spiri-

tuális feszültsége csillapodni fog, és nem fogja fenyegetni a megtébolyodás veszélye; ha viszont a belső fény túl gyengévé válik, a mester visszaküldi őt az elvonultságba, hogy fénye erőre kapjon; és így tovább. A végeredmény azonban Isten kezében van.⁸ A szellemi vezetés tudománya alighanem már réges-régen kiveszett volna, ha nem lennének olyan emberek, akiknek szívét heves vágy ösztökéli a spirituális ösvény bejárására; de az Isteni Bölcsesség sosem apad ki.⁹

Mi úgy látjuk, hogy a szellemi utat (*tariqa*) az Isteni Erő és Hatalom szükségképpen fenntartja, hiszen az a mesterek láncolatán keresztül egészen Isten hírnökéig megy vissza (áldja meg őt Isten és adjon neki békét),¹⁰ aki viszont Gábrriel urunktól kapta (béke vele), ő pedig a hatalmas és fenséges Istentől tett rá szert. Aki felhatalmazást kap arra, hogy másokat Istenhez vezessen, az Istennek és az Ő hírnökének a felhatalmazása által teszi ezt (áldja meg őt Isten és adjon neki békét), valamint a mesterek felhatalmazása által (Istennek teljék bennük öröme). Mint ahogy Isten barátja, al-Murszí mondotta (Istennek teljék benne öröme): »Egyetlen mester sem leplezi le magát a tanítványok előtt, hacsak nem indítják őt erre inspirációk (*wáridát*) és nem kapja meg Istennek és az Ő hírnökének a felhatalmazását.« Az ehhez a felhatalmazáshoz kapcsolódó áldás (*baraqa*) és az ebben az áldásban rejtőző titok az, ami életben tartja a mi ügyünket és oltalmazza azok állapotát, akik kitartanak mellette; de Isten jobban tudja.

Ami pedig a szív odakapcsolódását illeti a mi Urunk Lényegének látásához, azt senki birtokba nem veheti mindaddig, amíg lelke ki nem aludt, el nem pusztult, el nem enyészett, el nem vészett és meg nem semmisült. Isten barátja, Abu'l-Mawáhib at-Túniszí szerint (Istennek teljék benne öröme) »a kialvás (*faná*) nem más, mint kitörlés, eltűnés, el-

távozás magadtól, megszűnés»; Isten barátja, Abú Madján¹¹ szerint pedig (Istennek teljék benne öröme) »aki nem hal meg, nem láthatja meg Istent.« Az Ösvény összes mestere megerősítette ezt. És óvakodj, hangsúlyozom, óvakodj attól a gondolattól, hogy Istent a megfogható vagy a megfoghatatlan¹² dolgok fátyolozzák el előlünk; Istenemre mondom: nem! Egyedül az *illúzió (wahm)* az, ami elfátyolozza Őt előlünk; márpedig az illúzió – semmi. Ibn ‘Atá’ Alláh mondja *Hikam*jában: »Istent nem valami Tőle különálló valóság fátyolozza el előlünk, hiszen Rajta kívül nincs más valóság; ami elfátyolozza Őt előlünk, az csupán az a hamis meggyőződésünk, hogy Rajta kívül lehet még más valóság is.«¹³

Megfigyelhetjük (de Isten jobban tudja), hogy ez a kialakítás a lehető legrövidebb idő alatt egy bizonyos módszer, nevezetesen a Magasztos Nevének – *Alláh* – segítségül hívása révén érhető el (ha Isten is úgy akarja). Ezt a módszert a tiszteletreméltó mester és Isten barátja, Abu’l-Haszan as-Sádhilí munkájából ismerem (Istennek teljék benne öröme).¹⁴ De bizonyos könyvek is említik, amelyek egyik Baní Zarwál-i tanult testvérünk tulajdonában vannak; és úgyszintén megkaptam ezt a módszert nemes szellemi mesteremtől, Abu’l Haszan ‘Alítól is (Istennek teljék benne öröme) némileg eltérő, egyszerűbb és közvetlenebb formában. Ez abból áll, hogy miközben azt mondjuk: *Alláh, Alláh, Alláh*, képzeletünkkel magunk elé idézzük a Név öt betűjét. Ahányszor eltűntek képzeletemből a betűk, annyiszor jelenítettem meg őket újra, és ha ezerszer eltűntek nappal és ezerszer eltűntek éjjel, akkor ezerszer idéztem fel őket újra nappal, ezerszer éjjel.¹⁵ Amikor szellemi ösvényem kezdetén valamivel több mint egy hónapig gyakoroltam ezt a módszert, általa nagy erejű belátásokra tettem szert: e gyakorlat nemcsak egy addig ismeretlen tudás mélységeit tárta fel előttem, hanem in-

tenzív tiszteletet (*hajba*)¹⁶ is ébresztett bennem – de nem foglalkoztam ezzel, minthogy ez alatt a hónap alatt mindvégig a Név segítségével hívásával és a betűk képzeletbeli felidézésével voltam elfoglalva. Akkor egy gondolat figyelmem előterébe tolakodott: »A dicsőséges Isten azt mondja, hogy ›Ő az Első és a Végő, a Külső és a Belső« (Korán 57:2). Kezdetben elfordultam ettől a befurakodó gondolattól, elhátározva, hogy nem figyelek rá, és tovább folytattam a gyakorlatot; de a hang csak nem hagyott békén; kitartott, és nem nyugodott bele abba, hogy visszautasítottam, mint ahogy én sem engedtem neki, és nem hallgattam rá. Végül is azonban, miután láttam, hogy aligha számíthatok arra, hogy békén hagyjon, azt válaszoltam neki: »Ami Isten szavait illeti, hogy Ő az Első és a Végő, s Ő a Belső is: ezt minden gond nélkül megértettem; de nem értem, miért mondja azt, hogy Ő a Külső – hiszen bármerre is nézek, mindenütt csak teremtett dolgokat látok.« Erre azt mondta a hang: »Ha ›a Külső« kifejezés alatt Ő valami mást értett volna, mint a külső világot, amelyet szemünkkel látunk, akkor az nem kívül volna, hanem belül. Márpedig én azt mondom neked: Ő a külső.« Akkor ráébredtem arra, hogy nincs valóság Istenen kívül, és hogy a mindenségben Rajta kívül nincsen semmi – dicsőség és hála érte Istennek.

A leírt módszer révén az Urunk Lényegében való kialakítás Isten akaratából egészen gyorsan bekövetkezett, mert e módszer reggeltől estig meghozza a maga gyümölcsét az isteni szemlélődés (*fikr*) formájában¹⁷ – feltéve, ha a *faqír* a gondolatok elnyomását már elég hosszú ideje gyakorolta.¹⁸ E módszer engem valamivel több mint egy hónap alatt vezetett el az isteni szemlélődés szintjére (de Isten jobban tudja).¹⁹ Nem kétséges, hogy aki elnyeri az isteni szemlélődést (*fikr*) – még ha egy, két vagy három évébe kerülne is –, az egy

olyan valaminek kerül birtokába, ami mindent fölülmúl, s egy olyan titokba nyer bepillantást, amely el fogja kápráztatni.

Ebből értettem meg a prófétai mondás igazságát: »Jobb egyetlen óra isteni szemlélődés, mint hetven év vallásgyakorlat (*'ibádát*)« – ugyanis az isteni szemlélődés az embert a szennyezettség világából a tisztaság világába vezeti; s ez egyúttal azt is jelenti, hogy a teremtmények jelenlétéből a Teremtő jelenlétébe. Istén áll jól azért, amit mondunk.

Csak ajánlani tudjuk mindenkinek, hogy szívét²⁰ folyamatosan Ura Lényegének látványára rögzítve forduljon vissza a feledés állapotából az emlékezés állapotához (*dhikr*), hogy az Isteni Lényeg kiáraszthassa rá igazságait, mint ahogy azokkal szokta tenni, akiknek szíve Őhöz tapad; az ilyen ember ne engedje, hogy invokációját intuíciók (*wáridát*) zavarják meg, s ilyen módon megakadályozzák céljának elérését.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 14. (49–54. p.) ♦ Titus Burckhardt 6. (5–9. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Akárcsak Platón barlangjának lakói. Vö. *Platón Összes Művei*, III. k., 455–463. p. (Állam 514A–518B).

2) Vagyis az adott – egzisztenciális-spirituális – helyzettel való elégedettség. Ahmad al-'Alawí egyik alkalommal a következőket mondta francia orvo-

sának, akiből hiányzott a spirituális érdeklődés, ergo hiányzott belőle az az igény, hogy egyre magasabbra emelje önmagát: »Ahhoz, hogy egy legyen közülünk, és szeme felnyíljon az Igazságra, hiányzik önből a vágy, hogy szellemét önmaga fölé emelje. És ez orvosolhatatlan« (Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 28. p.). Ez a vágy, vagyis – mint ahogy a hinduizmusban nevezik – a szabad-

ság utáni vágy (szkt. *mumuksá*) azonban nem konstans tényező, hanem fokozható kvalitás: »Ha a szabadság utáni vágy csak kis vagy közepes mértékben is jelen van [írja Sankarácárja], a vágytalanság és az elme ellenőrzésének gyakorlása révén a *guru* kegyelmének segítségével megerősödik és jó gyümölcsöket érlel« (Samkara Bhagavatapada: *Vivekačacūdāmani*, 44. p. [30. szútra]).

Az ember szabadságra irányuló vágyakozása tehát éppen azáltal fokozható, ha megpróbál megszabadulni determináltságaitól – legyenek azok szorosan mentális jellegűek vagy a legtágabb értelemben egzisztenciálisak; ugyanis e próbálkozások reménytelensége nyomán szükségképpen kialakul benne a szabadulás utáni vágy elengedhetetlen előfeltétele: a *rabság-tudat*.

3) Azt, hogy látomások és elragadtatások – a »transzcendentális megnyilatkozások« – az úthoz tartoznak, célba érve azonban megszűnnek, Avilai Szent Teréz is hangsúlyozza: »Amikor a lélek ideér, megszűnnek az elragadtatásai, vagy legalábbis nagyon ritkán fordulnak elő. ... Azelőtt olykor elég volt, hogy egy szentképre tekintsen, vagy halljon néhány szót egy szentbeszédből, vagy egyházi zene üsse

meg a fülét: a kis pillangó olyan félénk volt, hogy minden csekélységre fölrebbent. ... Az okát ugyan nem tudom, de tény az, hogy amióta az Úr elkezdte megmutatni neki mindazt, ami ebben [a hetedik] a lelki lakásban van, s mióta végleg elhelyezte abban, megszűnt nála ez a nagy gyengeség [sic]« (*Jézusról Nevezett Szent Terézia Összes Művei*, I. k., 468. p. [A belső várkastély 7:3]).

4) Vö. Abú Szaíd Ahmad al-Kharráz kijelentésével: »Aki azt hiszi, hogy saját erőfeszítése révén elérheti Istent, végtelen gyötrelmekre kárhoztatja magát; és aki azt hiszi, hogy elérheti Őt erőfeszítés nélkül, végtelen tévelygésre kárhoztatja magát« (Fritz Meier: »Transformation of Man in Mystical Islam«, 45. p.).

5) Mint ahogy Keresztes Szent János mondja: »A jó dolgok nem az embertől mennek Istenhez, hanem Istentől jönnek az emberhez« (*Keresztes Szent János Művei*, I. k., 125. p. [A lélek sötét éjszakája 2:15]) – vagyis ami a szellemi út során komoly értéket képvisel, azt az ember sosem aktivitásának ereje, hanem passzivitásának »gyengesége« révén nyeri el. Huszajn-i Huszajní (–1318) a teológusokat és a szúfikat összevetve e két irány kü-

lönbségét a megismerés síkjára vetítve fejt ki (Fritz Meier által parafrázálva): »Az »elsajátítható megismerés« ('ilm-i kasbí) elérését tekintve a szúfik és a teológusok ugyanazon a szinten állnak, de annak révén, ami igazán megkülönbözteti őket, vagyis *vita purgativájuk* által a szúfik kiválnak a többiek közül, és elérik az »adományozott megismerés« ('ilm-i 'átá'i) szintjét« (Fritz Meier: »The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam«, 165. p.). Természetesen az a passzivitás, amelyben megnyilvánulhat az isteni aktivitás, a legnagyobb mértékű aktivitást kívánja meg az embertől – hiszen, mint ahogy a spirituális al-kímia kínai klasszikusa mondja, »a lét varázslatának titka abban áll, hogy a cselekvést a nemcselekvés elérése érdekében használjuk« (*Az Aranyvirág titka*, 29. p.).

6) A Próféta.

7) A Koránnak mint Isten Könyvének az iszlámban elfoglalt helyével kapcsolatban lásd Frithjof Schuon *Understanding Islam* című munkájának második fejezetét (»The Quran«, 43–86. p.).

8) Noha a nyugati kereszténységben nem alakultak ki tanítványi láncolatok, a mester fontos-

ságát még egy olyan keresztény szerző is elismeri, mint Avilai Szent Teréz: »Mikor már ennyire előrehaladott valaki [mondja azokról, akik a belső várkastély második lakásába jutottak], jól teszi, ha olyanokkal érintkezik, akik a lelki dolgokban jártasak. Kössön ismeretséget nemcsak olyan lelkekkel, akik ugyanazon lelki lakásig jutottak el, mint ő, hanem olyanokkal is, akikről azt látja, hogy előbbre haladtak. Ezek ugyanis különösen nagy hasznára lesznek, s ha sokat érintkezik velük, megéshetik, hogy bejuttatják oda, ahol ők maguk vannak« (*Szent Terézia Összes Művei*, I. k., 272k. p. [*A belső várkastély* 2:1]).

Természetesen akit ez a tény (tudniillik hogy mester nélkül hasonlíthatatlanul nehezebb, mint mesterrel együtt) visszatart attól, hogy önállóan lépéseket tegyen egy szellemi ösvényen, azt valójában nem a mester hiánya tartja vissza, hanem saját spirituális éretlensége.

9) Vagyis mindig is lesznek olyanok, akiknek szívében felébred a rabság-tudat s ezzel párhuzamosan az »édes hazájukba« (Plótinosz), a primordiális Hindusztánba való visszatérés vágya (a szúfi példázat szerint az elefántot fogságba ejtik és szülő-

földjéről idegen földre viszik, de egyszer, miután álmában megpillantja otthonát, felébredve elszakítja kötelékeit, és meg sem áll hindusztáni hazájáig – vö. Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 308. p.). Az ilyen emberek nem fognak híjával maradni az isteni útmutatásnak sem – hiszen a spiritualitás egyik alaptörvénye kimondja, hogy ha az ember megteszi azt, ami rajta múlik, nem fog híjával maradni annak sem, ami nem rajta múlik. Vagyis akiben megvan a hajlam, a képesség és az elkövettség a folyamatos önmeghaladásra, annak számára Isten biztosítani fogja e növekedés aktuális feltételrendszerét események, élethelyzetek, könyvek, találkozások, vagy akár egy mester révén is. Valójában a jelenkorban nem az az igazi probléma, hogy nincsenek mesterek, hanem az, hogy nincsenek tanítványok – vagyis olyan emberek, akikben kiolthatatlanul lobog a szellemi megvalósítás vágyának tüze.

10) E mondat innentől, valamint a következő mondat hiányzik Burckhardt fordításából.

11) Abú Madján (–1126) az algériai Tlemszen hírneves szentje. Sírja messze földön híres zarándokhely.

12) Szó szerint: »szilárd vagy

szubtilis«.

13) Ennél tisztábban a hinduizmus advaita-doktrínáját aligha lehetett volna megfogalmazni. – Miután Saikh ad-Darqáwí e meseteri levelében felvázolta a metafizikai princípiumokat, hozzákezd a gyakorlati megvalósítás taglalásához.

14) Abu'l-Haszan as-Sádhilí (–1258) a Sádhilí Rend alapítója. Vele és rendjével kapcsolatban bővebben lásd a Bevezetést.

15) A *dhiķr*nek egy állandó és két változó eleme van. Az állandó, és a *dhiķr* minden egyes változatában megtalálható elem (ami egyáltalán a *dhiķret dhiķrre* teszi) egy rövid vallásos formula, egy imádság vagy egy név ismétlése. Az egyik változó elem maga e formula szövege: ez lehet a *Saháda*, vagyis az iszlám Hitvallás első része (»Nincs isten Allahon kívül«), de lehet pusztán csak az »*Alláh*« név is, vagy egyszerűen csak ennyi: *Huwa* (»Ő«). A másik változó elem valójában egy kiegészítő gyakorlat, ami minden esetben arra szolgál, hogy az elkalandozó figyelmet könnyebb legyen megkötni és az imádsághoz rögzíteni. Ez lehet valamilyen vizualizáció, de társulhat a *dhiķr* mellé légzésszabályozás is (mint ahogy például a Jézus-ima hészükhaszta gyakor-

lásánál is láthatjuk). A keleti szúfizmusból a *dhikr*nek a test bizonyos pontjaival való összekötését részesítik előnyben, míg a nyugati szúfizmusból inkább a betűk vizualizálását preferálják. Az efféle kiegészítő gyakorlat meghatványozza a *dhikr* erejét, mivel nem engedi, hogy a *dhákir* (a *dhikr* végzője) pusztán mechanikusan mondja a szöveget. Ugyanis ha pusztán egy szöveget kell ismételnie az embernek – tegye azt verbálisan vagy csak gondolatilag –, azt komolyabb figyelem nélkül is meg tudja tenni; ám a betűk vizualizálása nem lehetséges aktív figyelem nélkül.

16) A *hajba* az a megrendítő állapot, amely a lelket Isten rettentő Fenségével szemben tölti el (vö. *mysterium tremendum*). A *hajba* »irodalmi« megfogalmazása a *Bhagavad Gítá* híres XI. fejezete, amelyben Krisna egy látomás során megmutatja tanítványának, Ardzsunának diadalmas – mondhatni sivai – arculatát. Ardzsuna ajkát a látomás hatása alatt e szavak hagyják el:

Forrásod, közeped, véged nincs; erő vagy, / Számptalan a karod, szemed a Nap s a Hold, / Arcod lángol, mint az áldozati tűz, és / Izzó ragyogásában világok égnek. (19)

Te Magad töltöd meg a földet s a mennyet, / S a teret, ami e kettő

között vagy, / Mind a három világ lábada elé omlik, / Olyan félelmetes megnyilvánult formád. (20)

Az idő emésztő lángjainak látom / Tátott álkapcsod közt meredő fogaid; / Nem tudom, mit tegyek, menedékem nincsen, / Könnyörülj, óh Isten, világok támasza. (25)

Mint a folyó árja kavargó, örvénylik / S beleveti magát a tenger vizébe, / Lángoló szájadba úgy vetik magukat / Sietve a föld hatalmas urai. (28)

Lángoló nyelveddel felnyalod, felfalod / Az emberi nemet s föl-emésztesz mindent; / Betölti a teret dicsfényed; a világ / Lobogó lángjaid sugarában ég el. (30)

Porba hull előtted, porba hull mögötted, / Porba hull körülöttem mindenki, Te minden! / Hatalmad korlátlan, végtelen az erőd, / Te tartasz fenn mindent s Te magad vagy minden. (40)

Ki vagy, óh szörnyalak? Mutasd meg énedet! / Imádlak! Könnyörülj, Istenek Istenel / Legbelső Lényeged vágyom megismerni, / Áramló életed csak megzavar engem. (31)

17) A *fikr* fordítása nem könnyű: szó szerint azt jelenti, hogy elmélkedés; valójában azonban a *fikr* az emberi cselekvésre való isteni visszahatás, egy olyan kegyelmi állapot, amely valamilyen módon a keresztény misztika »beöntött szemlélődés« (*contemp-*

latio infusa) fogalmának felel meg. Míg tehát a *dhiḱr* természetes és emberi, addig a *fiḱr* természetfölötti (misztikus) és isteni – ezért bátorkodtunk itt »isteni szemlélődéssel« fordítani. A *fiḱr*-rel kapcsolatban lásd Lloyd V. J. Ridgeon: '*Aziz Nasafi*, 98–100. p.

18) Itt derül fény arra, hogy a *dhiḱr* lényege a gondolatok elnyomása és a gondolkodás egyetlen pontra való rögzítése; mint Ramana Maharsi mondja: »A *dzsapa* [a *dhiḱr* hindu megfelelője] ... arra irányul, hogy az ember kirekessze elméjéből a különféle gondolatokat, s egyetlen magában álló gondolatra bízza rá magát. Ekkor aztán előbb-utóbb eljön az a pillanat, amikor ez a gondolat is belevész eredetébe, az Abszolút Tudatba. A *dzsapá*-val lekötött elme ekkor belemerül forrásába, az Önvalóba [= Istenbe]« (*Oltalmazó útmutatás*,

191. p.).

19) Valójában nem az a különleges, hogy Saikh ad-Darqáwí e módszer segítségével ennyire rövid idő alatt érte el individualitása – nyilvánvalóan csak időleges – kialakítását. Ez tulajdonképpen természetes és magától értetődő következménye volt annak a *rendkívüli erőfeszítésnek*, amellyel szellemi útja elején a *dhiḱret* végezte. A különleges maga az *erőfeszítés* volt, s nem az eredmény. Ramana Maharsi mondja, hogy ha az ember képes lenne arra, hogy folyamatosan az egyes szám első személyre összpontosítsa figyelmét, néhány napon belül elérné a megszabadulást (vö. *A nyílegyenes ösvény*, 55. p.).

20) A szív a gondolkodás és a törekvőképesség egészét reprezentálja.

TIZENÖTÖDIK LEVÉL*

*A lelki és sátáni sugallatokról,
valamint az ellenük való harcmódról.*

Az a betegség, amely szívedet kínozza, *faqír*, a téged átható vágyak következménye.¹ Ha felszámolnád vágyaidat és csak

azzal törődnél, amit Isten kíván tőled, szíved megszabadulna attól a szenvedéstől, amely jelenleg sújtja. Hallgass hát arra, amit mondok neked, és akkor Isten kézbe fog venni téged. Ha akkor, amikor lelked ellened támad, gyorsan ahhoz igazodnál, amit Urad kíván tőled, és akaratodat egészen átadnád Neki, egészen biztos, hogy megszabadulnál a lélek és a Sátán sugallataitól és minden egyéb megpróbáltatástól.² De ha azokban a pillanatokban, amikor lelked rádtámad, töprenkedni kezdesz, mérlegeled a mellette és ellene szóló érveket, és szóba állsz vele, akkor a lelki és sátáni sugallatok hullámai megállás nélkül fognak ostromolni, míg csak erőt nem vesznek rajtad és teljesen el nem árasztanak, nem hagyva benned semmi jót, csak rosszat. Vezessen Isten bennünket is és téged is az Ő szentjeinek ösvényén. Ámen.

A tiszteletreméltó mester és Isten barátja, Ibn 'Atá' Alláh mondja az ő *Hikam*-jában: »Ha egyszer tudod, hogy a Sátán sosem feledkezik meg rólad, ügyelj arra, hogy te se feledkezz meg Arról, aki »üstöködnél ragad meg téged« (Korán 11:56).« A mi mesterünk pedig azt mondta (Istennek teljék benne öröme): »Ha kárt akarsz okozni Ellenségednek, a Barát szeretetével foglald el magad,³ mert ha belemész az Ellenséggel való harcba, rád fogja kényszeríteni saját akaratát, te pedig el fogod veszíteni lehetőségedet arra, hogy szeresd a Barátot.« Mi pedig azt mondjuk: Mindaz, ami jó, az Istenre való emlékezésben (*dhikr*) rejlik, és az egyetlen út, ami Hozzá vezet, a világ dolgaitól való távolmaradáson, az emberektől való elidegenedésen, valamint a belső és külső fegyelmen keresztül⁴ vezet. »Semmi sem hasznosabb a szívnek a magánynál, mert ennek köszönhetően lép be az isteni szemlélődés küzdőterére« – mint ahogy a tiszteletreméltó mester, Ibn 'Atá' Alláh mondja az ő *Hikam*-jában (Istennek teljék benne öröme). Mi pedig azt mondjuk (bárcsak elnyernénk Isten tetszését):

Semmitől sem remélhet több hasznót a szív, mint a világ megtagadásától, s attól, hogy Isten szentjeinek kezei között tudhatja magát (Istennek teljék bennük öröme).⁵

Az ego trónfosztása megkerülhetetlen, nemcsak szerintünk, hanem az ösvény összes mestere szerint is. Ezzel kapcsolatban mondotta egyikük: »Amitől féltesz engem, szívem éppen arra vágyakozik.«⁶ Te azonban, *faqír*, nem mondhatod ezt mindaddig másnak, ameddig nem mondtad magadnak, s nem kényszerítetted lelkedet arra, hogy ezt az utat kövesse, s ne mást.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 15. (54–55. p.) • Titus Burckhardt 7. (9–10. p.) • Fordította B. F. és M. I.

1) Mint Keresztes Szent János mondja, négy alapformája van a szenvedélynek, vagyis négyféle alapmozgatottsága van az emberi léleknek: »az öröm, a remény, a szomorúság és a félelem. ... Ha okosan használjuk és Istenre irányítjuk őket, ... akkor ... lelkünk egész erejét Isten számára tartjuk fenn és Őreá irányítjuk. ... Mert abban van az isteni egyesülésre való eljutásnak egész mestersége, hogy megtisztítsuk az akaratot érzelmeitől és vágyaitól. ... Ez a négy szenvedély [ugyanis] annál jobban uralkodik a lélekben és annál erőseb-

ben ostromolja azt, minél kevésbé erősödött meg az akarat Istenben, és minél jobban függ a teremtményektől. Mert ilyenkor nagyon könnyen örül az ember olyan dolognak, aminek nem érdemes örülni, és remél olyasmit, aminek semmi haszna sincsen; s talán éppen azon szomorkodik, aminek örülnie kellene, és attól fél, amiben semmi félelmetes nincs« (*Keresztes Szent János Művei*, I. k., 336k. p. [*A Kármelhegy útja* III:15]).

2) A »pszichikus« és a »sátáni« szinonim használata a kereszténységtől sem idegen. Jakab levele (3:15) az irigység és az önzés »bölcességéről« azt mondja, hogy az »nem felülről származik«, hanem »földi, lelki (*pszü-*

khiké) és démoni (*daimonió-dész*)«. Az ókeresztény időszak spirituális szempontból legfigyelemreméltóbb eretnek irányzata, a messzaliánizmus azon az állásponton volt, hogy a tiszta, romlatlan emberi lélekkel a születés pillanatában egy démon egyesül, s attól fogva a lélek egy démonikus ösztönzést hordoz magában, vagyis gyakorlatilag démonként – szúfi terminológiával hamis avagy ellenistenként – funkcionál. E démoni lélektől – tulajdonképpen az egótól – a messzaliánusok szerint egyedül csak a szüntelen imádság és a szenvedélymentesség, azaz vágytalanság, vagy hogy még egyértelműbbé tegyük: a más-mint-Isten általi mozgatottság kiküszöbölése révén szabadulhat meg az ember. A messzaliánusokkal kapcsolatban lásd Tóth Balázs Damján »Egy misztikus irányzat törekvései: A messzaliánusok« című értekezését. Az egész kérdéskörrel kapcsolatban pedig lásd Ananda K. Coomaraswamy »Who Is ›Satan‹ and Where Is ›Hell‹?« című figyelemre méltó tanulmányát (*Selected Papers*, II. k., 23–33. p.), amely többek között az

ego–Sátán-ekvivalenciával is foglalkozik.

3) Innentől kezdve az idézett mondat vége hiányzik at-Tarjumanā fordításából.

4) At-Tarjumanánál »a belső és külső [állapot] semmibevételen keresztül«.

5) A bekezdés végéről elhagytunk egy jelentéktelen mondatot (mely Burckhardt fordításában sem szerepel).

6) E jelen kontextusban meglehetősen enigmatikus mondatot megfogalmazója minden biztonnyal önnön lelkéhez/egójához (*nafs*) címezte. Vö. a Bhagavad Gítá soraival (6:5k): »E-melje föl énjét az Én által, és ne hagyja énjét elcsüggedni, mert valóban, az Én barátja az ének, de az Én ellensége is az ének. Akinék énjét legyőzte az Én, az olyan ének barátja az Én, de a le nem győzött alacsony ének ádáz ellensége az Én.« (Ez utóbbi mondat Vekardi József fordításában így hangzik: »Ön-énje ön-barátja annak, aki önmagával legyőzte önmagát; ám aki nem ura önmagának, annak ön-énje ellenségesen ön-ellenfelévé válik.«)

TIZENHATODIK LEVÉL*

*A megélhetésért való aggodalom veszélyeiről
és az isteni gondviselésről.*

Semmi sem tesz bennünket sebezhetőbbé a lélek és a Sátán támadásaival szemben, mint az, ha aggódunk megélhetésünk miatt – hiszen Maga a mi Urunk (dicsőség Néki!) ígérte meg nekünk: »Megélhetésetek, s amire ígéretet kaptatok, az égben van. Az ég és föld Urára mondom: ez éppoly igaz, mint ahogy az is igaz, hogy ti beszéltek« (Korán 51:21k). És még azt is mondta: »Írd elő házad népének az imádságot, és legyetek állhatatosak abban. Azt, hogy gondoskodj megélhetésedről, nem kívánjuk; Mi majd gondoskodunk rólad, s ami ennek hasznát fogja látni, az az istenfélelem lesz« (Korán 20:132). Ugyanezt állítja a Korán sok más része is éppúgy, mint a Próféta számos mondása (áldja meg őt Isten és adjon neki békét). És itt van még Isten kiváló barátjának, Abú Jazíd al-Bisztámínak is az egyik kijelentése (Istennek teljék benne öröme): »Az én dolgom az, hogy imádjam Őt, ahogy parancsolta; az Ő dolga az, hogy gondomat viselje, ahogy ígérte.« Még jó néhány hasonló értelmű kijelentés létezik.¹

Csak azért említem mindezt, mert attól félek, hogy téged is elér az a csapás, amely az emberek többségét sújtja. Mert – mint ahogy láthatjuk – hiába foglalják el magukat a vallás és a világ dolgaival, semmitől sem félnek annyira, mint a nélkülözéstől. Ha tudnák, micsoda kincsekkel rendelkezik az, aki Istennel foglalja el magát, felhagynának összes világi elfoglaltságukkal, s egyedül Vele, vagyis az Ő parancsolataival törődnének. Ők azonban tudatlanságukban még csak tovább szaporítják világi és vallásos elfoglaltságaikat² – miközben tovább nyugtalanítja őket a szegénységtől való félelem és a

teremtményekről való szorongás, ami viszont súlyos nem-törődőmséggel³ jár együtt, és ami ugyancsak siralmas állapot. És, ó jaj, ez az az állapot, amelyben az emberek többsége, sőt csaknem kivétel nélkül mindenki benne van; Isten óvjon meg bennünket ettől! Légy hát résen, testvérem, és szenteld magad mindenestül Istennek – akkor aztán csodákat fogsz látni! Ne add át magad a világnak, mint ahogy az emberek többsége teszi, mert különben téged is ugyanez a csapás fog sújtani.

Istenemre mondom, ha szívünk közel volna Urunkhoz, a világ nemsokára ajtónkon kopogtatna, s még ha nem is nyitnánk neki ajtót, akkor is bejönne házukba[, hogy szolgálatainkra álljon]; mert a mi Urunk (dicsőség Néki!) azt mondja: »Ó én világom, légy szolgálatára azoknak, akik engem szolgálnak, és csigázd el azokat, akik téged szolgálnak!« Istenemre mondom, ha valóban Urunkhoz tartoznánk, nemsokára az egész világ hozzánk tartozna, mindazzal együtt, ami benne van (éppúgy, mint ahogy most másokhoz tartozik), mert Isten éppúgy szolgálkává tenné a világot, mint ahogy bennünket is saját szolgálivá tett. Mi azonban azt, aminek urai és parancsolói lehetnénk, Urunk és Mesterünk helyére állítjuk (dicsőség Néki!), és még csak nem is szégyelljük magunkat emiatt⁴ – márpedig »nincs hatalom és nincsen erő, egyedül csak Őnála.«⁵

Istenemre mondom, figyelmünket mindig a vallásos elfoglaltságoknak kellene szentelnünk,⁶ még hozzá ma sokkal inkább, mint bármikor, mert ezekben a napokban az ember könnyen azt képzelheti, hogy vallásos elfoglaltság világi elfoglaltság nélkül soha nem is létezett; mindazonáltal nagyon is létezett, még ha többé már nem is létezik; Isten áll jót azért, amit mondunk. Láthatjuk (de Isten jobban tudja), hogy manapság senki sem meri azt mondani a hívők sokasá-

gának: »Csökkentsétek azokat az elfoglaltságaitokat, amelyek erre a világra irányulnak, és növeljétek azokat az elfoglaltságaitokat, amelyek a túlvilágra irányulnak; Isten majd helyettesít titeket világi ügyeitekben, mint ahogy azt már másokkal is megtette.« Manapság senki sem fog hallgatni rád (Isten azonban jobban tudja), hacsak azt nem mondod nekik: »Műveljétek a földet, keressetek pénzt, üzleteljétek!« – és így tovább. De ha azt mondanád nekik: »Függesztétek fel világi elfoglaltságaitokat, fordítsatok hátat a világnak, és legyetek elégedettek azzal, amitek már van« – akkor bizony még Isten mai népének legkiválóbbjai között is csak nagyon kevesen volnának azok, akik hallgatnának rád, hogy a többiekről ne is beszéljünk! Figyeld csak meg, mit mondott Isten barátja, Abu'l-'Abbász al-Murszí (Istennek teljék benne öröme): »Mindenkinek megvan a maga dolga, a mi dolgunk azonban az Istenbe vetett hit és az istenfélelem – hiszen a dicsőséges Isten azt mondta: »Ha a városok lakói hittek volna és istenfélők lettek volna, Mi elébük tártuk volna az ég és a föld áldásait« (Korán 7:96).« Egy másik alkalommal pedig azt mondta: »Mindenkinek megvan a maga dolga; a mi dolgunk Isten.«⁷

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 16. (55–57. p.) ♦ Titus Burckhardt 8. (10–11. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Abú Jazíd al-Bisztámí (–874) híres perzsa szúfi, a »szakrális blaszfémia« egyik legnagyobb mestere, aki a szúfizmusnak nem

a józan, hanem a mámoros aspektusát képviselte.

A szúfizmusban a gondviselő Istenbe vetett bizalom (*tawakkul*) mindig különös hangsúlyt kapott, mint ahogy azt Abu'l-Madzsd Madzsdúd Szaná'í sorai is mutatják: *Még ha mindennapi*

kenyered Kínában is volna, / A beszerzés lovát már felnyergelték, / S az vagy téged visz sebtében oda, / Vagy kenyered hozza el, míg alszol (Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 118. p.).

Természetesen a gondviselésbe vetett bizalmat is túlzásba lehet vinni, mint ahogy az alábbi – egyszerre humoros és abszurd – párbeszéd mutatja:

»Egyszer egy dervis a Tigrisbe esett. A parton egy ember látta, hogy nem tud úszni, és odakiáltott neki:

– Szóljak valakinek, hogy húzzon ki a partra?

– Neee! – felelte a dervis.

– Meg akarsz talán fulladni?

– Nem!

– Akkor mit akarsz?

– Isten akarata fog teljesedni – mit számít az enyém?! – felelte a dervis« (Reynold A. Nicholson: *Az iszlám misztikája*, 38. p.).

2) Saikh ad-Darqáwí jól láthatóan megkülönbözteti a »vallásos elfoglaltságokat« azoktól, amelyekben az ember Istennel foglalja el magát. Míg az ember világi tevékenységei közepette közvetlenül és közvetve a világra irányul, vallásos tevékenységei közepette pedig közvetlenül a világra és csak közvetve Istenre, akkor, amikor Istennel foglalja el magát, közvetve és közvetlenül

egyaránt Istenre irányul.

3) A szó »nemtörődömség« helyett fordítható »feledékenységgel« is, és ebben az esetben nem egyszerűen a vallásos kötelességek elhanyagolását, hanem az Istenről való megfélelkezést jelenti.

4) Vagyis – Comenius kifejezőmódját használva – behódolunk azoknak a teremtett dolgoknak, amelyek felett uralkodnunk kellene, és dacolunk azzal a Teremtővel, akinek viszont engedelmességgel tartoznánk (vö. *A világ útvesztője és a szív paradicsoma*, 186. p.). Máshol azt mondja Saikh ad-Darqáwí: »Aki valóban Isten szolgája, az nem szolgája a szenvedélyeinek« (*The Darqawi Way*, 72. p. [Letter 36]). Ez a »szennyezetlen szolgaság« fentebb már említett állapota.

5) A Próféta által erősen ajánlott mondás. (Titus Burckhardt megjegyzése)

6) Lásd ezzel kapcsolatban a jelen levél 2. jegyzetében foglaltakat.

7) Vagy at-Tarjumana fordítását követve: »Az embereknek megvannak a maguk eszközei megélhetésük biztosítására; a mi eszközünk Isten.«

Nem lesz érdektelen ezzel a gondolattal kapcsolatban Keresztes Szent János szavait idéz-

nünk, aki egy zárdája pénzügyi helyzete miatt aggodalmaskodó karmelita perjelnöknek a következőket írta:

»Ami azonban annak a zárdának az anyagi ügyeit illeti, szeretném, ha azok miatt nem aggódnék annyira, mert különben Isten meg talál feledkezni önről, s nagy ínségre jutnak mind anyagilag, mind szellemileg. Mert bennünket éppen az aggodalmak döntenek szükségbe. Vesse hát gondjait az Úristenre, leányom, s Ő majd ellátja önt. Mert Ő, aki megadja és meg is akarja adni a legnagyobbat [tudniillik Önmagát], nem hagyhat el bennünket a kisebbben. Vigyázzon, ne engedje kiveszni magából azt a vá-

gyat, hogy hiányt szenvedjen és szegény legyen, mert abban a pillanatban kialudnék önben a szellem, s elkezdené lanygulni az erényekben. Ha annak előtte óhajtotta a szegénységet, most, hogy főnöknő lett, még sokkal inkább kell azt kívánnia és szeretnie. Házát ugyanis inkább kell erényekkel kormányoznia, azokkal és az égre irányuló eleven vágyakkal gazdagítania, mint az anyagi és földi dolgokra vonatkozó gondokkal és tervekkel. Mert nem hiába mondja nekünk az Úr, hogy sem a táplálékra, sem a ruhára, sem a holnapi napra ne legyen gondunk« (*Lobogó istenszeretet*, 171–172. p.).

TIZENHETEDIK LEVÉL*

A világtól való elszakadásról, valamint arról, hogy a mester áldása a világ fogságába esett tanítványt is visszavezetheti a helyes útra.

Ami Urunkhoz való közelségünk ellenére is távol tart bennünket Tőle, az nem más, mint a világ. Csak nagyon kevesen vannak, akikre ez nem vonatkozik. Hallottam, amint mesterem azt mondta (Istennek teljék benne öröme): »Ez a világ éppúgy befurakszik a teológusok ('*ulamá*) tudásába,

mint a *faqírok* szegénységébe, megfosztva őket mindattól, ami járna nekik.« És valóban úgy van, ahogy ő mondta (Istennek teljék benne öröme). Istenemre mondom, a világ még az igazi férfiakat (*ridzsál*) is meg tudja lopni!¹

Miért nyugtalanokdsz családod miatt? Hallgasd csak meg, mi történt velünk, amikor a világnak hátat fordítva ar-cunkkal Urunk felé fordultunk! Istenemre mondom, ha va-lakire azzal a szándékkal pillantottunk, hogy a feledékeny-ség állapotától az emlékezés állapota felé fordítsuk, akkor egyszer sem fordult elő, hogy állapota azonnal meg ne vál-tozott volna kívánságunknak megfelelően. Ez azonban nem a mi döntésünk vagy az ő döntése miatt volt így, hanem Isten határozata és rendelése okából. Ámde amikor visszafordultunk a világ felé és a világgal foglaltuk el magunkat, akkor – Istenemre mondom – elveszítettük magas szellemi rangunkat (*maqám*), márpedig az hasonló volt a dicsőséges Isten barátjának, Abú Madján al-Ghawth urunknak a rang-jához (Istennek teljék benne öröme). Tudd meg, hogy ilyen módon visszatértünk arra az útra, amelyen a feledékenység napjaiban voltunk; sőt még rosszabb állapotba kerültünk. Azonban számos nehézségünk támadt, s nem úgy mentek a dolgaink, ahogy szerettük volna. Mindez annak áldása (*ba-
raķa*) révén történt velünk, akihez csatlakoztunk, és aki az ösvény népének egyike volt. Két olyan kiváló embert is is-mertem, akiknek figyelmét célba érésük után e világ magára vonta, s akiket sikerült visszafordítania maga felé. Miután azonban a világ hatalmába kerítette őket, Isten mindkettőjü-
ket kiszabadította, s így megmenekültek a világtól és hátat fordítottak neki. Mindez azok áldása révén történt velük, akikhez csatlakoztak, s akik az ösvény népéhez tartoztak (Istennek teljék bennük öröme). De láttam egy másik kiváló embert is, akire a világ hasonlóképpen rátette a kezét: ő nem

fordított hátat neki, s úgy halt meg, hogy a világ hatalmában maradt. Neki azonban nem élő, hanem halott *saiķhja* volt. Hogy mennyit ér az, ha valakit egy halott *saiķh* fogad magához, azt nem tudom megítélni. Nem kétséges, hogy sokakat láttam, akik a nagy szent és híres gnosztikus, ‘Abd’l-Qádir al-Dzsílání² urunkhoz kapcsolódtak (bárcsak megengedné Isten, hogy általa gyarapodjunk a jóban).³ Úgy gondolták, hogy ő volt a *saiķh*juk, habár míg ők élők voltak, *saiķh*juk (Istennek teljék benne öröme) már halott volt. Mi azonban úgy gondoljuk, hogy ezzel az volt a szándékuk, hogy a dicsőséges Isten megmutassa nekik szeretetéből fakadó kegyelmét, s hogy Tőle való függésüket kinyilvánítsák – márpedig ez a szándék dicséretre méltó. Az ilyen ember biztos számíthat a jóra, mert az ember szándékai többet érnek, mint tettei, mint ahogy az a *Szahíh*ban is áll: »A tettek a szándékokban gyökeresnek. Azt, hogy ki az ember, szándéka mutatja.«⁴

JEGYZETEK

* ‘Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 17. (57–58. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F.

1) A *ridzsál* a *radzsul* (»férfi«) többes száma. Lásd ezzel kapcsolatban a 33. levél 3. jegyzetét.

2) ‘Abd’l-Qádir al-Dzsílání a-vagy al-Gílání (–1166) híres, mind a mai napig köztiszteletben álló iraki szúfi.

3) Úgy látszik, Saikh ad-Darqáwí idejében szokásban volt az,

hogy – nyilvánvalóan hiteles, élő *saiķh* hiányában – egyes szúfik halott *saiķh*okat fogadtak mesterrükké. Ez a régebbi időkben csak egészen kivételesen történt meg.

4) A *Szahíh* Muszlim ibn al-Haddzsádzs vagy Muhammad al-Bukhári *hadísz*-gyűjteményének címe. Hogy Saikh ad-Darqáwí a kettő közül melyik munkára utal, nem tudni.

HUSZONNEGYEDIK LEVÉL*

A múlt és jövő kutatásának hiábavalóságáról, valamint a szorongatottságban rejlő szellemi haszonról.

Ami azt a tanárt illeti, akiről beszéltél, és aki képtelen megtalálni a jelenlét (*hudúr*)¹ állapotát, mondd meg neki, hogy ne fürkészsze se a múltat, se a jövőndőt, hanem váljék a pillanat fiává (*ibn al-waqt*),² szemeit pedig függessze a halál cél-táblájára. Akkor aztán, ha Isten is úgy akarja, meg fogja találni ezt az állapotot.

Egyik testvérünknek azt mondtuk (Istennek teljék benne öröme): »Aki a folytonos jelenlét állapotában akar lenni, az tartsa féken nyelvét.« Neked pedig azt tanácsoljuk: Ha a zavarodottság (*hajra*)³ állapotában vagy, ne igyekezz – akár írás révén, vagy bármilyen más módon – belekapaszkodni senki-be, nehogy saját kezeddal zárd be a szükség ajtaját, mert ez az állapot számodra egyenértékű a magasztos Névre való emlékezés állapotával (de Isten jobban tudja). A zavarodottság és a szegénység ugyanis az intenzív szükség jele (de Isten jobban tudja).⁴ Ibn 'Atá' Alláh mondja *Hikam*-jában: »A váratlan csapás ünnepnapok közeledtét hirdeti annak, aki törekszik.« Továbbá: »A szellemi adományok kulcsa a szorongatottság.«⁵ Továbbá: »A szükség olyan hasznot rejthet, amelyet a börtben és az imádságban talán hiába kerestél; így hát ha elér, ne védj magad és ne keress rá orvosságot, nehogy elúzzed azt a jót, amely emez isteni ajándék által közeledik hozzád, hanem akaratodat teljesen add át Uradnak – akkor aztán csodákat fogsz látni!«⁶ A mi mesterünk pedig (Istennek teljék benne öröme) azt szokta volt mondani annak, akin úrrá lett a félelem: »Engedd el magad és tanulj meg úszni [az árral].«⁷

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 24. (64. p.) ♦ Titus Burckhardt 9. (11. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) A *hudúr* az Isten előtti jelenlét, az Istenre figyelés állapota. (Titus Burckhardt megjegyzése)

2) Hiszen – mint ahogy Hudzswírí mondja – »a pillanat az, aminek révén az ember függetlenné válik a múlttól és a jövőtől« (idézi Ananda K. Coomaraswamy *Time and Eternity*, 67. p.), s ilyen módon végső soron »a jelen az örökkévalóság kapuja« (László András: *Solum Ipsum*, 768. aforizma). – Az *ibn al-waqt* a »szúfi« megnevezés egyik elterjedt szinonimája. A szellemi ösvényen a múlt iránti érdeklődés éppúgy akadályozó tényező, mint a jövő iránti érdeklődés, és pedig végső soron azért, mert az, amire az ember spirituális törekvése irányul, túl van az időbeliségen. Egy alkalommal Paul Brunton arról faggatott egy indiai vándorjógit, név szerint Csan-di Dászt, hogy hogyan lett belőle jógis és miféle bölcsességre tett szert – mire ezt a választ kapta:

»A múlt csak egy rakás hamu. Ne kívánja, hogy ujjamat a hamuba dugjam és holt tapasztal-

atok emlékei után kutassak benne. Én nem élek sem a múltban, sem a jövőben. Az emberi szellem mélységeiben ezeknek a dolgoknak nincsen több valóságuk, mint az árnyéknak. S ez egyúttal az a bölcsesség, amit megtanultam« (Paul Brunton: *India titkai*, 292. p.).

Az idő és örökkévalóság szúfi szemléletével, s ezen belül az *ibn al-waqt* koncepciójával kapcsolatban lásd Ananda K. Coomaraswamy *Time and Eternity* című nagyszerű munkájának »Islam« fejezetét (62–74. p.).

3) A *hajra* félelem és zavarodottság, amely a látszólag megoldhatatlan helyzetekben lép fel, vagy akkor, amikor az ember olyan igazságokkal szembesül, amelyek racionálisan összeegyeztethetetlenek; egyszóval mentális krízis, amikor az elme önnön határaiba ütközik. Akinek sikerült megértenie a mentális síkon átélte *hajra* lényegét, az felfedezheti a hasonlóságot Saikh ad-Darqáwí itt adott tanácsa és a *koan* – vagyis bizonyos paradoxonok fölötti kitartó meditáció – zen módszere között: ez utóbbinak célja ugyanis egy olyan mentális krízis, egy olyan teljes benső zavar előidézése, amely szupra-

racionális intuícióba (*szatori*) tor-
kollhat. (Titus Burckhardt meg-
jegyzése)

4) Ez a mondat hiányzik
Burckhardt fordításából.

5) Ez a mondat hiányzik at-
Tarjumana fordításából.

6) Az efféle állapotok a szel-
lemi út során periodikusan meg-
jelennek, kiváló alkalmat szol-
gáltatva az ösvény vándorának
ahhoz, hogy jelentősen előrébb
lépjen.

7) Aki megpróbálja feltartóz-
tatni a sors áramlását, az köny-
nyen odaveszhet, ellenben aki
átadja magát neki, az célba ér. A
taoizmus ezt a gondolatot külö-
nösen hangsúlyozza, mint ahogy
az az alábbi példatörténetből is
kiviláglik:

»Konfuciusz a Lü Liang-víze-
sénél nézelődött. A harmincszor
nyolc láb magasból lezúduló víz-
tömeg még harminc mérföld tá-
volságra is sűrűn tajtékzik, és
nem is merészkedett bele még
soha teknősbéka, se hal, de még
óriás vízigyík sem. Ámde egy-
szerre csak egy emberre lett fi-
gyelmes, aki ott úszkált benne.
Azt gondolta, talán valami élet-
unt keresi így a halált, leszalasz-
totta hát egyik tanítványát, hogy
mentse ki a folyóból. De az em-
ber alig pár száz lépésnyire ki-

mászott a partra, megszártgatta
haját, és dalolva elindult a fo-
lyam mellett. Konfuciusz utána
sietett, és faggatni kezdte: »A Lü
Liang-vízesés harmincszor nyolc
láb magas, ... nem merészkedik
bele se teknősbéka, se hal, de
még óriás vízigyík sem. Az imént
láttam, hogy beleveted magad, és
mert úgy gondoltam, talán vala-
mi bánat gyötör, és így keresed a
halált, elküldtem egyik tanítvá-
nyomat, hogy mentsen ki onnan.
Amikor pedig kijöttél a partra, és
a hajadat szárítva énekelgetni
kezdted, azt hittem, kísértetet lá-
tok. De most, így közelebről
már látom, hogy mégis ember
vagy. Szabadna megkérdezni:
csak nem a világtörvény [tao] is-
merője vagy, hogy így jársz-kelsz
a vízben?« Az ember így vála-
szolt: »Nincsen semmiféle titkos
tudásom. Gyermekkoromban a-
dottság volt, ahogy növekedtem,
természetem része lett, s felnőtt-
ként már olyan, mint az Ég ren-
delése nekem. Ahogy a forгатag
viz, úgy merülök alá, és úgy tű-
nök elő, ahogy a sodrás kivet.
Csak a víz törvényét követem,
magammal nem gondolok, így
tudok úszkálni benne.« (Lie Ce:
Az elomló üresség igaz könyve,
26–27. p. [2:9]).

HUSZONHETEDIK LEVÉL*

Arról, hogy aki felszámolja az emberekkel szembeni ellenséges érzületét, azzal szemben a világ ellenséges érzülete is megszűnik, és rosszat attól fogva már senkinek a részéről nem tapasztal.

Faqír, semmi sem hasznosabb számodra, mint ha őszinte vagy Uraddal szemben abban, amit megparancsolt neked, valamint abban, amitől eltiltott téged. Istenemre mondom, ha ennek megfelelően járnál el, csodákat látnál, mivel a mindenható Isten azt mondja: »Jobb lenne számukra, ha igazak lennének Istenhez« (Korán 47:21). Istenemre mondom, ha igazak lennének Vele szemben, ellenségeink is mind igazak lennének velünk szemben. Istenemre mondom, ha megtartóztatnánk magunkat attól, hogy Isten szolgálait ócsároljuk, a mi Urunk is megvédene bennünket minden rosszakarattól és gyalázkodástól. Akkor mindenki részéről csak jót tapasztalnánk, és semmi rosszat nem látnánk senkiben.¹ Aki addig ártott nekünk, attól fogva nem bántana minket, és aki addig eltaszított minket magától, az többé nem tartana bennünket távol magától. Ezt azonban csak lelkünk halálát, elpusztulását, eltűnését, eltávozását és kihunyását követően fogjuk elérni, csak azt követően, hogy megsemmisültünk megsemmisülésünknek.²

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 27. (66–67. p.) • www.mura-bitun.org 27. • Fordította B. F.

1) Általános spirituális tanítás,

hogy akiből maradéktalanul kivész egy bizonyos negatív jellemvonás, az másokban sem képes meglátni ugyanezt a jellemvo-

nást. Objektív értelemben ugyan látja az adott tulajdonságot (hiszen nem vak, ellenkezőleg: emberismerete jóval mélyebb a közönséges emberénél), de nem tapasztalja azt a »morális klímát«, amely az adott tulajdonság saját

tos ízét adja.

2) A megsemmisülés megsemmisülése (*faná al-faná*) nem más, mint a *baqá*, vagyis az Istenben és Istenként való megmaradás, továbbélés.

HUSZONNYOLCADIK LEVÉL*

Arról, hogy aki Isten útjára lép, az a többi ember részéről lenézésre és becsmérlésre számíthat.

Faqír, csak úgy biztosíthatjuk töretlen előrehaladásunkat, ha mindenkinek hátat fordítunk, kivéve azokat, akiknek szellemi állapota felemel, szavai pedig Isten felé irányítanak minket – mert az embereket a próféta hagyomány (*szunna*) vonatkozásában tudatlanság sújtja, s ráadásul még nem is tudnak tudatlanságukról. Isten óvjon meg bennünket ettől! E tudatlanság oly nagy s annyira súlyos, hogy amikor meglátnak valakit, aki rosszul bánik magával, lealacsonyítja, megszegyeníti és megalázza magát, nem törődik magával, elfordul a világtól s annak embereitől, akkor azt lenézik, becsmérlik, elutasítják, megvetik, és kijelentik, hogy semmi közük hozzá.¹ Az ilyen embert csak megvetéssel illetik, mert úgy gondolják, hogy nem a hagyomány szerint jár el. Azt hiszik róla, hogy újtól! Nem tudják, hogy amit ő tesz (Istennek teljék benne öröme), az a hagyomány kapuja, ellenben amit ők csinálnak, valójában az az újítás. Azért gondolkoznak így, mert az érzékiség leigázta őket, szívük és tagjaik fő-

lött az vette át a hatalmat. Nincsen nekik értelmük! Mennyire különös: a dolgok a fejük tetejére álltak, s így a hagyomány vált újítássá, az újítás pedig hagyománnyá! Vakok akarják megmutatni az Ösvényt azoknak, akik éppen olyanok, mint ők. »Istenhez tartozunk, s Őhöz fogunk majdan visszatérni« (Korán 2:155). Nincs hatalom és erő, egyedül csak Istennél, a Magasságosnál és Hatalmasnál!

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 28. (67. p.) ♦ www.murabitan.org 28. ♦ Fordította B. F.

1) Mintha csak szükségképpen lenne, hogy környezetük szembeforduljon azokkal, akik a spiritualitás ösvényén járva meg akarják haladni a hétköznapi ember korlátozottságait. Az ilyen emberek ugyanis eleven felkiáltójelek, és már a pusztá létük is zavarja a velük érintkezésben lévők vallásos önelégültségét és tespedtségét. A szellem emberei ugyanis gyökeresen más értékrendet követnek, mint környezetük: amit környezetük becsül, azt ők semmibe sem veszik, amit viszont ők becsülnek, arról környezetüknek gyakran még csak fogalma sincs. Éppen ezért ezekben az emberekben kívülről nézve van valami titokzatos: indítékaik a közönséges emberek

számára érthetetlenek, törekvésük pedig számukra értelmetlen célok felé irányul. *Idegen testek a világban* – mert noha a világban vannak, nem a világból valók: »Ha gyűlöl majd benneteket a világ, gondolatok arra, hogy engem előbb gyűlölt nálatok – mondta tanítványainak az Embertfia. Ha a világból valók volnátok, mint övéit szeretne benneteket a világ. De mert nem vagytok a világból valók, hanem kiválasztottalak benneteket a világból, gyűlöl benneteket a világ« (János evangéliuma 15:18k).

A kérdéskörrel kapcsolatban lásd *A Megnemismert felhőjét* (különösen a 17. fejezettől a 23. fejezetig, ahol az ismeretlen középangol szerző a tevékeny emberek szemlélődő emberekkel szembeni ellenszenvét elemzi).

HUSZONKILENCEDIK LEVÉL*

A szív törvényes és törvénytelen fiairól.

Faqír, ne erősítsd meg lelkedet, s ne engedd, hogy létében erőre kapjon.¹ Ne tápláld válogatás nélkül mindazzal, ami szívedben megfog, hanem vedd el magadtól [a törvénytelen gondolatokat], és ne engedd, hogy velük foglalkozva eltávolodj Uradtól, mint ahogy azt jól láthatjuk az emberek többségénél, akik utat vesztenek és tévelyegve átadják magukat a káprázatnak. Ha lenne értelmük, azt mondanák: »Milyen különös dolog ez a szív: egyetlen pillanatban számtalan fiúnak ad életet: ezek egyik része fattyú, másik része pedig édes gyermek, de akadnak ott még másmilyenek is, akiknek természetét nem lehet egykönnyen megállapítani!« Hogyan is állhatna Ura rendelkezésére az, aki azzal tölti idejét, hogy szíve összes ivadékát táplálja?! Micsoda szálnalmas teremtmény Ádámnak ez a fia, aki eltörli a mindenséget, míg csak nyoma sem marad,² s akit viszont a mindenség fog eltörölni, míg egyetlen nyoma sem marad egy halvány illatfoszlány kivételével, hogy aztán kis idő után az is maradéktalanul elenyésszen!

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 29. (68. p.) ♦ Titus Burckhardt 10a. (12. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) E mondat hiányzik Burckhardt fordításából.

2) Nem világos, hogy mire gondol itt Saikh ad-Darqáwí.

HARMINCADIK LEVÉL *

Arról, hogy aki a szív ösvényét követi, annak hátat kell fordítania a világnak, s kivételt egyedül csak azzal kell tennie, aki előrehaladásában segíti.

Ha szereted Uradat, *faqír*, akkor hagyd el önmagad, hagyd el ezt a világot embereivel egyetemben, és csak azzal tégy kivételt, akinek állapota felemel, s akinek szavai Istent mutatják neked. De óvakodj, s újra mondom, óvakodj, nehogy megcsaljon valaki, mert sokan vannak manapság, akik látszólag Istent hirdetik, miközben valójában csak saját vágyaik mellett emelnek szót.¹ Isten barátja, Abú as-Sitá urunk mondja ezzel összefüggésben (adja Isten, hogy szavai javunkra váljanak): »Istenemre mondom, »uramnak« csak azt nevezzük, aki széttöri bilincseinket.« Nincs elrejtve előled az a tény, *faqír*, hogy ami bebörtönzi az embert ebben a világban – mely a romlottság világa –, és szilárdan fogva tartja benne, az nem egyéb, mint az illúzió (*wahm*); de ha az ember megszabadul ettől az illúziótól, akkor belép a tisztaság világába, oda, ahonnan ide érkezett; és Isten minden idegent hazavezet.²

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 30. (68. p.) ♦ Titus Burckhardt 10b. (12. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Csalók mindig is voltak azok között, akik igényt tartottak a szellemi vezetés tudományára; ami azonban a mostani időket

radikálisan megkülönbözteti a régebbi időktől, az az, hogy ma szinte már *csak* csalók vannak – függetlenül attól, hogy tudatosan vagy öntudatlanul csapják be követőiket és tanítványaikat, vagy – másképpen megfogalmazva – függetlenül attól, hogy csak ta-

nítványaikat csapják-e be, vagy tanítványaikkal együtt önmagukat is. A kérdéssel kapcsolatban részletesebben lásd a Bevezetésben »A szűfizmus és a modern ember« című fejezetet.

2) Hallatlan jelentőségű kijelentés, mert megszabja a szellemi törekvés egyik legfontosabb csapásirányát, ami nem egyéb, mint az *elidegenedés* (s amely a középelnémet eckhartiánus *abe-*

gescheidenheit [szó szerint »leválás«, »elkülönülés«] pontos értelmi megfelelője) – mert aki idegenné teszi magát a világban, azt Isten hazavezeti igazi, eredeti hazájába. Ugyanakkor nem szabad megfeledkezni arról, hogy az »elidegenedés« eszméje szoros kapcsolatban áll a spirituális értelemben vett *szegénység* (*faqr*) gondolatával.

HARMINCEGYEDIK LEVÉL *

Arról, hogy minden az ellentétében rejlik.

Kétségtelen, hogy minden az ellentétében rejlik: a nyereség a veszteségben, az ajándékozás a visszatartásban, a megbecsülés a megaláztatásban, a gazdagság a szegénységben, az erő a gyengeségben, a bőség az ínségben, a felemelkedés a letaszíttottságban, az élet a halálban, a győzelem a kudarcban, a hatalom az alávetettségben, és így tovább. Így hát aki találni szeretne, legyen elégedett a veszteséggel; aki ajándékot akar, legyen elégedett a visszautasítással; aki megbecsülésre vágyik, legyen elégedett a megaláztatással, és aki gazdagságra vágyik, elégedjen meg a szegénységgel; aki erős szeretne lenni, legyen elégedett a gyengeséggel; aki bőségre áhítozik, nyugodjon bele az ínségbe; aki azt szeretné, hogy a magasba emeljék, az hagyja magát letaszítani; aki szomjazik az életre, fogadja el a halált; aki győzelemre áhítozik, nyu-

godjon bele a legyőzöttségbe, és aki hatalomra vágyik, elégedjen meg az alávetettséggel.¹ Ez pedig azt jelenti, hogy aki szabad akar lenni, örvendezzék a szolgaságban, mint ahogy szeretett ura: Prófétája is örvendezett benne (áldja meg őt Isten és adjon neki békét); válassza ezt, mint ahogy Prófétája is ezt választotta, s ne legyen öntelt, és ne is lázadozzon ezen állapot ellen – mert a szolga szolgál, az Úr pedig Úr.²

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 31. (69. p.) • Titus Burckhardt 10c. (12. p.) • Részlet • Fordította B. F. és M. I.

1) Saikh ad-Darqáwí e szavai szinte kísértetiesen emlékeztetnek Keresztes Szent János szavaira: »Hogy elérd azt, amit még nem ismersz, arra tarts, hol mit sem ismersz. Hogy elérd azt, amit még nem szeretsz, arra tarts, hol mit sem szeretsz. Hogy elérd azt, ami még nem a tiéd, arra tarts, hol mi sem tiéd. Hogy elérd azt, ami még nem vagy, arra tarts, hol semmi sem vagy« (Keresztes Szent János: *A Kármel-hegy útja*, melléklet).

A materialitás világa és a spiritualitás világa közötti fordított arányosság az Emberfia tanításának egyik legfontosabb eleme volt: »Ha valaki első akar lenni, legyen a legutolsó« (Márk evangéliuma 9:35); »Sokan lesznek

elsőből utolsók és utolsókból elsők« (Máté evangéliuma 19:30); »Aki meg akarja találni életét, elveszíti, aki azonban elveszíti értelmét, az megtalálja« (uo. 10:39); »Aki megalázza magát, ... az a legnagyobb a mennyek országában« (uo. 18:4); »Aki felmagasztalja magát, azt megalázzák, aki megalázza magát, azt felmagasztalják« (uo. 23:12); »Aki a legkisebb köztetek, az igazán nagy« (Lukács evangéliuma 9:48). A »legkisebbek« (Máté evangéliuma 25:45), a »kicsinyek« (uo. 11:25), a »gyerekek« (uo. 18:3) valójában tehát az Emberfia követői.

2) A szolga nemcsak aktuálisan szolgál, hanem – mint ahogy egy meg nem nevezett szúfi mondta Titus Burckhardtnek (*An Introduction to Sufism*, 22. p.) – »a szolga [az *individuum separatum*] mindig is szolga marad«.

Vagyis az, aminek a testi halál véget vet, mindvégig szolgálja marad Istennek, és szolgálja marad annak is, aki a *faná* és *baqá*, az önmagaként való megsemmisülés és az Istenként való továbblélés révén immár Istennel egynek tudja magát. »Csupán a külső forma [szkt. *upádhi* = »korlátozó járulék«] az, ami jön-megy, ami cselekszik és learatja cselekedetei gyümölcsét, ami él és meghal. *Én* azonban, akárcsak a Kuládri-hegy, mozdulatlanul állok« – mondja Sankarácsárja

(Samkara Bhagavatapada: *Vivekačudāmani*, 499. p. [502. szútra]). És hasonló értelemben fogalmaz a *Theologia Germanica* is: »Amint megvalósul és teljességre jut az egyesülés, attól fogva a belső ember mozdulatlanul megmarad benne – miközben Isten megengedi, hogy azoknak a külső hatásoknak a következtében, amelyek szükségképpen érik, ide-oda mozogjon a dolgok között« (51. p. [XXVIII. fejezet]).

HARMINCKETTIK LEVÉL *

*Arról, hogy mennyire hasztalan a világ után szaladni,
ellenben aki lemond arról, hogy ezt tegye, az után a világ
fog szaladni.*

Istenemre mondom, ha hátat fordítanánk a világnak, végül a világ lenne az, ami a nyomunkba szegődne és ránk találna, mint ahogy most mi vagyunk azok, akik a nyomában járunk, de anélkül, hogy képesek lennénk rátalálni; szaladna utánunk, hogy elérjen bennünket, mint ahogy mi is szaladunk utána, de anélkül, hogy képesek lennénk elérni; könnyeket hullatna értünk, és nekünk kellene megvigasztalnunk, mint ahogy most mi is könnyeket hullatunk érte, ám anélkül, hogy vigaszt találnánk benne; szomjúhozna utánunk és

igényt tartana ránk, mint ahogy most mi is szomjúhozunk utána, miközben ő egyáltalán nem tart ránk igényt; és így tovább.¹ Isten áll jót azért, amit mondunk. Mondják, hogy a világ tehetetlenül vonzódik ahhoz, aki őszinte az önmegtagadásban, és hogy ha egy kalap pottyanna le az égből, az is annak a fejére esne, aki nem vágyik rá.²

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 32. (69–70. p.) ♦ Titus Burckhardt 11a. (12–13. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) A világot az »itteni lenti világ« értelmében jelölő arab *dunjá*

kifejezés nőnemű szó. (Titus Burckhardt megjegyzése)

2) Az eset konkrétan megtörtént Saikh ad-Darqáwival, mint ahogy az a 184. levélből kiderül (lásd lejjebb).

HARMINCHARMADIK LEVÉL*

Arról, hogy csak az érhet célba, aki megszabadította magát a szenvedélyektől és az elítélendő tulajdonságoktól.

A választottak állapotát, *faqír*, az erény, a mérték, a szépség és az egyensúly jellemzi; olyanok ők, mint egy hasonlíthatatlanul szép menyasszony, akiben csak az fogja örömet lelteni, aki megszabadította magát a szenvedélyektől, méghozzá oly módon, hogy a jóllakottságot éhségre cserélte, a beszédet csendre, az alvást virrasztásra, a tiszteletet megaláztatásra, a kiválóságot lealacsonyodásra, az erőt gyengeségre, a hatalmat tehetetlenségre; vagy más szavakkal csak az fogja örö-

mét lelni benne, akiben az elítélendő tulajdonságok helyét dicséretre méltó tulajdonságok foglalják el. Egyedül ő fogja örömet lelni a menyasszony szépségében, jóságában és erényének egész gazdagságában; egyedül ő fogja meglátni az ő Urát (dicsőség Néki!) és az ő Prófétaját (áldja meg őt Isten és adjon neki békét).¹ Egyedül ő él úgy a világban, hogy a világot hasznára tudja fordítani. Egyedül ő tartozik Isten népéhez. Egyedül ő tért vissza őseredeti gyökeréhez.² Egyedül ő követi hűségesen a prófétai hagyományt (*szunna*). Egyedül ő a gnosztikus. Egyedül ő a szúfí. Egyedül ő a férfi (*radzsul*).³ Egyedül ő az, aki fölötte áll a sorscsapásoknak, s akiknek a sorscsapások nem állnak fölötte. Aki szereti Istent és az Ő hírnökét (áldja meg őt Isten és adjon neki békét), annak, mint ahogy mondtuk, csupán meg kell tisztítania szívét az összes elítélendő tulajdonságtól, és – ha Isten is úgy akarja – minden vágya teljesülni fog.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 33. (70–71. p.) ♦ Titus Burckhardt 11b. (13. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Innentől fogva a szöveg – az utolsó mondat kivételével – hiányzik Burckhardt fordításából.

2) Szó szerint: »Egyedül ő ádámi.« Vagyis egyedül ő az, amivé az embernek Isten akarata szerint lennie kell.

3) *Radzsul* – szó szerint »férfi«-t jelent (szemben a serdülővel vagy a nővel), s a szúfík a spirituális virilitás jelölésére használják. (Titus Burckhardt megjegyzése)

Etimológiailag a *radzsul* feltehetőleg összefügg a szanszkrit *rádzsa* (»fénylő«, tulajdonképpen »király«) és *radzsasz* (»szenvedély«) szavakkal.

HARMINCNEGYEDIK LEVÉL*

*Arról az emberről, aki örül annak, ami másokat
aggodalommal tölt el, hogy tudniillik a világ ellene fordul.*

Az az erős ember, aki örvendezik, ha azt látja, hogy a világ kicsúszik a kezei közül, elhagyja őt és elszökik előle; aki örvendezik, ha azt látja, hogy az emberek megvetik és rosszat mondanak róla – ő pedig megelégszik azzal, ha ismeri Istent. A tiszteletreméltó mester és Isten barátja, Ibn 'Atá' Al-láh mondja ezzel kapcsolatban *Hikámjában* (Istennek teljék benne öröme): »Ha az a tény, hogy az emberek elfordulnak tőled és rosszat mondanak rólad, bánt téged, akkor fordulj vissza magadban Isten ismerete felé; ha ezt a tudást nem találod elégségesnek, akkor az Isten ismeretével való elégedettség hiánya sokkal nagyobb csapás, mint az, hogy az emberek rosszat mondanak felőled. Az efféle híreszteléseknek ugyanis az a célja, hogy elfordulj az emberekbe vetett bizalomtól; Isten akar téged ilyen módon visszahívni a világ dolgai közül, hogy semmi se térítsen el Tőle.«

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma- | hardt 12. (13. p.) ♦ Fordította
na 34. (71. p.) ♦ Titus Burck- | B. F. és M. I.

HARMINCHETEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy az Igazság keresőjének nem szabad
enyhülést keresnie, ha valami csapás éri;
továbbá egy nagyon fontos szellemi törvényről.*

Azt mondják, hogy az Istenre való emlékezés (*dhiķru 'lláh*) révén a hívő olyan lelki békére tesz szert, hogy még a feltámadás napjának nagy rémülete sem képes megrettenteni; hogyan tudná akkor megzavarni e világnak bármiféle megpróbáltatása vagy csapása?! Légy hát kitartó az Uradra való emlékezésben, testvérem, mint ahogy tanácsoltuk is neked, s akkor aztán csodákat fogsz látni. Bárcsak csordultig töltene bennünket Isten az Ő kegyelmével! Mármost mi úgy gondoljuk, hogy a *dhiķr* nem azt jelenti, hogy az ember szüntelenül ismétli: *Alláh, Alláh, Alláh*, és imádkozik és böjtöl, s aztán mihelyt valamilyen balszerencse éri, ide-oda kapkod ellenszerért, és kétségbe van esve, ha nem talál semmit. Ami azokat illeti, akik az Igazságot (*Haqq*)¹ akarják megismerni (Istennek teljék bennük öröme), számukra az Istenre való emlékezés megköveteli, hogy tartsák magukat a szellemi út törvényeihez, márpedig ezek közül a legfontosabb az, hogy soha nem szabad figyelmet fordítaniuk arra, ami nem tartozik rájuk.² Akkor aztán, ha Uruk megismerteti Magát velük, vagy ha – hogy úgy mondjuk – kinyilatkoztatja Magát nekik valamelyik neve szerint, legyen az a Fenség vagy a Szépség,³ fel fogják ismerni Őt, s nem fognak tudatlanságban maradni Reá vonatkozólag. *Ez az igazi dhiķr, ezt* gyakorolják azok, akik valóban emlékezetükben őrzik Istent, s nem azok végzik a *dhiķret*, akik szüntelenül Isten imádásával töltik idejüket, s amikor Uruk kinyilatkoztatja Magát nekik valami olyan formában, amely nem felel meg elvárásaiknak, elmu-

lasztják felismerni Őt, s Reá vonatkozólag tudatlanságban maradnak.⁴ Ezt soha ne téveszd szem elől! Isten adjon belátást nekünk és neked. Úgy legyen!

Ha kitartasz Urad mellett és állhatatosan ragaszkodsz a szilárdsághoz, akkor Ő – dicsőség Néki! – hatalma révén gyengeségedet erejével, szegénységedet gazdagságával, tudatlanságodat tudásával, haragodat türelmével fogja beborítani. Akkor már ebben a világban, a következő világba való belépésed előtt az örökkévalóság⁵ életét fogod élni, és az örökkévalóság élete nem lesz rejtve előled.⁶

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 37. (74. p.) • Titus Burckhardt 13. (13–14. p.) • Részlet • Fordította B. F. és M. I.

1) A *Haqq* Isten egyik neve (Halládsot [-922] azért végezték ki, mert az »Én vagyok az Igazság« [*Aná'-l Haqq*] kijelentéssel valójában azt mondta: »Én vagyok Isten«) – ugyanis, mint ahogy Plótinosz mondja, az isteni »Igazság semmi mással nem egyezik meg, csak saját magával, és saját magán kívül más egyebet nem mond ki. Pusztán csak van, és azt állítja, ami ő. Ki is cáfolhatná ezt meg, vagy honnét lehetne Vele szemben ellenbizonyítékot előhozni?! Ugyanis a felhozott ellenbizonyíték [szükségképpen] egybeesne az előbb

mondottal, és hogyha valaki azt [a bizonyítékot] mint attól [az Igazságtól] különbözöt állítaná, akkor is visszajutna ahhoz, amit a kiindulópontban mondott, s [ilyen módon] a kettő mindenképpen egy lenne. Az Igazságnál semmi igazabbat nem lehet találni« (*A Szépről és a Jóról*, 81. p. [Enneász 5:5:2]).

2) Annak számára, aki szellemi utat kíván járni, alapkövetelmény, hogy lehetőség szerint ne foglalkozzék olyan dolgokkal, amelyek nincsenek közvetlen kapcsolatban azzal. Mint ahogy Johannes Tauler mondja: »Ne vegyetek tudomást arról, ami körülöttetek zajlik, s ha nem a ti dolgotokról van szó, ne figyeljétek oda; gondoskodik az majd

magáról. Ha a dolgok jól mennek, hagyjátok őket magukra; ha meg rossznak látszanak, ne bírálgassátok azokat és ne kérdősködjétek utánuk» (*A hazatérés útjelzői*, 230. p. [Ferdinand Vetter 60d]).

Az »idegen odafigyelésekbe való belekeveredések« (Keresztes Szent János: *Lobogó istenszeretet*, 39. p.) rendkívül sok energiát elvonnak az embertől, ráadásul benyomásokkal telítik, megannyi pecsétet ütve lelkére – márpedig a szellemi úton alig van fontosabb dolog, mint az üres lélek. Érdemes ezzel kapcsolatban a kiváló *részmegfigyelésekkel* rendelkező, de egészében véve félrevezető Georgij Gurdjieff szavait idéznünk: »Minden normális ember éppen elég energiával rendelkezik ahhoz, hogy *elkezdjé* önmagán a [spirituális] munkát. Csak éppen meg kell tanulni energiánk nagy részét hasznos munkára fordítani, ahelyett, hogy azt haszontalanul elvesztesgetnénk. Az energiát főleg szükségtelen és kellemetlen érzelmekre használjuk, lehetséges vagy lehetetlen jövődö kellemtelen események miatti aggodalomra, rosszkedvre, szükségtelen sietségre, idegességre, ingerlékenységre, képzelődésre, álmodozásra, ... állandó fecsegésre, a-

mi óriási energiát nyel el; az »érdeklődésre«, amit minden iránt tanúsítunk, ami körülöttünk történik, vagy az emberekre, akikhez semmi közünk nincs, akik teljesen érdektelenek; a »figyelem« erejének állandó pazarlására, és így tovább« (P. D. Ouspensky: *Egy ismeretlen tanítás töredékei*, 179. p.).

E figyelmeztetés aktualitása az idő – és a »fejlődés« – előrehaladtával csak egyre nő, hiszen a mai embert érő információ- és benyomásáradat és az ennek következtében kialakuló permanens hírfogyasztás az értékelés, a tájékozódás és a felelősség lehetőségétől fosztja meg az embert. Az ilyen módon fogyasztott információ olyan, mint az a táplálék, amely emésztetlenül szalad át a szervezeten, anélkül, hogy táplálná az. Alapelvként szögezhető le, hogy *amiről az ember csak a hírközlő szervek révén értesül, azzal valójában semmiféle valódi kapcsolata nincs.*

3) A *dzsalál* (fenség, szigor, *mysterium tremendum*) és a *dzsamál* (szépség, irgalom, *mysterium fascinans*) Isten megnyilvánulásának két módja. És mint ahogy a nemes Eckhart mester mondja: »Tudnod kell, hogy Isten barátai soha nincsenek vigasz nélkül, mert amit Isten akar, számukra

az a legfőbb vigasz, legyen mármost az vigasztalás vagy vigasztalanság» (*Útmutató beszédek*, 43. p. [Útmutató beszédek 10]). Részletesebben ezzel kapcsolatban lásd a 74. levél 5. jegyzetét.

4) Isten akarata – mint ahogy azt a *Theologia Germanica* / *Theologia Deutsch* kifejti (vö. 51–52. p. [XXVIII. fejezet]) – két formában nyilvánulhat meg: magán a törekvőn keresztül, illetve mindazokon a történéseken keresztül, amelyek sorsszerű hatásként kívülről érik a törekvőt. Az első esetben a feladat Isten aka-

ratának felismerése és végrehajtása; a második esetben a feladat az adott eseménynek Isten akarataként való felismerése és elfogadása. Az embernek tehát aktív módon meg kell valósítania, passzív módon pedig el kell fogadnia Isten akaratát.

5) Szó szerint »poszt-eternitás«, »utó-örökkévalóság«. Az örökkévalóságnak a földi ember halálát követő »fele«. Vö. a Bevezetés 74. jegyzetével.

6) E bekezdés hiányzik Burckhardt fordításából.

HARMINCKILENCEDIK LEVÉL *

Arról, hogy a szellemi út vándorának kerülnie kell a világi emberekkel való érintkezést, mert az ilyen embereknek – különösen az út kezdetén – hatalmuk van felette.

Faqír, az emberektől – különösen pedig korunk embereitől – csak az értelem és a benső rejtek¹ emberei vannak biztonságban. Az emberekkel kapcsolatban légy hát mindig nagyon óvatos. Menekülj romlottságuk elől, még ha csupán köszöntenek is. Ha valamelyikük köszönt, s te azt látod, hogy azért üdvözöl, hogy beszédbe elegyedjen veled a magadolgairól, s te mégis engedsz neki, akkor könnyen a hatalmába kerülhetsz. Ezért hát köszöntsd őt te is (mert hiszen a

másik ember üdvözlését fogadni kötelességünk), s aztán menj tovább a magad dolga után. Ha ő is továbbmegy a maga útján, akkor hálát adhatsz Istennek. Ha viszont nem, akkor mondd neki: »Fogadj föl engem Isten kedvéért egy-két dirhamért.«² Éppen a dolgok ilyenén fordulata lesz az, ami megzavarja és bosszantani fogja. Kétségtelen, hogy nem könnyű megszabadulni az emberektől.

Úgyszintén nem kétséges, hogy az a hatalom, amellyel az emberek rendelkeznek Isten szentjei fölött útjuk kezdetén, Istennek az Ő teremtésében megnyilvánuló szokása (*szunna*).³ Mint ahogy a dicsőséges Isten mondotta: »Isten szokásában semmilyen változást nem fogsz találni« (Korán 33:62). A tiszteletreméltó mester, Ibn 'Atá' Alláh pedig azt mondja *Latá'if al-Minan* című művében (Istennek teljék benne öröme): »Tudd meg, hogy a dicsőséges Isten szentjei útjuk kezdetén szükségképpen alá vannak vetve a teremtett dolgoknak, mert ilyen módon tisztulnak meg a szennyeződésektől, s így jutnak tökéletességre bennük az erények. Eképpen ők bizalmukat egyáltalán nem a teremtményekbe vetik, s nem hajolnak feléjük reménykedve. Aki bánt téged, az nem köt gúzsba kedvességének kötelékével; aki ellenben kedves hozzád, az rabul ejt lekötőző jóindulata révén. Éppen ezért a Próféta azt mondta (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »Ha valaki szívességet tesz neked, viszonzod. Ha azonban ezt nem tudod megtenni, akkor imádkozz érte.« Mindez azért van, hogy megtisztítsd szívedet a teremtmények kedvességének béklyóitól, és hozzáerősítsd az isteni Királyhoz.« A tiszteletreméltó mester, Abu'l Haszan pedig azt mondta (Istennek teljék benne öröme):⁴ »Inkább az emberek jóságától félj, mint gonoszságuktól, mert gonoszságuk csak testedet sújtja, jóságuk azonban szívedet – márpedig sokkal jobb az, ami testedet sújtja, mint az, ami szívedet sérti. El-

lenséged, aki Istenhez kényszerít téged, sokkal jobb, mint barátod, aki elválaszt Tőle. [Ami ez utóbbiakat illeti,] tekintsd hozzádfordulásukat éjszakának, elfordulásukat tőled pedig nappalnak. Hát nem látod, hogy amikor feléd fordulnak, megkísértenek?!«

Láthatod hát, hogy teremtett dolgok hatalma Isten szentjei fölött szellemi útjuk kezdetén Istennek az Ő szeretőivel és barátaival szemben alkalmazott szokása. Már mondtam, hogy az ösvény emberei közül (Istennek teljék bennük öröme) senkit sem utasítanak el annyira, mint a lemondás és a koldulás embereit. Nem kétséges, hogy a lemondás ellentéte a megélhetésért való fáradozásnak – ám mindkettő a vallási törvény része. Aki támadja a lemondást, az támadja az Istenbe vetett bizalmat. A dicsőséges Isten azt mondta: »Aki bizodalját Istenbe veti, annak Rajta kívül másra nincs szüksége. Isten parancsának mindig megvan az eredménye« (Korán 65:3). A dicsőséges Isten barátja, Ibn al-Banná urunk mondotta *Mabáhih al-Aszlija* című művében: »Aki Isten imádásával foglalja el magát, anélkül, hogy megélhetésével törődne, az a mesterek tanításával összhangban a szintizta bizodalmat gyakorolja.«⁵

Aki támadja a megélhetésre irányuló törekvést, az a prófétai hagyományt (*szunna*) támadja. S a vallási törvény (*sarí'a*) hasonlóképpen jóváhagyja a koldulást is, mivel a dicsőséges Isten azt mondta az Ő prófétájának: »Ami a koldust illeti, ne utasítsd el őt.« Ő⁶ pedig azt mondta (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »Adj a koldusnak, még ha lóval is léptetne elébed.«⁷

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 39. (75–77. p.) • Fordította B. F.

- 1) Szó szerint »belső mag«.
- 2) Alighanem koldulási formula. A dirham marokkói ezüstpénz.
- 3) Mint ahogy a muszlimok tartják, a természet törvényei Isten szokásai.
- 4) A szövegből nem derül ki, hogy Abu'l-Haszan 'Alí al-Kharaqánról, Abu'l Haszan 'Alíróól

(Saikh ad-Darqáwí mesteréről), Abu'l Haszan as-Sádhilról vagy Abu'l Haszan as-Susztaríróól van-e szó.

- 5) Ibn al-Banná (1256–1321) mór matematikus, költő és szúfi.
- 6) Vagyis a Próféta.
- 7) A levél legvégéről két rövid – meglehetősen nehezen értelmezhető, következésképpen az értelmezésnek tág lehetőséget adó – mondatot elhagytunk.

NEGYVENHARMADIK LEVÉL*

*Az Istent elérő ember egyik ismertetőjegyéről,
nevezetesen arról, hogy az ilyen ember mindent kézben tart;
továbbá az ilyen ember és a világ közötti rokonságról.*

Van egy olyan jel, amelyről félreérthetetlenül felismerhető, hogy ki érte el Istent: az ilyen embernek ugyanis minden engedelmeskedik, legyen az kicsi vagy nagy, s így ő mindennek fölött uralkodik, hiszen ő ugyanaz a mindenség számára, mint ami a szív a test számára (de Isten jobban tudja). Amikor a szív megmozdul, a tagok is megmozdulnak, amikor nyugalomban van, azok is nyugalomban vannak; ha feláll, ők is felállnak, ha leül, ők is leülnek; ha összehúzódik, ők is összehúzódznak, ha pedig kitágul, akkor ők is kitágul-

nak;¹ ha legyengül, azok is legyengülnek, ha pedig megerősödik, azok is megerősödnek; ha alázatos, azok is alázatossá válnak, ha pedig nagyra van magával, azok is nagyra lesznek magukkal, és így tovább. S ugyanígy: aki megtért Istenéhez, aki Isten végtelenségének kontemplációjában meghalt önmaga számára, és aki megszabadította magát attól az illúziótól, hogy Istenen kívül bármiféle valóság is lenne, az úgy fogja tapasztalni, hogy a létezés követi őt és engedelmeskedik neki, és bármerre is fordul, az is arra fordul. Isten áll jót azért, amit mondunk.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 43. (80. p.) • Titus Burckhardt 14. (14. p.) • Fordította B. F. és M. I.

1) Az összehúzódás a szoron-

gattatottság állapota, amelyben az ember a külső és/vagy belső támadások hatására mintegy védekezésésképpen összehúzódik. A kitágulás ennek az ellentéte.

NEGYVENNEGYEDIK LEVÉL *

A szellem méltóságáról, valamint a méltóságát veszített szellemről, vagyis a lélekről.

A szellem (*rúh*) természeténél fogva tündöklő, és a fény világából származik (de Isten jobban tudja).¹ Mármost kétség sem férhet hozzá, hogy Isten »megragadta Fényének egy részét, és azt mondta neki: ›Légy Mohamed!«² Ilyen módon jött létre ez a fény, és minden ebből a fényből nyeri a formá-

ját (áldja meg őt Isten és adjon neki békét); értsd meg ezt. És a szellem valójában nem különbözik a lélektől (*nafsz*), ami csak azért vált szennyezetté, mert a szennyezettség világának befolyása alá került; ám ha lemondana erről a világról és elidegenítené magát tőle, akkor visszatérne szülőföldjére, ahonnét jött. Erről mondta a tiszteletreméltó mester és Isten barátja, Abú Jazíd 'Abd al-Rahmán al-Madzsdhúb³ (Istennek teljék benne öröme):

*Honnét érkezteél ide, te szellem,
Te szellemi szeretettel megáldott,
Ki dicsőséged kitérülésében is mozdulatlan vagy,
Ki állapotaid mindegyikében is méltóságteljes vagy?*⁴

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 44. (80–81. p.) • Titus Burckhardt 15a. (14–15. p.) • Fordította B. F. és M. I.

1) A szellem – akár kis, akár nagy kezdőbetűvel írjuk, akár individuális, akár univerzális vonatkozásban vizsgáljuk – valójában Isten lehelete, megnyilvánulása, vagyis egy isteni aktus a teremtettség irányába (vö. László András: *Solum Ipsum*, 680. és 682. aforizma). Forrása tehát mindenképpen Isten, s ezért minden szellem Isten szelleme (vagy Isten szelleme az emberben, vagy Isten univerzális Szelleme), miközben tárgya révén másra és

másra irányul. Individuális értelemben a szellem a belső Isteni Nap sugarainak felel meg, amelyek a pszichikus és biológiai struktúrát éltetik és áthatják, univerzális értelemben pedig azt az Isteni Erőt képviseli, amely a mindenséget tartja fenn és élteti. A szellem ilyen módon nem szubsztanciális, hanem *akcionális valóság*. Lásd ezzel kapcsolatban még Titus Burckhardt *An Introduction to Sufism* című művének 11. fejezetét (»The Spirit«, 70–73. p.), továbbá Buji Ferenc: *Az emberré vált ember*, 132–136. p. [»Ruach«].

2) *Hadisz*.

3) »Isten bolondja«: annak a híres, XVI. századi marokkói szúfínek a ragadványneve, aki a sádhilí iniciatikus lánc »pólusainak« (*qutb*) egyike volt. (Titus Burckhardt megjegyzése)

4) Mint ahogy Távols-Keleten mondanák: a szellem csupán

csendes szemtanúja (szkt. *száksin*) azoknak az állapotváltozásoknak, amelyeken a lélek és a test folytonosan keresztülmegy. Az ember feladata a spirituális út során valójában az, hogy lelkét szelleméhez hasonló módon mozgatatlanná tegye.

NEGYVENÖTÖDIK LEVÉL *

*Az Isteni Lét két alap-megnyilvánulásáról:
a Szépségről és a Szigorrról.*

Ha azt mondanád nekem: »Mesterünk és urunk, 'Alí' (Istennek teljék benne öröme) tágas volt, míg te szűkös vagy« – én azt válaszolnám neked: Ő ugyanolyan mértékben volt tágas és szűkös; egyszerre volt kedves és nyers, erős és gyenge, gazdag és szegény; olyan volt ő, mint a partok nélküli óceán. Tudása édesebb volt még a méznél is – ugyanakkor keserűbb még a sártöknél is. Ő ugyanis rendszeresen ismételtette Isten barátjának, Abu'l-Mawáhib at-Túniszínak e szavait (Istennek teljék benne öröme): »Ha valaki azt állítaná, hogy az isteni Szépséget anélkül is szemlélheti az ember, hogy előbb az isteni Szigor iskolázta volna, azt dobjátok ki, mert az egy szélhámós (*daddzsál*).«²

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma- | hardt 15b. (15. p.) ♦ Fordította
na 45. (81. p.) ♦ Titus Burck- | B. F. és M. I.

1) 'Alí al-Dzsamal.

2) A *daddzsál* egyúttal az anti-

krisztus megnevezése is.

NEGYVENNYOLCADIK LEVÉL *

Arról, hogy aki nem mulasztja el felismerni Istenét mindenben, annak a teremtmények is a kedvében fognak járni; aki ellenben elmulasztja felismerni Őt mindenben, az a dolgok részéről csak rosszindulatra számíthat.

Amikor a szolga megismeri Urát, az összes teremtmény felismeri őt, és minden engedelmeskedik neki; de Isten jobban tudja.

Mesterünk, a nemes *saiqh* (Istennek teljék benne öröme) egyszer azt mondta: »Amikor bensőd megtisztul a létezőktől, megtelik a létezők Alkotójával, és ettől a pillanattól kezdve közötted és a létezők között felébred a szeretet. Ha cselekedeteidet kizárólag Teremtődre irányítanád, az összes teremtmény jóindulattal lenne irántad.« Mi pedig hozzátehetjük (bárcsak elnyernénk Isten tetszését): Ha Urad kontemplációjában őszinte vagy, Ő próbára fog tenni téged, és összes arculata szerint meg fog nyilatkozni neked; s ha te ekkor sem mulasztod el felismerni Őt, és továbbra is annak tudatában viselkedsz, hogy Ő nyilatkozik meg neked,¹ akkor a mindenség és a benne lévő dolgok sem fogják elmulasztani, hogy felismerjenek téged, szeretettel forduljanak feléd, tiszteletet és nagylelkűséget tanúsítsanak irányodban, engedelmeskedjenek és hódolattal adóznak neked, sóvárogjanak utánad, örvendezve megemlékezzenek rólad, odafigyeljenek rád, büszkeség töltse el őket miattad, rendelkezésedre

álljanak és téged hívjanak segítségül; mindezt saját szemeddel fogod látni. Ám ha elmulasztod felismerni Istent, amikor megnyilatkozik számodra, akkor a dolgok tudomást sem fognak venni rólad: vissza fognak utasítani, le fognak alacsonyítani, meg fognak alázni, el fognak lökni maguktól, kárörvendő tekintettel fognak végigmérni, semmibe fognak venni, hátat fognak fordítani neked, vetélytársat fognak látni benned, végül diadalmaskodni fognak feletted.

Faqír, ha azt szeretnéd, hogy elméd² uralkodjék a szelek és ellenségeid fölött, akkor tarts ki Urad kontemplációjában akkor is, amikor próbára tesz – s akkor Ő, dicsőség Néki, tudatlanságodat tudássá, gyámoltalanságodat erővé, tehetetlenségedet hatalommá, szegénységedet gazdagsággá, jelentéktelenségedet dicsőséggé, elveszítettségedet megtaláltsággá, magányosságodat meghittséggé, távoliségodat közelséggé fogja változtatni; röviden: a dicsőséges Isten a te sajátosságaidat az Ő sajátosságaival, a te tulajdonságaidat az Ő tulajdonságaival fogja beborítani, mert Ő, dicsőség Néki, nagylelkű, kegyelme pedig határtalan.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 48. (82–83. p.) ♦ Titus Burck-
hardt 16. (15–16. p.) ♦ Fordította
B. F. és M. I.

1) Szó szerint: »...és nem ig-
norárod Őt«.

2) Vagy Tarjumána szerint
»szeled«.

NEGYVENKILENCEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy aki nem védi meg magát,
azt Isten veszi védelmébe.*

Faqír, ha valaki ártani igyekszik neked, s te ügyedet Istenre bízod, akaratodat pedig alárendeled Neki, akkor aztán jól vigyázz: nehogy megpróbálj segíteni magadon, mert a végén még ellenséged rabul ejti szívedet, szándéka pedig célt ér nálad! Ha aszerint jársz el, amit mondok, akkor olyan titok fog feltárulni előtted, amelybe még soha nem pillantottál bele, s amelyet így saját szemeddel láthatsz, saját füleddel hallhatsz. Isten áll jót azért, amit mondunk.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjumana 49. (84. p.) ♦ Fordította B. F.

ÖTVENEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy mindkét világ az emberben van,
miközben ő erről mit sem tud; továbbá az érzékiség
és a szellemisség ellentétéről.*

Istenemre mondom, testvéreim, nem hittem volna, hogy egy tanult ember kétségbe vonhatja, hogy a Prófétát (áldja meg őt Isten és adjon neki békét) ébren is lehet látni, míg csak nem találkoztam néhány ilyen emberrel a Qarawijjín-mecsetben,¹ s nem beszélgettem velük erről a kérdésről. Azt

mondták: »Hogyan lehetne látni ébren a Prófétát, ha egyszer ő már több mint ezerkétszáz éve halott?! Őt csak álomban lehet látni, hiszen maga mondta (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »Aki meglát engem, vagyis álmában találkozik velem, az *valóban* engem lát, mert a Sátán engem nem tud utánozni.« Én erre azt válaszoltam nekik: »Természetesen csak az láthatja meg őt az ébrenlét állapotában, akinek elméje illetve gondolatai a testek világából a szellemek világába ragadtattak; *ott* fogja megpillantani a Prófétát, s ehhez a legkisebb kétség sem férhet; és *ott* fogja meglátni összes szerettét is.« Ők erre elhallgattak és nem szóltak egy szót sem, mire én hozzátettem: »A szellemek világában ő valóban látható.« Kisvártatva azt mondták: »Miképpen lehetséges ez?« Azt mondtam: »Előbb ti mondjátok meg nekem, hogy hol helyezkedik el a szellemek világa a testek világához képest?« Erre nem tudtak mit válaszolni. Akkor én e szavakat intéztem hozzájuk: »Ahol a testek világa van, ott van a szellemek világa is; ahol a szennyezettség világa van, ott van a tisztaság világa is; ahol a királyság világa (*mulk*) van, ott van az uralom világa (*malakút*) is;² ahol az alsóbb világok vannak, pontosan ott vannak a magasabb világok is, és ott van a világok összessége is. Megmondatott, hogy Istennek tizen-nyolcezer világa van, többé-kevésbé mindegyik olyan, mint ez a világ (mint ahogy az a *Hiljat al-awlijá'*-ban áll),³ s mindezek benne vannak az emberben, anélkül, hogy ő tudatában lenne e ténynek. Csak az van tudatában ennek, akit Isten gondjaiba vesz, sajátosságait az Ő sajátosságaival, tulajdonságait az Ő tulajdonságaival borítja be. Mármost Isten (dicsőség Néki!) sokakat gondjaiba vesz szolgálói közül, és nem is szűnik meg gondjaiba venni őket mindaddig, amíg csak el nem érik céljukat (Istennek teljék bennük öröme).«

A tiszteletreméltó mester, Ibn al-Banná urunk azt mondja az ő *Mabáhith al-Aszlija* című művében (Istennek teljék benne öröme):

*Tudd meg: te vagy az Istenre tekintő létezés mása,
S így semmi, ami létezik, nem hiányzik belőled.
A Trónus és a Talapzat – hát nincsenek ők benned?
S ugyanígy a magasabb és az alsóbb világoz is!
A mindenség ugyanaz nagyban, mint az ember,
És te, te pedig maga a mindenség vagy kicsiben.*

A tiszteletreméltó mester és Isten barátja, al-Murszí pedig azt mondta (Istennek teljék benne öröme):

*Ó te, ki saját titkodról mit sem tudva jársz-kelesz,
Tudd meg, hogy magadban találsz a létezés egészét;
Te vagy a Végtelen, Útként s Igazságként egyaránt,
Ó, te foglalata az isteni Misztériumok Teljességének.⁴*

Aki elhagyja vágyait és az utak legkiválóbbját járja, attól nincs már távol a jó. Hogyan is lehetne távol tőle, amikor ő azt teszi, amit Ura parancsol neki?! Nem, Istenemre mondom, Istenemre mondom, és újra csak Istenemre mondom: nincsen távol tőle! Nem kétséges, hogy azok, akik arra vágnak, hogy meglássák a Prófétát (áldja meg őt Isten és adjon neki békét), csak a szellem emberei lehetnek (Istennek teljék bennük öröme), hiszen ők lelkük szokásait megtörik és öszszes ragaszkodásukat fől számolják, s így aztán természetfölötti belátásokhoz jutnak. Ami azonban az érzékek embe-reit illeti, ők efféle látomásokra nem vágnak, és nem is reménykednek abban, hogy ilyenekhez jutnak, márpedig remény nélkül nincs tett. Ha pedig a remény nem vezet tettez, akkor pusztá képzelődés. Hogyan is várhatnának el ef-

féle dolgokat, amikor az érzékek ellentétben állnak a szellemmel, és ez a két ellentétes valóság sohasem találkozhat?! Ahogy megerősödik az érzéki, meggyengül a szellemi; ahogy megerősödik a szellemi, meggyengül az érzéki. Istenemre mondom, amikor az embereket legyőzi az érzéki, akkor már egyedül csak az köti le őket, csak abban lelik örömüket. Isten őrizzen meg bennünket ettől az állapottól! Az érzékek dolgainak csak nagyon kevesen képesek hátat fordítani. Isten áll jól azért, amit mondunk. Mármint ha valaki ilyen, akkor vajon miféle ajtón keresztül juthatnának el hozzá a természetfölötti belátások?! Az ilyenek csak azokat keresik fel, akik hátat fordítottak az érzékek dolgainak és megtagadták azokat. Valóban, aki lemond róluk és megtagadja őket, azt a természetfölötti belátások semmiképpen nem fogják elkerülni, mint ahogy azt számos eset bizonyítja. Az ilyen ember útja akkor aztán világról világra fog vezetni általuk – legalábbis ha nem állapodik meg mellettük⁵ –, míg csak el nem viszik őt a két nemes jelenlétebe: az Úr isteni jelenlétebe és a Próféta jelenlétebe.⁶

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 50. (84–86. p.) • Titus Burckhardt 17. (16–17. p.) • Részlet • Fordította B. F. és M. I.

1) Fez legrégebbi, 859-ben alapított mecsete, mely egyúttal egyetemként (*madrassa*) is funkcionál.

2) Az '*álam al-mulķ* («a királyság világa») és az '*álam al-malakūt* («az uralom világa») a mate-

riális-érzéki illetve a spirituális-érzékfeletti világ hagyományos megnevezése. Időnként e két világot kiegészíti még egy harmadik »világ« is: az '*álam al-dzsabarūt*, az »ellenállhatatlanság világa« vagy a »főhatalom világa«, amely Maga az Isteni Lét. A kifejezéseknek más értelmezése is létezik; ezzel kapcsolatban lásd Martin Lings: *A Sufi Saint of*

Twentieth Century, 134–135. p.

3) *A szentek ékessége*. Abú Nu-'ajm al-Iszfahání (–1037) hatalmas, tízkötetes manuáléja.

4) Saikh ad-Darqáwí e leveléből világosan látható az exoterizmus és az ezoterizmus egyik legfontosabb megkülönböztető jegye. Statikus-ontológiai oldaláról megfogalmazva: ami exoterikus szempontból fent van, az ezoterikus szempontból bent van, s ami exoterikus szempontból lent van, az ezoterikus szempontból kint van. Dinamikus-spirituális oldaláról megfogalmazva: ami exoterikus szempontból »felfelé«, az ezoterikus szempontból »befelé«, és ami exoterikus szempontból »lefelé«, az ezoterikus szempontból »kifelé«. (Az exoterizmus és ezoterizmus megkülönböztetésének legitimitásával kapcsolatban lásd még a Bevezetést.)

Érdemes összevetni Saikh ad-Darqáwí szavait Jan van Ruusbroec szavaival:

»Isten a legfelső eget, amely körülveszi és beburkolja az összes többi eget s a valaha is teremtetett összes testi és anyagi dolgot, egyszerű világosságként teremtetete. Ez Istennek és szentjeinek külső, dicsőséggel és örök boldogsággal teljes lakhelye és birodalma. Mivel ez az ég örö-

kös, színtiszta ragyogás, benne sem idő, sem hely, sem mozgás, sem változás nincs, mert szilárdan megállapodott a mindennek fölötti állandóság állapotában. Azt a szférát, amely e tüzes éghez legközelebb esik, első mozgónak (*primum mobile*) nevezik. Minden mozgásnak, amely Isten ereje által a legfelső égből származik, ez a [közvetlen] forrása. E mozgás hajtja körbe-körbe az égboltot s vele együtt az összes égitestet, ez sarjaszt életet, és ennek hatására növekednek a teremtmények, mindegyik a maga természetének megfelelően.

Most pedig jól figyeljetelek, mert a lélek lényegi léte Isten isteni ragyogással teljes szellemi birodalma, mely minden képességünket meghaladja (hacsak nem a maguk differenciálatlan és gyökerükben egyesült voltában vesszük őket, amiről most még nem kívánunk szólni). Mármost a lélek e lényegi léte mögött ... ott van szellemünk egysége, mint valamiféle első mozgó (*primum mobile*); mert ebben az egységben a szellemet Isten ereje mozgatja fönről, természetes és természetfeletti módon egyaránt – hiszen magunktól semmink sincs, sem természetes, sem természetfeletti értelemben. Amikor Isten természetfeletti módon mozgat

bennünket, akkor ez minden erény első és eredeti oka. ... Isten ilyen módon birtokolja szellemünk lényegi egységét saját birodalmaként, s így munkálkodik és árad ki adományával az összes képességünk forrását képező egységbe, valamint magukba e képességekbe is» (John Ruusbroec: *The Spiritual Espousals and Other Works*, 111. p.; vö. Jan van Ruusbroec: *A lelki menyegző*,

107–108. p.).

5) Vagyis nem szabad megfeledkeznie arról, hogy a természetfölötti benyomások nem célok, hanem eszközök: a végső cél eszközei. A »világok« ezúttal hierarchikus létállapotoknak felelnek meg.

6) E kétféle jelenléttel kapcsolatban lásd a 68. levél 5. jegyzetét.

ÖTVENKETTEDIK LEVÉL*

*A szellem és a lélek azonosságáról és különbözőségéről,
valamint a hazavezető útról.*

Faqír, a szellem (*rúh*) és a lélek (*nafsz*) valójában egyazon ragyogó valóság, s mindkettő a fényvilágból származik (de Isten jobban tudja). Nem két különböző dologról van tehát szó, még ha két különböző formában is jelennek meg, tudniillik tisztaságként és szennyezettségként. A tisztaság a gyökér, a szennyezettség pedig az ágak.¹ Ha azt kérdeznéd, *faqír*, hogyan lehetséges ez, akkor én azt válaszolnám, hogy mindaddig, amíg a szellem megőrzi tisztaságát, kiválóságát, ragyogását, szépségét, nemességét, magasztosságát és emelkedettségét, egyedül a »szellem« név illeti meg; ha azonban elhagyja tisztaságát, kiválóságát, ragyogását, méltóságát, magasztosságát és emelkedettségét, otthonából idegenbe távozva pedig zavarossá válik, és többé nem szereteteire támaszko-

dik, akkor már joggal nevezhető »léleknek«. Tisztátalanságai alapján nevezhetjük »parancsoló léleknek«, »szemrehányó léleknek« és így tovább, mint ahogy különféle méltóságai alapján is különféle nevekkkel illethetjük. Azt mondják, hogy a léleknek épp oly sok tökéletlensége van, ahány tökéletessége Istennek.

Testvérem, ha vissza szeretnél térni szülőhazádba, oda, ahonnan ide jöttél – s ez a tisztaság világa –, akkor fordíts hátat ennek az idegen földnek, mely a szennyezettség világa, és cselekedj! Ha azt kérded, mit tegyél, azt válaszolom: Fejtsd le magadról a szennyezettség világát, mint ahogy a birkáról is lefejtik a bőrét; feledkezz meg róla, és egyáltalán ne emlékezz rá. Akkor aztán, ha Isten is úgy akarja, fényed egyre erősebb lesz, mert nagy erejű inspirációk hatalmas, ellenállhatatlan áradata fog rád zúdulni, és rövid idő alatt visszavisznek majd szülőhazádba. Mindazonáltal tedd próbára ennek igazságát, mert a valóság megismerése a próbában rejlik.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 52. (90–91. p.) • www.murabitun.org 52. • Részlet • Fordította B. F.

1) Ugyanígy értelmezi a kettő viszonyát a nemes Eckhart mester is: »A lélek is képes arra, hogy megújuljon, legalábbis amennyiben »lélek« a neve, hiszen a-

zért hívják léleknek, mert életet ad a testnek, és a test formája. De ugyanígy képes a megújulásra akkor is, ha »szellem« a neve. Mert ha elszakad az ittől és a mosttól és az egész természetes rendtől, akkor már »szellemnek« nevezik« (Meister Eckhart: *Werk*, II. k. 190. p.).

ÖTVENNEGYEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy míg a közönséges emberek szükségletei
azáltal elégülnek ki, hogy igyekeznek kielégíteni őket,
a választottak szükségletei pusztán azáltal,
hogy figyelmüket Isten felé fordítják.*

Ha azt szeretnéd, hogy amire szükséged van, ahhoz anélkül is hozzájuss, hogy törnéd magad utána, akkor fordulj el tőle és figyelmedet irányítsd Uradra; akkor, ha Isten is úgy akarja, elnyered. Ha pedig maradéktalanul feladnád igényeidet és csak Istennel foglalnád el magad, Ő kész lenne minden jót megadni neked, amit csak ebben a világban és a másik világban kívánhatsz; akkor ugyanúgy sétálhatnál a mennyben, mint ahogy most a földön jársz-kelsz; sőt még ennél is bőszegesebben megajándékozna, mivel a Próféta (áldás és béke legyen rajta) Urának, a Hatalmasnak és a Magasztosnak a nevében azt mondta:¹ »Aki Rám emlékezve nem törődik az-
zal, hogy kérjen, az többet fog kapni, mint aki kér.«

Hallgasd csak meg, *faqír*, mit mondtam egyik testvérünknek (Istennek teljék benne öröme): Ha híjával voltam valaminek, legyen az nagy vagy kicsiny, és elfordulva tőle Uram felé fordultam, ott találtam azt magam előtt, hála az isteni hallás és tudás hatalmának. Láthatjuk, hogy a közönséges emberek szükségletei azáltal elégülnek ki, hogy igyekeznek kielégíteni őket, míg a választottak szükségletei pusztán azáltal elégülnek ki, hogy elfordulva azoktól Isten felé fordulnak.

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 54. (92–93. p.) ♦ Titus Burck-
hardt 18. (17. p.) ♦ Fordította

B. F. és M. I.

1) Vagyis a most következő i-
dézet *hadisz qudszi*.

ÖTVENHATODIK LEVÉL*

*Arról, hogy mennyire veszélyes az, ha az ember bizonyos
spirituális tapasztalatok után nem szakít gyökeresen
az érzékiséggel, s hogy így annak a veszélynek teszi ki magát,
hogy mindazt elveszíti, amit addig megszerzett.*

Figyelmezz *faqír!* Volt egy bizonyos ember, akivel mintegy nyolc éven keresztül voltunk kapcsolatban, és ez alatt az időszak alatt időnként meglátogattott bennünket;¹ irányunkban tanúsított magatartása hol ilyen volt, hol meg olyan; szerete- te irántunk időnként növekedett, majd ismét alábbhagyott.

Egy nap, amikor éppen együtt voltunk, olyan módon beszéltünk hozzá, hogy az szíve mélyéig megérintette (de azt, ami láthatatlan, Isten jobban ismeri). Attól a pillanattól fogva némileg elfordult a világtól, és szinte rajongásig ragaszkodott hozzánk. Ekkor történt, hogy spirituális tapasztalatok egész serege árasztotta el (noha korábban efféle dolgokat még nem tapasztalt), és ezek addig sereglettek köréje és addig sokasodtak körülötte, míg csak azt nem képzelte magáról, hogy a föld egyetlen olyan embert sem hord a hátán, aki bölcsebb lenne nála.

Mínt hogy bizonyos távolságra laktunk egymástól, ő azonnal rohant, hogy megossa velünk új tudását. Miután

tudomásunkra hozta, amit akart, mi pedig válaszoltunk neki, ő határozottan visszautasította azt, amit mondtunk, szavait indulatosan és hevesen az arcunkba vágva – s tette mindezt a testvérek jelenlétében (bárcsak mindannyiukban örömet lelné Isten). Mivel azonban még sosem viselkedett előttünk ilyen módon, megbocsátottunk neki; ő ellenben nem bocsátott meg nekünk, és továbbra is hadakozott ellenünk újdonsült tudásával. Úgy ültünk ott vele szemben, mint vezére előtt a rablóbanda. Mi azonban nem értettünk egyet azzal, amit ő mondott – hacsak bizonyos dolgokkal kapcsolatban nem éreztük úgy, hogy igaza volt. Miután felfedezései jótéteményében részesített bennünket, hátat fordított nekünk, és más testvérekhez ment, akik jóindulattal és szeretettel viseltettek irántunk, ám híjával voltak a spirituális erőnek, és kizárólag a teoretikus tudásra támaszkodtak.² Megzavarta őket magatartásukban, szeretetükben és őszinteségükben, és csaknem sikerült neki elfordítania őket vallásos szándékuktól és őszinte odaadásuktól.

Mármost megpróbált rávenni minket (legyen hozzá Isten kegyes), hogy adjuk fel elvonultságunkat (*tadzsríd*)³ és térjünk vissza a világban való tevékenykedéshez. Erre mi azt feleltük neki: »Ami minket illet, ha mi visszafordulnánk, ahogyan te javaslod, erővesztés nélkül megtehetnénk, mert mi mindannyian ismerjük az egyik oldalt is és a másik oldalt is.⁴ Ami azonban téged illet, a te feladatod az, hogy menekülj az érzékiség elől, nehogy visszaess belé, mint ahogy már oly sokan visszaestek, még olyanok is, akiknek a spirituális állapota sokkal szilárdabb volt, mint a tiéd. Ha azt szeretnéd, hogy lelked megmeneküljön, akkor maradéktalanul szakítanod kell az érzékiséggel! Hallgass arra, amit mondok neked, és tartsd magad ahhoz. Bárcsak kézbe venne téged Isten! Az érzékiség, testvérem, még nagyon közel van

hozzád, mivel az emberek többségéhez hasonlóan te is egyedül csak ezt ismered.⁵ Az emberek többsége csak az érzéki világot ismeri, és sem a spirituális világról, sem az oda vezető útról nem tud. Mármost ha te ezt az utat akarod követni, kerüld el az érzékiséget, mint ahogy mi elkerültük; szabadítsd meg magad tőle, mint ahogy mi is megszabadítottuk magunkat tőle; harcolj ellene, mint ahogy mi is harcoltunk ellene, és járd azt az ösvényt, amelyen mi is jártunk. Testvérem, ha érzéki dolgok után ácsingózol, akkor valójában nem a szellemi dolgokat akarod elérni, és szíved nem a szellemhez húz – mert mindaz, ami megerősít az érzékek vonatkozásában, meggyengít a szellem vonatkozásában, s mindaz, ami meggyengít az érzékek vonatkozásában, megerősít a szellem vonatkozásában.« Ő azonban nem fogadta meg szavunkat, és – mint ahogy figyelmeztettük is – az érzékiség elrabolta tőle mindazokat a spirituális tapasztalatokat, amelyekkel rendelkezett, s még az illatukat sem hagyta meg neki. Isten áll jót azért, amit mondunk.⁶

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 56. (93–95. p.) ♦ Titus Burckhardt 19. (17–18. p.) ♦ www.murabitun.org 56. ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Saikh ad-Darqáwí a többes számú személyes névmás használatával – legalábbis levele elején – feltehetőleg nem a *fugará'*-ra – a *faqírok* gyülekezetére – utal, hanem saját magára.

2) A szúfizmuson belül min-

dig is két nagy csoport létezett: egyrészt azok csoportja, akiknek valamilyen mértékben sikerült behatolniuk a tisztaság világába, s ilyen módon alacsonyabb vagy magasabb szintű kontemplatív tapasztalat birtokában voltak; másrészt pedig azok csoportja, akiknek nem sikerült áttörniük a zavarosság világából a tisztaság világába, de akik mindazonáltal hűségesekek maradtak a szúfí ha-

gyományokhoz. Ők azok, akiknek a teoretikus tudást nem sikerült átültetniük a gyakorlatba, és csupán egy magasabb szintű valóságosságot gyakoroltak. A szúfizmus története során ez utóbbiak mindig is jóval többen voltak, mint az előbbieket, és már a X. századi Fusandzsí is panaszkodik emiatt: »Ma a szúfizmus pusztán név valóság nélkül, korábban azonban valóság volt név nélkül« (idézi Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 34. p.). Ahmad al-'Alawí ezeket a szúfi köröket avagy *fufarar*'kat stagnáló csoportoknak, ösvényüket pedig statikus *taríqá*-nak nevezi (uo. 179–181. p.).

3) Ez természetesen nem azt a szigorú elvonultságot és bezárkózottságot (*khalwa*) jelenti, amelyet a *dhikr* koncentrált végzése miatt szokás alkalmazni, hanem a világtól való pusztán távolgást, mindenféle feltűnés kerülését, egyfajta rejtőzködést.

4) Vagyis mind az érzéki, mind pedig az érzékfeletti világot.

5) Természetesen egy olyan ember esetében, aki már szert tett bizonyos érzékfeletti tapasztalatokra – mint a szóban forgó személy is –, alighanem az érzékiségnek a szubtilisabb változatairól lehet szó. Aki ugyanis a

durva materialitás és szenzualitás világától éppen hogy csak elrugaszkodott, annak még hosszú-hosszú időn keresztül kell előrehaladnia az egyre kevésbé materiális és szubtilis fokozatokon keresztül, míg eléri azt, amelyikben immár – a szubsztancialitás híján – nyoma sincs a materialitásnak és a szubtilitásnak; ezen túlmenően pedig előrehaladása során szerzett tapasztalataihoz éppúgy nem szabad kötődnie, illetve azoktól éppúgy el kell rugaszkodnia, mint durván szenzuális tapasztalataitól. Az egész problematikával kimerítő részletességgel foglalkozik *A Kármelhegy útja* (in: *Keresztes Szent János Művei*, I. k.; lásd különösen a 139. oldaltól).

6) Van, aki alighogy elindult, máris azt hiszi, hogy célba ért. Ezáltal nemcsak súlyosan téved és – többnyire – másokat is megtevést, hanem megfosztja magát annak még a lehetőségétől is, hogy továbbjusson; ráadásul az út egy közbülső pontján való megállás és stagnálás szükségképpen egy fokozatos visszacsúszásba és/vagy deformálódásba torkollik. Érdemes ezzel kapcsolatban megfontolni a Felébredett szavait:

»Előfordul, szerzetesek, hogy egy tisztas családból származó if-

jú hitbuzgalomtól indítatva otthonából az otthontalanságba távozik. »Elborít a születés, öregség, halál, bánat, keserűség, szenvedés, fájdalom, kín; elmerültem a szenvedésben, elsüllyedtem a szenvedésben. Bárcsak véget tudnék vetni ennek az egész szenvedésözönnek!« Ezzel a gondolattal remeteségbe vonul, és mint ilyen, alamizsnát, megbecsülést és tiszteletet élvez. Az alamizsna, megbecsülés és tisztelet nem teszi elégedetté, önhitté; az alamizsna, megbecsülés és tisztelet alapján nem tartja saját magát nagyra, nem nézi le a többiekét; az alamizsna, megbecsülés és tisztelet nem teszi figyelmetlenné, könnyelművé és hanyaggá, és gondos igyekezete *az erény tökéletességére* juttatja. Erénye tökéletessége elégedetté teszi, de nem teszi önhitté; erénye tökéletessége alapján nem tartja saját magát nagyra, nem nézi le a többiekét; erénye tökéletessége nem teszi

figyelmetlenné, könnyelművé és hanyaggá, és gondos igyekezete *az elmélyedés tökéletességére* juttatja. Az elmélyedés tökéletessége elégedetté teszi, de nem teszi önhitté; elmélyedésének tökéletessége alapján nem tartja saját magát nagyra, nem nézi le a többiekét, elmélyedésének tökéletessége nem teszi figyelmetlenné, könnyelművé, hanyaggá, és gondos igyekezete *a tudás megismeréséhez* juttatja. A tudás megismerése elégedetté teszi, de nem teszi önhitté; a tudás megismerése alapján nem tartja saját magát nagyra, nem nézi le a többiekét; a tudás megismerése nem teszi figyelmetlenné, könnyelművé és hanyaggá, és gondos igyekezete *időtilen megváltáshoz* juttatja. Az pedig, szerzetesek, lehetetlen és nem történhetik meg, hogy ez a szerzetes újra elveszítse az időtilen megváltást« (*Buddha beszédei*, 96. p. [Madzsdzshima-nikája 29]).

ÖTVENHETEDIK LEVÉL *

*A külső és a belső viszonyáról, továbbá a megélhetésről
és az elfordulásról.*

Ha növeled a *dhiķret*, akkor, mint ahogy már említettem is neked, Isten is növelni fogja Hozzá való közelségedet. Ámde jól vigyázz, nehogy túlzásba vidd, hogy aztán kimerülj és figyelmetlenné válj, mivel a Próféta azt mondta (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »Csak annyit vállalj, amennyit képességeid engednek. Ha te nem válsz figyelmetlenné Isten irányában, Ő sem fog figyelmetlenné válni irányodban.«¹

*Tartsd magad távol az éhség és a jóllakás fortélyaitól.
Az üres gyomor gyakran jobb, mint a gyomorrontás –*

mint hogy al-Búszírí urunk mondja az ő *Burdájában* (Istennek teljék benne öröme).² Ha a belső (és ez a belső a szív) valóban megtartóztatja magát, akkor a külső is meg fogja magát tartóztatni. Ha a belső nem tartóztatja meg magát, akkor a külső sem fogja magát megtartóztatni. Egyikünk szentsége sem tökéletes mindaddig, amíg az, amivel belül rendelkezünk, meg nem jelenik kívül is, és amivel kívül rendelkezünk, meg nem jelenik belül is. Nem kétséges, hogy azok, akik kívül és belül egyaránt hátat fordítottak maguknak, Isten emberei közé tartoznak, vagy úgy is mondhatjuk, hogy az ösvény emberei közé tartoznak (Istennek teljék bennük öröme). Az ő szemlélődésük (*fikr*) erősebb, mint azok szemlélődése, akiknek törődniük kell megélhetésükkel is, és az ő spirituális állomásuk (*maqám*) magasabban van, mint ez utóbbiak spirituális állomása. Amit ők birtokolnak, az a belsőtől és a külsőtől való elszakadásból fakad. Nem

kétséges, hogy a külső vallása a belső vallásából (*dín*) fakad, s általa tesz szert nyereségre vagy veszteségre, hiszen a gyökér a belső. A Próféta azt mondta (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »Van a testnek egy kis része: ha az egészséges, akkor az egész test egészséges; ha viszont beteg, az egész test beteg. És ez a szív.«³ Ibn 'Atá' Alláh pedig ekképpen fogalmaz *Hikam*-jában: »Bármilyen rejtezzék a titok láthatatlanságában, szükségképpen megjelenik a külső tanúvallomásaiban.«

Ez volt az, ami az elfordulás felé vezetett bennünket, és ez volt az, ami másokat is efelé vezetett. Nem kétséges, hogy ez a legmagasabb spirituális állomás. Ibn 'Atá' Alláh urunk (Istennek teljék benne öröme) az elfordulást »emelkedett becsvágynak« (*himma*) nevezte,⁴ és azt mondta *Hikam*-jában: »Amikor Isten megszilárdít téged a megélhetés állapotában, az elfordulásra irányuló vágyad abból fakad, hogy él benned még rejtett vágyakozás a többre. Amikor Isten megszilárdít téged az elfordulás állapotában, megélhetésre irányuló vágyad abból fakad, hogy magasra törő becsvágyad alábukott.« Mi azt szeretnénk, ha megfeledekeznél magadról, megfeledekeznél az elfordulásról, a megélhetésről és egyáltalán mindenről – Urad kedvéért. Bárcsak kézbe venne téged Isten! Ha elhatározásod ezzel kapcsolatban szilárd, akkor bátran hagyatkozz Istenre, mivel foglalatosságaidtól elfordulva belső fényed meg fog erősödni. Ha belső fényed megerősödött, megerősödik bizonyosságod is, s amikor ez megerősödött, becsvágyad emelkedetté válik, a magasra törő becsvágy által pedig eléred Uradat. És elérni Őt annyi, mint megismerni Őt.

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 57. (95–96. p.) • Fordította B. F.

1) *Hadisz.* – A »figyelmetlenség« fordítható »feledékenység« is. Az erőn felül végzett *dhikr* – vagyis emlékezés – könnyen vezet ellenkezőjéhez: figyelmetlenséghez illetve feledékenységhez.

2) Saraf al-Dín Muhammad al-Búszírí (–1298) egyiptomi arab költő, aki hosszú versében, a *Burdában* (»Köpönyeg«) a Prófétára iránti szeretetét énekelte meg.

3) *Hadisz.*

4) Szó szerint »magas becsvágynak«, vagyis olyan becsvágynak, amely a Legmagasabb irányába mutat.

HATVANEGYEDIK LEVÉL*

Arról, hogy a belső csak a külső feláldozása árán művelhető, s ugyanígy: a külső is csak a belső feláldozása árán művelhető.

Faqír, ha a belső dolgok vonatkozásában tetterő él benned, akkor a külső dolgok vonatkozásában szükségképpen híjával leszel a tetterőnek; ha a külső dolgok vonatkozásában tetterő él benned, akkor a belső dolgok vonatkozásában szükségképpen híjával leszel a tetterőnek. Ahogy a belső csak a külső összehúzódása árán lehet tágas, éppúgy a külső is csak a belső összehúzódása árán lehet tágas. Az Istentől nyerhető tudásban¹ mindaddig nem lehet részed, míg fel nem hagysz a hagyományos tudás megszerzésére irányuló törekvéseiddel. A belső mindaddig nem válhat eleven valósággá számodra, amíg a külsővel foglalog el magad, mivel az erő nem nyilvánulhat meg egyszerre két irányban: ha a belső részesül

belőle, akkor a külső nélkülözni lesz kénytelen.² A két irány közül nyilvánvalóan tehát csak az egyiket szabad előnyben részesítened, hiszen a dicsőséges Isten megmondta: »Ha úgy gondoljátok, hogy ha szeretnétek, sem lesztek képesek igazságot tenni a nők között, akkor csak egyet vegyetek feleségül« (Korán 4:3). Ez nem jelenti azt, hogy a kettő közül bármelyik is fölösleges lenne. Mi azt mondjuk, hogy Isten szentjei közül (Istennek teljék bennük öröme) csak az erősek képesek összekapcsolni az elragadtatást (*dzsadh*) a módszerességgel (*szulúk*), a Valóságot (*haqíqa*) a Törvénnyel (*sarí'a*), a mámort a józansággal, az egyesítő megismerést (*dzsam'*) a megkülönböztető megismeréssel (*farq*). Ami a többieket illeti, ők csupán vagy a módszerességet birtokolják elragadtatás nélkül, vagy az elragadtatást módszeresség nélkül; csupán a Törvényt Valóság nélkül, vagy a Valóságot Törvény nélkül; csupán a megkülönböztető megismerést az egyesítő megismerés nélkül, vagy az egyesítő megismerést a megkülönböztető megismerés nélkül; vagy a józanságot a mámor nélkül, vagy a mámort a józanság nélkül. Akik pedig még ezek közé sem tartoznak, azok sem a módszerességet, sem az elragadtatást nem ismerik. Ilyen emberek, noha már a szamarakkal vannak egy szinten, vagy legalábbis közel vannak hozzájuk, bizony léteznek.³

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 61. (98–99. p.) • Fordította B. F.

1) Vagyis a misztikus megismerésben, a szó tulajdonképpeni értelmében vett gnózisban.

2) A spirituális ösvény nagyon fontos törvénye ez, amelynek figyelmen kívül hagyása szükségképpen meggátolja a törekvő előrehaladását. Aki külső tudásra, külső eredményekre, külső ha-

tásra törekszik, annak spirituális energiái folyamatosan elszívárogznak, s így belül nem érhet el komoly eredményeket. Csak az képes sikerre vinni a centripetális törekvést, aki centrifugális törekvéseit fokozatosan fölszámolja, mint ahogy a spirituális alkímia egyik kínai klasszikusa tanítja (*Az Aranyvirág titka*). Csak az képes belül elérni mindent, aki kívül nem akar elérni semmit.

3) A magas spiritualitásnak szinte az összes iskolájában állati szintűnek tekintették azokat az embereket, akikben nem éltek szellemi törekvések. Ennek oka nem csupán annak felismerése,

amivel minden spirituális tradíció mindig is tisztában volt, tudniillik hogy aki pusztán érzékei szerint él, az lényegileg nem haladja meg az animális szintet, hanem az is, hogy olyan isteni magasságból tekintettek le a közönséges emberi életre, amelyből az emberi és állati élet közötti különbség már elenyészőnek látszott – hiszen, mint ahogy László András mondja, a célba ért gnosztikust sokkal nagyobb távolság választja el a közönséges embertől, mint a közönséges embert az állattól (vö. *Solum Ipsum*, 236. aforizma).

HATVANKETTEDIK LEVÉL*

*A világ szeretetének betegségéről,
valamint a szándék elengedhetetlenségéről.*

Faqír, az a súlyos kórság, amely a szíveket sújtja, nem más, mint a világ szeretete (s ez egyáltalán nem az a szeretet, amely a testeket sújtja).¹ Azért vagyunk távol Urunktól, mert szeretjük a világot. Ha kivetnénk szívünkéből a világ szeretetét, mindig Urunk jelenlétében lennénk. Mindaz, ami elfátyolozza Őt előlünk, a világ szeretete, ami ott lakozik szívünkben.

A szándék mindent meg tud nyitni.² Aki birtokában van a szándéknak, az szükségképpen birtokában van a jónak; akiből viszont hiányzik a szándék, abból a jó is hiányzik.³ Senki sem volt nagyobb a teremtmények között a mi Prófétánknál (áldja meg őt Isten és adjon neki békét), de rangja szerint hiába áll fölötte mindenkinek, és a belőle fakadó áldás hiába nem ismer határokat: aki nincsen jó szándékkal iránta, annak még ő sem válik javára. Aki birtokában van a szándéknak, az nagy nyereség várományosa.⁴

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 62. (99. p.) • www.murabitun.org 62. • Fordította B. F.

1) A testeket sújtó szeretet Isten szeretete.

2) Szó szerint: »A szándék: elixír.«

3) A szándék valójában közvetítő az igény mint kiindulás és az akarat mint a kivitelezés eszköze között. Akiben nem él igény önmaga tökéletesítésére, abban nem ébred fel az erre irányuló szándék, és akiben nem ébred fel a szándék, az nem képes mozgósítani akaratát. Közvetítői szerepe miatt ugyanakkor a szándék mintegy principiálisan magában foglalja mind az igényt, mint az

akaratot. Az, hogy valakiben felébred-e a szándék, döntően a dottság függvénye; egészen pontosan egy potencialitás-adottságé, hiszen van, aki öt talentumot kapott, van, aki kettőt, és van, aki csak egyet (vö. Máté evangéliuma 25:14–30). A spiritualitás világa mit sem tud az egyenlőség értelmében vett »igazságosságról«, hiszen »akinek van, annak még adnak; akinek meg nincs, attól még azt is elveszik, amije van« (uo. 25:20).

4) Vö. Ahmad al-'Alawí szavaival: »A szándék a cselekedet lelke [szó szerint: szelleme]« (Shaykh al-'Alawi: *Knowledge of God*, 115. p.).

HATVANHARMADIK LEVÉL*

*Mindaddig, amíg az ember nem szabadította meg
magát kötetlékeitől, jogosulatlanul búslakodik
mások rabsága miatt.*

Faqír, ez a világ olyan, mint Saul folyója: senki nem menekül meg tőle, aki iszik a vízből, hacsak nem elégszik meg belőle annyival, amennyi markába belefér.¹ Milyen különös, egyesek rabságot szenvednek az iszlám földjén, miközben afölött búslakodnak, hogy mások rabságot szenvednek a hitetlenség (*kufir*) földjén! Az ilyenek láthatólag nincsenek tudatában annak, hogy ők saját földjükön rabok.² Nekik ugyanis nem mások miatt kellene búslakodniuk és sírniuk, hanem nagyon is helyénvaló s illő lenne, ha önmaguk miatt búslakodnának és sírnának. Mennyire szégyenletes annak az embernek az állapota, aki az ellenség kezei között van, miközben nincs is tudatában ennek! Ami még rosszabb, az az, hogy noha tudatában van rabságának az ember, mégsem igyekszik kiváltani magát. Azonban még ennél is szégyenletesebb annak az embernek a helyzete, aki meg sem próbálja kiváltani magát, és egészen halála napjáig ellenségei kezei között marad, mindvégig kiszolgáltatva azok kényénekedvének. Annak, aki helyesen gondolkodik, nem szabad búslakodnia a keresztények foglyaiért mindaddig, amíg ő e világ, az ego (*nafsz*), a Sátán (Isten átka sújtsa) és a szenvedélyek rabja – vagy akár azt is mondhatnánk, hogy az illúzió (*wahm*) rabja.³

*Fesztes fjaikból rám célozva négyen gyötörnek:
Iblisz,⁴ ez a világ, a lélek (nafsz) és a szenvedélyek.
Ó Uram, Neked hatalmadban áll megmenteni engem.*

Faqr, ha sikerült kiváltanod magadat ellenségeid kezei közül, kik állandóan veled vannak, akkor már joggal búslakodhatsz a keresztények foglyai miatt, joggal aggodalmaszkodhatsz és szomorkodhatsz őmiattuk; akkor majd sírhatsz értük, míg csak szemed a sok könnytől vörös nem lesz. Ekkor már semmi rossz nem lesz ebben, sőt, komoly fizetségre, nagy jutalomra számíthatsz búslakodásod miatt.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 63. (100–101. p.) • Részlet • Fordította B. F.

1) Vö. Korán 2:247–249. A történet szerint Isten Saul személyében királyt rendelt Izrael fiai fölé egyik prófétáján keresztül. Miután a zsidók nem akarták elfogadni Sault királyukként, a próféta azt mondta nekik, hogy Isten próbára teszi őket egy folyó által: aki iszik belőle, azt szélnek ereszti, aki azonban nem iszik belőle, vagy csak egy maréknyi vizet iszik, az vele együtt átkel a

folyón. Saikh ad-Darqáwí értelmezésében az előző csoport az átkelés során belefulladt a folyóba. A történet ószövetségi alapja a Bírák könyve 7:1–9.

2) Hitetlenek alatt a jelen levél szempontjából mindenekelőtt a keresztények értendők, ugyanis Franciaország éppen akkoriban kezdte kiépíteni észak-afrikai gyarmatbirodalmát.

3) Vagyis annak a téveszmének a rabja, hogy Istenen kívül más is létezik.

4) Az ördög.

HATVANNEGYEDIK LEVÉL*

*Milyen módszerekkel tudja elérni Isten barátja azt,
hogy környezete lenézze és semmibe vegye őt.*

Az elfordulásnak négy formája van: elfordulás a világtól, elfordulás az emberektől, elfordulás a testtől, elfordulás a külsőtől. Aki elfordult ezektől, az – az emberek többségétől eltérően – már nem érdeklődik irántuk; ellenkezőleg: figyelmen kívül hagyja őket.

Nem kétséges, hogy az igazi őszinteség arra vezeti az embert, hogy másoknak olyasmit mutasson, amit ők visszatevőnek találnak: például retket, répát, hagymát, kebabot, fánkot, besózott babot, rostonsültet vagy *bassaq* 'ajnt eszik a piacon.¹ Az igazán őszinte ember ilyennek igyekszik mutatkozni a sokaság emberei előtt. Így amikor ránéznek, csak szánakoznak rajta. Mikor azonban a sokaság emberei nincsenek jelen, vagy amikor olyan emberekkel van együtt, akik őhöz hasonlóan a mások előtti lealacsonyodást gyakorolják, akkor nem szabad ilyeneket ennie, hiszen akkor ez egyáltalán nem esne neheze. Ő a kutyához akar hasonló lenni, vagy valami olyanhoz, ami még a kutyánál is alacsonyabban van. Szereti födetlenül hagyni a fejét az említett emberek jelenlétében csakúgy, mint szomszédai, törzsének tagjai és szerettei körében. Koldul, mint aki nagyon rá van szorulva mások pénzére, vagy bármi egyébre, amit Isten akar. Amikor eszik, a szokottnál nagyobb falatot vesz a szájába, száját pedig nagyra tátja. Rövid ujjú kapucnis *dzselabát* visel.² Amikor ül, lábait kinyújtja és szétrakja, s nem zárja össze őket. Fenekéhez közel testét felfedi, de fenekét ő is eltakarja.³ Úgyszintén takarva hagyja nemi szervét, hogy eleget tegyen a vallási törvénynek, nehogy azt gondolják róla, hogy

esztét veszttette, s nehogy eszébe jusson valakinek kényszert alkalmaznia vele szemben. Így kell eljárnia mások jelenlétében, hogy nemtetszést keltsen bennük, ám mégse adjon nekik okot arra, hogy vádolják és becsméreljék. Fején viseljen szorosan illeszkedő, ócska, de tiszta szalmakalapot, mivel semmi sem kedvesebb a valódi őszinteség embereinek, mint azok az eszközök, amelyek az emberek szemében lealacsonyítják őket. Mert nekik ez a szokásuk és ezt igyekeznek gyakorolni. És tudd meg, hogy az összes említett módszert mi is gyakoroltuk. Más emberek számára azonban efféle eljárásokhoz folyamodni nem helyes.⁴

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 64. (102–103. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F.

1) A *bassaq 'ajn* hagyományos marokkói étel.

2) A *dzselaba* bokáig érő, hosszú ujjú, bő szabású köpönyeg.

3) A tradicionális muszlim viselet egyik legfontosabb jellegzettsége az, hogy a testnek lehetőleg minél nagyobb részét takarja, és bő szabása révén a takart részek jellegét sem engedi megmutatkozni. Ez nemcsak – mint tévesen gondolhatni – a női viseletre volt jellemző, hanem a férfi viseletre is. Ez a fajta öltözködés valójában a test és a testi sajátosságok elrejtésén keresztül a szellem és a szellemi szabad kibon-

takozását szolgálta – hiszen, mint ahogy könyvünk szerzője mondja, az érzéki meggyengítése szükségképpen maga után vonja a szellemi megerősödését.

A modern öltözködés épp ellenkező irányt követ: minél többet akar megmutatni a testből (különösen a női öltözködés), amit egyrészt a takart testfelületek minimalizálása, másrészt a test formáját kiadó ruházat által éri el. A modern öltözködés tehát az ember testi mivoltát akarja kidomborítani, sőt »vásárra vinni«, s ez nyilvánvalóan egyfajta animális értelemben vett naturalizmus jegyében áll.

Az öltözködés tradicionális szemléletével kapcsolatban lásd

Marco Pallis figyelemre méltó tanulmányát: »Do Clothes Make The Man? The Significance of Human Attire« (in: *The Way and The Mountain*, 141–159. p.).

4) Vagyis ezúttal a cél szentesíti az eszközt. A cél a mások szemében való lealacsonyodás, illetve végső soron az ego elpusz-

títása, míg az eszköz a társadalmi illemszabályok *mérsékelt* megszegése, ami persze egy szúfi számára már-már botrányos. *Másokra nézve* azonban Saikh ad-Darqáwí a társadalmi illemszabályoktól való eltérést egyáltalán nem tartja helyesnek.

HATVANHETEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy aki figyelmen kívül hagyja az alapokat,
annak nincs mire építkeznie.*

Saiḵh, ha olyan ember megy hozzád, aki a világ iránti heves vágyakozás és az üres beszéd kedvelésének állapotában van, azt ne utasítsd Isten nevének szüntelen ismétlésére, sem pedig az állandó imádkozásra, állandó böjtölésre és állandó recitálásra;¹ hanem inkább azt írd elő neki, hogy végezze el a kötelező imádságokat és tartsa magát az elfogadott prófétai hagyományhoz (*szunna*). Hagyja el mindazt, ami nem tartozik rá, jellemét pedig ruházza fel nemességgel. Jobb, ha csak egyszer mondja azt, hogy »*Alláh*«, ha csak egyetlen imát mond, ha csak egyetlen *szúrát* vagy más hasonlót recitál, ámde azt a Mohamed törvényéhez (*sarí'a*) való ragaszkodás állapotában, mint hogyha ezerszer csinálja ugyanezt olyan elítélendő állapotban, melyet az e világra irányuló vágyakozás, az üres beszéd kedvelése,² valamint a félrevezettség jellemez. Isten mentsen meg bennünket az efféle dolgoktól!

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 67. (104. p.) • www.murabitan.org 67. • Fordította B. F.

1) Tudniillik a Korán recitálására.

2) Nem kevésbé szigorú az Evangélium sem, mint ahogy azt

az Emberfiának e ritkán idézett, következképpen kevésbé ismert kijelentése mutatja: »Az emberek az ítélet napján minden fölösleges szóról számot adnak, amit kiejtenek a szájukon« (Máté evangéliuma 12:36).

HATVANNYOLCADIK LEVÉL *

Arról, hogy Saikh ad-Darqáwí miképpen kapott előbb mesterétől, majd Magától Istentől és az Ő hírnökétől is felhatalmazást arra, hogy beavassa azokat, akiket alkalmasnak talál az Ösvény követésére.

Nem sokkal azt követően, hogy megtaláltam mesteremet (Istennek teljék benne öröme), ő felhatalmazott, hogy beavassak egy írástudót, aki tanárainm egyike volt a Korán-olvasásban. Az illető, követve példám, mesterem tanítványává szeretett volna válni, és többször is megkért, hogy eszközöljem ki számára ehhez mesterem beleegyezését. Amikor beszéltem neki tanítóm kívánságáról, ő azt mondta: »Vedd kézbe őt te magad, mivel ő rajtad keresztül ismerkedett meg velem.« Így hát átadtam neki azt a tanítást, amit magam is megkaptam, s az – a nemes mesterem felhatalmazásába rejtett áldás (*baraqa*) révén – meg is hozta a maga gyümölcsét. Minthogy azonban nekem el kellett hagynom Fezt, hogy visszatérjek a Baní Zarwál törzshöz, ahol szüleimet hagytam, kapcsolatunk megszakadt.

Ami mesteremet illeti, ő továbbra is Fez al-Báliban¹ lakott, és amikor elérkezett az ideje, hogy visszatérjek az említett törzshöz, azt mondtam neki: »Ahová én megyek, ott senki nem lesz, akivel szót válthatnék az ösvény dolgairól – enélkül pedig hogyan is lehetne szó az ösvény bejárásáról!?« Ő erre azt mondta nekem: »Nemzzél magadnak olyanokat, akikre szükséged van!« Mintha csak azt gondolta volna, hogy a spirituális leszármazás rajtam keresztül is végbemehet, vagy mintha már előre látta volna is azt. Miután újra szóba hoztam neki a témát, ő megint csak azt mondta: »Nemzzél ilyeneket!« Mármost hála az ő felhatalmazásából és benső rejtekéből (*szirr*)² áradó áldásnak (*baraqa*), jött hozzám egy ember (bárcsak megsokasítaná Isten az ilyeneket az iszlámban), aki abban a pillanatban, hogy meglátott engem és én őt, csordultig megtelt Istennel, méghozzá olyannyira, hogy egy csapásra elérte a kialvás (*faná*) és az Istenben való megmaradás (*baqá*) spirituális állomását (*maqám*); Isten áll jót azért, amit mondunk. Önmagában véve már ez is nyilvánvalóvá tette számomra a felhatalmazásban rejlő erényt és titkos hatalmat,³ s így minden kétség és [ördögi] sugallat elhagyott – dicsőség és hála érte Istennek!

Később arra vágyott lelkem, hogy Magától Istentől és az Ő hírnökétől kapjon felhatalmazást (áldja meg őt Isten és adjon neki békét). Igen kitartóan vágyakoztam ez után. Mármost egyik nap, amikor éppen egy erdő közepén egy magányos helyen üldögéltem, és az intenzív mámor és az intenzív józanság állapotába egyszerre merültem bele, s ez a két állapot egyszerre árasztott el engem – és mindkettő kiváltképp erőteljesen –, hirtelen meghallottam, hogy lényem mélyéből e szavak törnek elő: »Serkentsd fel őket az emlékezésre, mert az emlékezés előnyére válik a hívőknek« (Korán 51:55).⁴ Akkor szívem elcsendesült és megnyugodott, mert

tudtam, hogy ezeket a szavakat Isten és az Ő Prófétája címezte nekem (áldja meg őt Isten és adjon neki békét), miközben én belemerültem a két nagylelkű jelenlétbe: az uralkodói jelenlétbe egyfelől, és a prófétai jelenlétbe másfelől.⁵ Ami ekkor történt, az – Istenemre mondom – a hétköznapi törvények érvényességének felfüggesztése volt, s ez lényem mélyéből indult ki. Hogy mindez hogyan történt, azt nem lehet tudni, és ezt csak az ismerheti meg, akivel Maga Isten ismerteti meg.⁶

Nem sokkal azt követően, hogy megkaptam ezt a felhatalmazást, hívők jöttek hozzám, és hamarosan láttam őket, amint az Istenre való emlékezést gyakorolták, és ők is láttak engem, amint mi is az Őrá való emlékezést gyakoroltuk;⁷ és nekünk éppúgy hasznunkra vált a velük való kapcsolat, mint nekik a velünk való kapcsolat, s ekképpen megtörtént, aminek meg kellett történnie az isteni kegyek, titkok, erők, áldások és segítség szokása szerint. Mindez megvalósult a Zarwál törzs tagjai között (oltalmazza őket Isten minden megpróbáltatástól), dicsőség és hála érte Istennek!

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 68. (105–106. p.) • Titus Burckhardt 20. (18–20. p.) • Részlet • Fordította B. F. és M. I.

1) Ma Fez óvárosa.

2) Vagyis legbelső lelkéből.

3) A spirituális felhatalmazás (*idhm*) két, egymástól elválaszthatatlan aspektust foglal magában: egyrészt az egyéni kezdeményezést félretéve alkalmassá

teszi az embert arra, hogy a szupraindividuális akarat eszközevé váljon; másrészt egy olyan áldást avagy spirituális hatalmat ad át, mely éppen az ember ezen eszközszerűsége folytán lép működésbe. (Titus Burckhardt megjegyzése)

4) Az ezúttal »emlékezésnek« fordított *dhiḳrā* – a *dhiḳr*hez hasonlóan – magában foglalja az

»említés«, »emlékeztetés«, »invokáció«, sőt még az »intés« jelentést is. (Titus Burckhardt megjegyzése)

5) Utalás a különböző – Isten egyetemes megnyilatkozásával azonos – Isteni Jelenlétek (*hadarát*) szúfi doktrínájára. Az Uralkodói (*rabbáni*) Jelenlét a Maga tökéletes és transzcendens kvalitásaiban megnyilatkozó Istenre

utal, míg a »Prófétai Jelenlét« a mindenségben feltáruló Istenre. (Titus Burckhardt megjegyzése)

6) A természetfölötti szózatokkal kapcsolatban lásd Evelyn Underhill: *Mysticism*, 273–278. p.

7) Az arabban a *dhiķr* kettős jelentésére épülő szójáték. Lásd a jelen levél 4. jegyzetét. (Titus Burckhardt megjegyzése)

HATVANKILENCEDIK LEVÉL *

*Arról, hogy a szellemi világ
csak az előtt nyitja meg kapuit, aki elfordul
a világ szeretetétől és a világba vetett bizalomtól.*

Faqír, testvéreim, a *fuqará'* körében¹ igazán komolyan kutattam valaki után, aki a szellem világának érdekében hátat fordított az érzékek világának, és egy-két kivételtől eltekintve senkit nem találtam, márpedig a kivételből nem következik általános szabály.² Istenemre mondom, testvéreim állapota mélységesen elszomorított. Elgondolkoztam azon, hogy vajon mi lehet az oka annak, hogy a megélhetésért folytatott erőfeszítéstől, ruháktól, szeretteiktől és társaiktól való elfordulásuk ellenére is zárva maradt előttük a szellemi világ kapuja.³ [Ráadásul] miután az említett módon elfordultak a dolgoktól (bárcsak megtapasztalnák Isten kedvességét), a koldulással kapcsolatban meg túlzásokba estek!⁴ Pedig ha a világ szeretete és a világba vetett bizalom nem kapott volna

helyet a szívükben, nem estek volna túlzásokba. Egyedül az igazak engedhetik meg maguknak azt, hogy [bizonyos dolgokkal kapcsolatban] túlzásokba essenek, mivel ők nem szorulnak rá az efféle szertelenségekre – hiszen aki kivetette szívéből a világ szeretetét, annak nincs szüksége túlzásokra.⁵

Jól figyelj, *faqír!* Bárkinek, aki miattam kedves neked, megmondhatod, hogy ha azt akarja, hogy szellemi megnyilatkozásokban (*ma'ání*) legyen része, mint ahogy az igazi őszinteség embereinek részük volt ezekben, akkor nézzen el a világ fölött és tegye félre összes vágyát – akkor aztán hatalmas, erőteljes, mindent elsöprő hadsereg módjára fogják elárasztani őt a természetfölötti megnyilatkozások, erőszakkal, akarata ellenére magukhoz vonva őt. Isten áll jót azért, amit mondunk.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 69. (107–108. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F.

1) A *fuqará'* a *faqír* többes száma.

2) A mondat befejezése erősen közmondásszerű. Magyar megfelelőjével való fordításától eltekintettünk (»A kivétel erősíti a szabályt«), mivel annak megalapozottsága igencsak kérdéses. László András e közmondást ekképpen fogalmazta át: »A kivétel

próbára teszi a szabályt.«

3) Zárva maradt abban az értelemben, hogy nem tettek szert transzcendentális tapasztalatokra, vagyis szellemi útjuk során nem sikerült behatolniuk az érzékfölötti megismerés régiójába.

4) Nyilván kompenzációs szándékkal.

5) Vagyis aki kivetette szívéből a világ szeretetét, annak nincsen szüksége arra, hogy túlzó aszketikus gyakorlatokba merüljön.

HETVENKETTEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy a szellemi világ csak az előtt leplezi le titkait,
aki szívét összhangba hozza külső cselekedeteivel.*

Életem folyamán sok *faqírral*, sok teológussal találkoztam már, sok olyan emberrel, akik vallásos cselekedeteknek szentelték életüket, s a szellemi világ titkai mégsem tárultak fel előttük, míg mások előtt, akik egyáltalán nem büszkélkedhetnek vallásos cselekedeteik sokaságával, a szellemi világ föltárta titkait. Mindazonáltal csak a tudatlanok és kiábrándultak vannak híjával a titkoknak. Nyilvánvaló volt számomra, hogy ez abból fakad, hogy vonakodnak Uruk felé fordulni (bárcsak megtapasztalnák Isten kedvességét), ugyanis miután elfordultak a szenvedélyektől és külsőleg¹ Uruk felé fordultak, szívük megmaradt a nemtörődömség állapotában – márpedig ez igazán nyomorúságos állapot (Isten őrizzen meg bennünket ettől)! Ha szívük összhangba került volna tagjaikkal, akkor részük lehetett volna a szellemi világ titkaiban és jótéteményeiben, és megismerték volna, mit jelent a szabályok megtörése.²

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 72. (109. p.) ♦ Fordította B. F.

1) Szó szerint: »testükkel«.

2) Itt természetesen a szabályok Isten oldaláról való megtö-

réséről van szó, vagyis a csodákról, de elsősorban nem a külső, hanem a belső világban végbe-
menő csodákról.

HETVENHARMADIK LEVÉL*

*Arról, hogy mindenki csak azt láthatja meg a másikban,
ami magában is megtalálható.*

Béke veled! Bárcsak megtapasztalnád Isten kedvességét, és Isten megóvna mind téged, mind pedig bennünket mindenféle tévelygéstől!

Azt hallottam rólad, hogy nem vagy hajlandó foglalkozni a magad hibáival, hanem mások hibáival foglalod el magad. Nem tudod, hogy a dicsőséges Isten Könyvében az áll: »Parancsold meg az embereknek, hogy tekintsék kötelességüknek az engedelmeskedést...« – és így tovább a vers végéig?!¹ Vagy talán neked nincsenek hibáid? Jaj annak, aki megszabadulva hibáitól a Szeretett Lényen kívül még mást lát!² A hibákra csak a tökéletlen embernek van szeme. Van annál nagyobb hiba, mint – ahogy te teszed – éjjel-nappal *másokat* látni?! Nem kétséges, hogy mind a kedves, mind a mogorva ember csak saját arcát képes meglátni az emberek között. Légy kedves, és mindenütt kedvességgel fogsz találkozni; légy mogorva, és mindenütt mogorvasággal fogsz találkozni. Mint ahogy al-Búszírí urunk mondja az ő *Burdájában* (Istennek teljék benne öröme):

*A szem, ha gyulladt, a napfényt nem szenvedheti,
A száj, ha beteg, a vizet is keserűnek érzi.*

Ez a dolgok rendje. Istenemre mondom, ha betegek volnánk, a víz keserűvé válna szánkban. Ha lényünk szellemi oldalának arca vonzó volna, akkor érzéki oldalának arca is csak vonzó lehetne. Isten barátai tükrök azok számára, akik rájuk pillantanak: akinek ábrázata kedves, az kedves arcot

lát bennük; akinek ábrázata mogorva, az mogorva arcot lát bennük. Ahogy a mogorva arc képtelen arra, hogy meglássa a kedvességet, úgy a kedves arc is képtelen arra, hogy meglássa a mogorvaságot. Emiatt mondta Saikh Abu'l Haszan 'Alí al-Kharrúbí³ (Istennek teljék benne öröme): »Azoknak, akik valamiért visszautasítanak titeket, azt mondjátok: Italunk tisztasága miatt látod meg arcodat bennünk.«

Jogtudós (*fukahá'*),⁴ volt idő, amikor mi is olyanok voltunk, mint te, vagy még rosszabbak, hiszen mi is úgy találtuk, hogy míg a többi ember a hitványság foglya, addig mi a kiválóság állapotában vagyunk. Isten barátai közül sokan voltak ezzel ugyanúgy, mint mi, mint például Saikh 'Izz al-Dín ibn 'Abd al-Szalám,⁵ Saikh al-Ghazáli,⁶ Saikh Ibn 'Atá' Alláh, Saikh Ibn al-'Arabí al-Hátimí [Saikh al-Akbar], Saikh Abu'l-Haszan Sádhillí és a hozzájuk hasonlók – Istennek teljék bennük öröme. Isten azonban felnyitotta belső szemüket, megvilágosította belső rejteküket (*szirr*) és megszabadította őket az illúzió fátylától. Keresték maguk körül a hitványságot, de még csak híret sem hallották. Ezért mondta egyikük: »Még ha köteleztek volna arra, hogy Rajta kívül más is lássak, akkor sem lettem volna erre képes. Hiszen ha egyszer Rajta kívül semmi más nincsen, hogyan láthatnék bármit is Őmellette?«⁷

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 73. (109–111. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F.

1) Az idézet helyét nem sikerült azonosítani.

2) Amikor Khwádzsa Mír Dard-

tól azt kérdezték, hogy miért nem mozdul ki soha Delhiből, azt válaszolta: »Miért kellene innen elmennem? Pusztá idővesztéség lenne, ha bárhová is elmennék – hiszen sehol sem lát-

ható más, mint megsemmisülés a megsemmisülésben, és minde-
nütt »Az Ő Arcát kivéve minden
elmúlik« (Korán 55:26) fénye
csillan az ember szemébe« (An-
nemarie Schimmel: *Mystical Di-
mensions of Islam*, 380. p.).

Ramana Maharsi is hasonló ér-
telemben beszélt, amikor arra
próbálták rávenni, hogy tiruvan-
námalai *ásram*-ját elhagyva járja
be Indiát: »Mi haszna lenne an-
nak, ha bárhová is elmennék?
Képtelen lennék arra, hogy bár-
mit is lássak [Istenen/Önmaga-
mon kívül]« (*Day by Day with
Bhagavan*, 228. p.)

3) Nem sikerült azonosítani.
Lehetséges, hogy Saikh ad-Dar-
qáwí egyik kortársa.

4) A *fiqh*, vagyis a muszlim
jogtudomány művelője.

5) Egyiptomi teológus, Abu'l-
Haszan as-Sádhilí kortársa.
Meggalt 1262-ben.

6) Abú Hámid al-Ghazálí
(1058–1111) perzsa származású,
arabul író teológus és szúfí, a
kalám, vagyis a muszlim skolasz-
tikus teológia és a *taszawwuf*,
vagyis a szúfizmus összebékítője.

7) Az idézet forrása ismeret-
len. Vö. a következő, 'Azíz Na-
szafftól származó példatörténet-
tel (*Persian Metaphysics and Mys-
ticism*, 90–91. p.):

»Egyszer a halak a tengerben

gyűlést tartottak, és azt mondták:

– Már számos alkalommal hal-
lottunk a vízről, és azt mondják,
hogy életünk a víztől függ és lé-
tünket a víznek köszönhetjük, de
mindeddig még soha nem lát-
tunk vizet.

Erre az egyik hal így szólt:

– Azt mondják, hogy az óce-
ánban van egy bölcs hal, aki már
látta és felismerte a vizet. Men-
jünk el hozzá, hogy megmutas-
sa, vagy legalább valami jelet ad-
jon nekünk róla.

Erre a halak közül a legböl-
csebbek nekivágtak a hosszú út-
nak, s miután jó sokáig utaztak,
elérkeztek az óceánhoz, megta-
lálták a halat, és szolgálatába
szegődtek. Aztán megkérdezték
tőle:

– Már számos alkalommal hal-
lottunk a vízről, és azt mondják,
hogy életünk a víztől függ és lé-
tünket a víznek köszönhetjük –
de mindeddig még soha nem lát-
tunk vizet. Azért jöttünk ide
szolgálni téged, hogy megmu-
tasd nekünk a vizet.

A bölcs hal erre így válaszolt:

*Ó kedveseim, kik megkötnétek,
mi csomózva van:*

*Születéseteknél fogva
egybenötöttek Vele,*

*De elkülönültségetek miatt
mégis halottak vagytok.*

*Még a folyó szélén is
szomjaztok a vízre.
Még a kincsen ülve is
szegénységtől sorvadoztok.*

Miután ezt elmondta, megkérdezte tőlük:

- Megértettétek?
- Nem – felelték a halak. Ek-

kor azt mondta nekik:

– Ha tudtok nekem mutatni valamit a vízen kívül, akkor én is meg tudom nektek mutatni a vizet.

Erre a halak azt mondták:

– Megértettük, és látjuk a vizet.«

HETVENNEGYEDIK LEVÉL*

*Az Isteni Lényeg és az isteni tulajdonságok viszonyáról,
valamint a szent teognózisról, amelyben e kétfő
lényegi egysége feltárul.*

Azok számára, akiknek spirituális állapota a kialvás (*faná*) (Istennek teljék bennük öröme), az isteni tulajdonságok nem egyebek Isten Lényegénél (*dhát*),¹ mert azt követően, hogy ezek az emberek kihunytak Istenben, már csak az Ő Lényegét szemlélik, s mihelyt Azt szemlélik, semmi egyebet nem látnak Azon kívül; és ezért nevezik őket *dhátijjunok*nak («esszenciális»). Mármost az Isteni Lényeg olyan tökéletességet, olyan kiválóságot és szépséget birtokol, hogy még azok is zavarba jönnek Tőle, akik a választottak között a legkiválóbb értelemmel rendelkeznek – hogy a közönséges embereket ne is említsük. Ez a Lényeg ugyanis annyira illékony és annyira tisztává válik, hogy illékonyságának és tisztaságának végletessége miatt eltűnik. S mikor eltűnik, így szól Magához: »Tökéletességem, kiválóságom, szépségem, ragyogásom, nemességem, fenségem, magasztosságom nem ismer

határt.« Ilyen módon a Lényeg eltűnik és nem jelenik meg. Ámde a tökéletesség csak akkor tökéletesség, ha egyszerre megnyilvánulatlan és megnyilvánult, illékony és megragadható, közeli és távoli, ha egyidejűleg rendelkezik a szépség és a fenség tulajdonságával, és így tovább. Mármost amikor a Lényeg szeretne volna mindezt nyilvánvalóvá tenni, eltűnődött Magában: »Hogyan fogom én mindezt nyilvánvalóvá tenni?« – miközben persze nagyon is tisztában volt a válasszal. Akkor így szólt Magában: »Egyszerre fogom felfedni és elfátyolozni Magamat« – és így is tett.² Ezek [= az e tettekből fakadó isteni tulajdonságok] alkotják a dolgok lényegét, helyesebben azokat a formákat, amelyek vagy jelen vannak, vagy hiányoznak; vagy illékonyak vagy megragadhatók; vagy magasabbak vagy alacsonyabbak; vagy közeliak vagy távoliak; vagy szellemiek vagy érzékiek; vagy szépségesek vagy fenségesek. Ezek a tulajdonságok mind azonosak a Lényeggel, vagy ha jobban tetszik, ezek azok a formák, amelyekben a Lényeg szépsége megnyilvánul – habár a Lényeg megnyilvánulva is önmagán belül marad, mivel valójában csak a Lényeg létezik, és rajta kívül nincsen semmi. Ezzel kapcsolatban keleti testvéreink közül az Út mesterei azt mondták (Istennek teljék bennük öröme):

Kétség hozzá nem férhet egyáltalán.

Bizonyos: a Mindenség – szépség, Isten szépsége.

Kétség csupán az értelem vakfoltjaiban üthet tanyát.

Ó te, ki a forrásból ('ajn) iszol: ha Célba érsz, a kétségnek vége.

A Lényeg (dhát) az isteni tulajdonságok forrása ('ajn);³

Ehhez az igazsághoz kétség nem férhet.

És még sok egyebet mondtak az Út mesterei Keleten és Nyugaton ugyanebben az értelemben (Istennek teljék bennük öröme).

Ha megértetted utalásunkat és célzásunkat, *faqír*, akkor Istennek kedve telik benned; ha viszont nem, akkor vizsgál meg sajátosságaidat, hogy Urunk kitágíthasson téged az Ő sajátosságaival (legyen hozzád Isten kegyes). És tudd meg, hogy a fenség a Lényeknek, míg a szépség a tulajdonságoknak felel meg; mindazonáltal az isteni tulajdonságok nem különböznek az Isteni Lényegtől,⁴ mint ahogy ezt jól tudják azok, akik elérték a kihunyás állapotát (Istennek teljék bennük öröme) – noha a többiek, vagyis a külső megismerésben való mestereink híjával vannak e tudásnak. Egy pillanatig se legyen kétséged felőle: a külső szintiszta fenség (*dzsalál*), míg a belső szintiszta szépség (*dzsamál*).⁵ A külső mégis kölcsönöz valamicskét fenségéből a belsőnek, mint ahogy a belső is kölcsönöz valamicskét szépségéből a külsőnek – úgyhogy a külső szépséges fenséggé, a belső pedig fenséges szépséggé válik. Azonban a külső fensége valóságos, míg szépsége csupán kölcsönzött – mint ahogy a belső szépsége is valóságos, míg fensége csupán kölcsönzött. Csak annak számára világos ez, aki mélyen belemerült a rejtett bölcsességbe, mint ahogy mi is belemerültünk, aki behatolt annak lényegébe, mint ahogy mi is behatoltunk, s aki felszámolta magát és kihunyt, mint ahogy mi is felszámoltuk magunkat s kihunytunk (bárcsak öröme telne bennünk Istennek).

Hallgasd csak meg, ó *faqír*, mit mondott a tiszteletreméltó mester és Isten barátja, Abú 'Abd-Alláh Muhammad ibn Ahmad al-Anszári asz-Száhilí⁶ *Bughjat asz-szálik* című könyvében: »Tudd meg (világosítsa meg szívünket Isten a gnózis fényével, és vezessen bennünket a szent gnosztikusok ösvényén), hogy a gnózis az *ihszán* állomásának végcélja,⁷ és ez a gnosztikus útjának legutolsó lépcsőfoka. A dicsőséges Isten azt mondta: »Nem mérték fel Istent az Ő mértéke szerint« (Korán 22:73) – vagyis nem ismerték meg Őt a való-

ságnak megfelelően. Azt is mondja még a dicsőséges Isten: »Látod majd, hogy szemüket elborítja a könny amiatt, amit megismernek az Igazságból« (Korán 5:86). A Próféta pedig azt mondja (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »Az oszlop a ház támasza; az igaz oszlopa pedig Isten megismerése.« Mármost mi gnózion (*ma'rifa*) a kontempláció megszi-
lárdulását értjük a józanság állapotában – melyhez az igazságosság és a bölcsesség gyakorlata társul; és ez alapjaiban különbözik a tudásnak (*ma'rifa*) attól a meghatározásától, amit a vallási jog (*sarí'a*) tudósai adnak, akik az előírásokon és a dogmatikus tudáson túl mit sem látnak.⁸ Habár principiálisan a gnózis minden tudást magában foglal⁹ – ideértve éppen ezért a teológiai tudást is, amennyiben az tudás¹⁰ –, mindazonáltal Isten megismerése különbözik minden egyéb megismeréstől, mert az isteni nevek és tulajdonságok értelmére irányul, de nem analitikus módon, hanem a tulajdonságok és a Lényeg bármiféle elkülönítése nélkül. Ez az a megismerés, mely a tökéletes tisztaságból fakadó egyesülésből születik, s amely csak akkor kerül napvilágra, ha az ember tudatának mélyén szüntelenül bensőséges kapcsolatot tart fenn a hatalmas és fenséges Istennel«. Végül pedig ismét csak a Próféta mondja azt (Istennek teljék benne öröme): »Ha az ember egyszer birtokba vette a gnóvizt, akkor felismeri, hogy az nem más, mint a beavatottság legmagasabb foka, s ekképpen azok célja, akiknek útja Isten felé vezet; és ez az a tulajdonság,¹¹ amelynek érdekében önmagukat cserébe adják a hatalmas és fenséges Istennek. S még ha semmi sem marad belőlük, egyedül csak a nevük, mi mégis beszélni fogunk állapotaikról és gyakorlataikról, hogy te ennek köszönhetően felismerhesd, minek vagy híjával az isteni dolgok közül, s hogy előrehaladottságod mértéke szerint te is magadévá tehesd e gnosztikusok által elnyert dolgok egyikét-mási-

kát – amelyektől viszont a tehetetlenek és a külső tudást keresők el vannak vágva. »Bizony, Istenhez tartozunk, s Őhozzá fogunk majdan visszatérni« (Korán 2:155).«

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 74. (113–116. p.) • Titus Burckhardt 21. (20–22. p.) • Fordította B. F. és M. I.

1) Vagy at-Tarjuma-na fordítását követve: »Az isteni tulajdonságok Isten lényegében gyökereznek.«

2) Mint ahogy László András kvintesszenciális tömörségű metafizikai aforizmájában megfogalmazta: »Az egyetlen megnyilvánult a Megnyilvánulatlan« (*Solum Ipsum*, 41. aforizma).

3) A *dhát* a szó abszolút értelmében vett Lényeg, az a végső Valóság, amelyhez az összes isteni tulajdonság kapcsolódik; ami az *'ajnt* illeti, mely itt a *dhát* szinonimájaként szerepel, az egészen pontosan lényegi meghatározottságot, archetípust jelent; ugyanakkor az *'ajn* kifejezés magában foglalja a »forrás« és a »szem« jelentést is, ami e kontextusban történő alkalmazását még szuggesztívebbé teszi. (Titus Burckhardt megjegyzése)

4) Vagy másképpen: »Az iste-

ni tulajdonságok forrása az Isteni Lényeg.«

5) Az isteni tulajdonságok két csoportra oszthatók, és a Fenséggel (*dzsalál*) illetve a Szépséggel (*dzsamál*) vannak összefüggésben. A Fenség, amelynek megnyilatkozása felégeti és elpusztítja a világokat, egyik aspektusa szerint szigorú és kérlelhetetlen, míg a Szépség a kegyelem, a nagylelkűség, a könyörület és az összes többi hasonló tulajdonság szintézise. A hinduizmusban Siva illetve Visnu rendelkezik ugyanezekkel a funkciókkal. (Titus Burckhardt megjegyzése)

6) Neves perzsa szúfí író, költő (1006–1089). Említett könyvének eredeti címe: *A szellemi utazó magasztos célja az utak legnemesebbikén* (*Bughjat asz-szálík fi asraf al-maszálík*).

7) Az *iszlám* (»meghódolás«), az *imán* (»hit«) és az *ihszán* (»kiválóság«) az iszlám három, hierarchikusan emelkedő foka a vagy síkja, melyeket bizonyos szövegek megfeleltetnek a *sarí'a*, *ta-*

ríqa és a *haqíqa* hierarchikus triászának (vö. a 7. levél 4. jegyzetével).

8) Az ezoterikus és dogmatikus tudás különbözőségéről lásd Fritz Meier »The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam« című nagyszerű tanulmányának első részét: »The Esoteric Attitude towards Theology« (149–165. p.).

9) Amikor Ramana Maharsit arról kérdezték, hogy a *dzsnyáni* (a gnosztikus) mindent tud-e, akkor ő azt válaszolta: »Mindent,

amit érdemes tudni« (Arthur Osborne: *A szent hegy bölcsse*, 17. p.).

10) Vagyis azt a részét nem foglalja magában, amely nincs közvetett vagy közvetlen kapcsolatban a principiális, differenciálatlan és végtelen Tudással, s amely ilyen módon nem annak derivátuma, hanem pusztán információ és filologizmus, még ha tárgyát illetően szakrális természetű is.

11) Vagyis a gnózis mint tulajdonság, attribútum.

HETVENÖTÖDIK LEVÉL *

Az igazi mesterek és a hamis mesterek megkülönböztetésének fontosságáról, valamint arról, hogy a közönséges emberek miért nem képesek felismerni az előbbieket.

Nem kétséges, hogy a közönséges emberek koruk embereit teszik mesterükké (*saiqh*), akik aztán meghagyják őket a hűtlenség állapotában, melyben ki vannak szolgáltatva lelkük vágyainak. Az emberek mégis azt gondolják, hogy mestereik az ösvény (*taríqa*) mesterei. Hogy valójában milyenek, arról mit sem tudnak. Ezek a »mesterek« azok közé a közönséges emberek közé tartoznak, akiknek vallásossága kimerül a külsőleges vallásgyakorlatokban. Az emberek rendszerint úgy gondolják, hogy »mestereik« spirituális állomása

(*maqám*) messze az övék fölött van, sőt úgy vélik, hogy a spirituális pólus (*qutb*) rangját birtokolják.¹ Így aztán senki mást nem fogadnak el, aki valóban birtokolja a spirituális pólus rangját, bármit is mondjal nekik. Úgyhogy ne is igyekezz felvilágosítani őket erről. Nem, Istenemre mondom, a dolgok egyáltalán nem úgy állnak, mint ahogy ők gondolják; épp ellenkezőleg! Nem kétséges, hogy az aranyat csak az arany emberei képesek felismerni. Ami a többieket illeti, még ha a földön hever is, nem hajolnak le érte és ügyet sem vetnek rá, mert azt hiszik, hogy sárgaréz, vörösréz vagy pirit. Néha viszont sárgaréz, vörösréz vagy piritet találnak, amit aztán aranynak gondolnak, s így lehajolnak érte, és jobban örülnek neki, mint annak a kincsnek, ami már birtokukban van. Az emberek többsége rendszerint ilyen fonáságok áldozata. Milyen messze van ez a dolgok valóságától! A közönséges emberek azért nem képesek meglátni az ösvény mestereit, mert – mint ahogy azt tanításaink során már többször is megfogalmaztuk – e mesterek (Istennek teljék bennük öröme) voltaképpen próféták (áldás és békesség a mi Prófétánkra és reájuk), s mert sajátosságaikat a próféták sajátosságaiból, tulajdonságaikat a próféták tulajdonságaiból merítik. Külsőleg ember formájúak, belsőleg azonban az isteni uralom részesei. Külsőleg az úton járást gyakorolják, belsőleg azonban az elragadtatás állapotában vannak; külsőleg a józanságot gyakorolják, belsőleg azonban a mámor állapotában vannak; külsőleg a megkülönböztető megismerést (*farq*) gyakorolják, belsőleg az egyesítő megismerés (*dzsám'*) állapotában vannak, és így tovább. Hogyan is emlékeztethetne egyik sajátosság a másikra, amikor szinte áthidalhatatlan távolság választja el őket?!

Faqír, ha látsz egy *saiķhot*, csak olyan tulajdonságokkal ruházd fel, amilyenekkel Isten is felruházta; sose tulajdoníts

neki olyat, amit Isten nem tulajdonított neki. Ha külső tudással rendelkezik, akkor tulajdoníts neki külső tudást; ha belső tudással rendelkezik, akkor tulajdoníts neki belső tudást. De úgy is fogalmazhatnánk, hogy amikor a *saikh* a bizonyítások és fejtegetések embere, akkor tartsd őt annak; ha azonban a szemtanúság (*musáhada*) és a kontempláció (*muráqaba*) embereinek egyike, akkor sorold őt azok közé, és minden alkalommal így járj el. A lovászt ne nevezd jogtudósnak, se a jogtudóst lovásznak. Ne mondd azt, hogy a vezér nem vezér, vagy hogy a nem vezér vezér. Mert ez az, amit számos tudatlan tanítvány tesz a leveleiben.²

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 75. (116–118. p.) • Részlet • Fordította B. F.

1) A *qutb*bal kapcsolatban lásd a 171. levél 2. jegyzetét.

2) Utalás nyilván azokra a levelekre, amelyeket Saikh ad-Darqáwí kapott a hozzá fordulóktól.

Ami a levél egészét illeti, úgy látszik, már Saikh ad-Darqáwí idejében is számos olyan »mester« létezett, akik nem rendelkeztek a megfelelő kvalitásokkal. A mi korunk és Saikh ad-Dar-

qáwí kora között azonban van két nagy különbség. Az egyik az, hogy ma gyakorlatilag csak ilyenek vannak. A másik, hogy azok, akik akkoriban alaptalanul mesternek adták ki magukat, nem hamis tanokat hirdettek, nem eltorzították az eredeti szúfí tanítást, hanem egyszerűen csak nem szerezték meg azokat a magasabb tapasztalatokat, amelyeket egy valódi mesternek birtokolnia kell, hanem megmaradtak a »külső tudás« és a »külső valósággyakorlatok« szintjén.

NYOLCVANADIK LEVÉL*

*Arról, hogy aki a külsőjét megerősíti,
annak a bensője meggyengül, és viszont.*

Saikh 'Abd al-'Abbász, Ahmad al-Jamaní urunk, valamint Fez és Abdalawa velünk lévő *saiqh*jai (Istennek teljék bennük öröme) nem értettek egyet Saikh Ahmad al-Júsí urunkkal, amikor ő azt állította:¹ »Míg a külsőt a törekvés ékesíti, addig a belsőt a kontempláció vezeti a helyes útra.« Ők erre azt mondták, hogy az erő nem nyilvánulhat meg egyszerre két irányban. Ha a külső megerősödik a törekvésben, a belső meggyengül a kontemplációban; ha a belső megerősödik a kontemplációban, a külső meggyengül a törekvésben. A mesterek egyike azt mondta: »Amikor azt látod, hogy valaki a külső dolgokkal törődik, tudd meg, hogy benső lénye romokban hever.«

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 80. (130. p.) • Részlet • For-
dította B. F.

1) Az említett mesterek Saikh
ad-Darqáwí – ma már ismeret-
len – kortársai.

NYOLCVANEGYEDIK LEVÉL*

*Saiḫ ad-Darqáwí mesteréről, saiḫ 'Alí al-Dzsamalról;
továbbá e levél tartalmazza még Saiḫ 'Alí al-Dzsamal
csodálatosan mély értelmű mondásainak füzérét.*

Nem kétséges, *faḳír*, hogy a *szándék* az igazi elixír, hiszen ez volt az, amiből erőt merítettünk akkor, amikor egy olyan ember után kutattunk, aki Isten felé tudna vezetni bennünket, és csaknem ott találtuk őt magunk előtt, egészen közel; szinte olyan volt, mintha ő is ugyanabban a házban lakott volna, mint mi.¹ Isten áll jól azért, amit mondunk.

Mesterem (Istennek teljék benne öröme) külsőleg maga volt a megtestesült fenség (*dzsalál*), bensőleg maga a megtestesült szépség (*dzsamál*); külsőleg az alávetettséget és a szolgaságot gyakorolta, bensőleg a hatalom és a szabadság állapotában honolt. És vajon mi lehetne rosszabb, mint ennek az ellenkezője, azaz külsőleg hatalomban és szabadságban élni, bensőleg alávetettségben és szolgaságban; külsőleg a hagyományhoz ragaszkodni, bensőleg újtónak lenni;² külsőleg a törvénnyel összhangban élni, bensőleg meg törvénytelenül; külsőleg méltóságteljesnek lenni, bensőleg meg sáttáninak? »Semmi sem akadályozza annyira a cél felé haladást, mint az alapok mellőzése.«³ Nem kétséges: amikor a választottak közé tartozó emberek, mint mesterem és a hozzá hasonlóak is szándékosan lealacsonyítják magukat külsőleg, Isten felemeli őket mind bensőleg, mind külsőleg, s ilyen módon szakadatlan örömben és boldogságban élnek; ezzel szemben amikor a közönséges emberek ennek ellenkezőjét teszik, vagyis amikor önszántukból felmagasztalják magukat külsőleg, akkor Isten mind külsőleg, mind bensőleg lealacsonyítja őket, úgyhogy állandó zaklatottságban élnek.

Mesterem (Istennek teljék benne öröme) tökéletesen elégedett volt istenismeretével, és sem a megnyilvánult, sem a rejtett után nem érdeklődött.⁴ Csak Istennel való kapcsolatára figyelt oda, és sem a dicsérő dicséreteivel, sem a vádaskodó vádjaival nem gondolt. Ebben a szellemben ismételve gyakran e sorokat:

*Légy Te édes, az élet meg csak legyen keserűl
Ha Te elégedett vagy velem, mit számít az emberek haragúása?
Ami föld közöttem s Közötted van, legyen mind megművelt,
Ami közöttem s a világok között van, legyen kietlen pusztaság!
Ha a Te szereteted velem van, akkor minden oly könnyű,
Mert hisz a földön minden csupáncsak föld.*

Szinte sugárzott lényéből a kívánság:⁵ »Ó Istenem, szégyenem váljék nyilvánvalóvá a világ előtt, hibáim hiánya pedig Előtted, s nehogy ennek a fordítottja történjék meg: hibáim hiánya nehogy a teremtmények előtt váljék nyilvánvalóvá, szégyenem pedig nehogy Előtted. Isten (dicsőség Néki!) azt mondta: »Nem védenek meg ők téged Isten színe előtt« (Korán 45:19).

Íme, *faqír*, mesterem mondásai közül néhány (Istennek teljék benne öröme):⁶

»Míg a többi ember az imádással foglalja el magát, te az Imádott felé fordítsd figyelmedet; míg a többi ember a szeretettel foglalja el magát, te a Szeretett Lénnel foglalkozzál; míg a többi ember a csodákat hajszolja, te az imádság gyönyörűségeit kutasd; míg a többi ember vallásos gyakorlataira figyel oda, te törődj a legbőkezűbb Úrral« – és így tovább. A beszélgetések folyamán efféle kijelentések hagyták el ajkát:

»Ha képes lennél mindenben Őt szemlélni, akkor látása minden egyebet elfátyolozna előled. Hiszen hogyan jelen-

hetne meg számodra bármi is, miközben Ő Maga jelenik meg?! Ő az a Lét, ami által minden létezik. Hogyan mutatkozhatna meg számodra bármi más, amikor Ő Maga mutatkozik meg?! Hiszen Ő az egyetlen, Akin kívül nincs más.»

Továbbá: »Ha összekapcsolnád a mulandót és az örökkévalót, a mulandó megsemmisülne és egyedül az örökkévaló maradna meg.«⁷

Továbbá: »Ha a Kiváltképpen Szeretett tulajdonságai megnyilvánulnának, megsemmisülne mind a fátyol, mind pedig az, akinek szemét a fátyol borítja.«

Továbbá: »Ha a tiszta kontempláció fényei felragyognának, eltűnne mind az önmegtartóztató, mind pedig az, amittől az önmegtartóztató megtartóztatja magát.«

Továbbá: »Aki megtartóztatja magát a dolgoktól, az túlbecsüli értéküket, s ez ama fátyol miatt van így, amely elrejtje előle Istent; mert ha igyekeznél meglátni Őt a jelenlévő dolgokban, vagy még megjelenésüket megelőzően, vagy már megszűnésüket követően, akkor a dolgok nem rejtenék el előled Uradat. A dolgok csupán azért rejtik el előled Istent, mert beléjük feledkezel; ha nem feledkeznél meg arról, hogy létük Tőle származik, létük nem rejtené el Őt előled.«

Továbbá: »Egyetlen dolog választ el Attól, Akihez imáddal fordulsz: az, hogy örömet találsz abban, amivel rendelkezel, és sajnálkozol amiatt, aminek híjával vagy. Az egyetlen, ami elválaszt a boldogságtól, ez a torz viszonyulás.«

Továbbá: »Ha nem volna összeesküvő és kém,⁸ örömed a Szeretett Lényben sosem válna tökéletessé. Ha nem volna tűz és méhcsípés,⁹ örömed a lép és a méz fölött nem volna tökéletes.« És így tovább.

Azt is mondta még (Istennek teljék benne öröme): »Hazudik az, aki azt állítja, hogy már ivott a beavatottak borából és megértette spirituális igazságait, ám mégsem szakítja el

magát a világtól. Ahogy a Paradicsom nem hozzáférhető annak, aki nem halt meg és nem támadt fel, úgy a gnózis Paradicsoma is zárva marad az előtt, akinek lelke nem halt meg a világ számára, saját döntései és választásai számára, saját akarata és vágyai számára – vagyis aki nem halott Istent kivéve mindennek.«

És azt is mondta még (Istennek teljék benne öröme): »Ne mondd azt, hogy »én«, mielőtt az ki nem hunyt [Istenben]. Nem ismerheted meg az életet mindaddig, amíg nem mentél keresztül a halálon.«

Továbbá: »A napok csak lelkeid halálát követően fognak felkelni benned.«¹⁰

Továbbá: »Nem fogod elérni olyannyira vágyott célodat mindaddig, amíg az emberek dicsérnek.«

Továbbá: »Nem fogod megízlelni a hit eledelét mindaddig, amíg ki nem lépsz a teremtett világokból.«¹¹

Továbbá: »Csak azt követően fogod elérni a kialvást (*fáná*), miután meghaltál e múltó világnak.«¹²

Továbbá: »Ha a fátylak szétszakadnának, önmagadban szemlélhetnéd Azt, Aki felé szeretetteddel fordulsz.«

Továbbá: »Ha megszabadulnál az illúzió fátylaitól, szünet nélkül szemlélhetnéd az Örökkévalót.«

Továbbá: »Ha lelked nem választana el Tőle, Uradon kívül nem látnál más valóságot.«

Továbbá: »Ha lelked szabad és mentes volna minden szennytől, megjelenne az Igazság és eltűnne a hiábavalóság.«^{13/14}

Kiváló tulajdonságainak egyike volt a szokások megtörése – Istennek teljék benne öröme.¹⁵

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 81. (132–135. p.) • Titus Burckhardt 22. (22–24. p.) • Fordította B. F. és M. I.

1) Természetesen a többes számú megfogalmazás Al-'Arabí ad-Darqáwít takarja. Saikh ad-Darqáwí beszámolóját mesterével való első találkozásáról tanítványa, Ibn al-Khajjat meséli el mestere összegyűjtött leveleinek nyomtatott kiadásában:

»Azon az estén elvégeztem az *iszúkharát* [egy speciális, lefekvés előtti ima], és arra kértem Istent, erősítsen meg elhatározásomban[, hogy 'Alí al-Dzsamal mester tanítványává váljak]. Mivel gondolataim egész éjjel körülötte forogtak, hogy vajon milyen lesz, s hogy találkozásunk hogyan fog zajlani, nem jött álom a szememre. Ahogy megvirradt s elmondtam reggeli imámat, fogtam magam és elindultam a Rumajla-negyedben lévő *záwijá*hoz, amely éppen a két városrész között helyezkedik el a folyóparton, a *qibla* felőli oldalon (tegye Isten nemessé), pontosan ott, ahol ma a sírja van. Kopogtattam a kapun, és ő ott állt előttem, szokása szerint söprögetve a *záwiját* – arról ugyanis idős kora és magas szellemi rangja ellenére sem

mondott le soha, hogy minden nap saját áldott kezével ki ne söprörje a *záwiját*. »Mit kívánsz?« – kérdezte. »Uram – feleltem –, azt szeretném, ha Isten nevében kézbe venne engem!« Erre igazi arcát elrejtve előlem ilyesféle szavakkal kezdett méltatlankodva korholni: »Ki mondta neked, hogy én egyáltalán bárkit is kézbe veszek, s még ha így is lenne, miért épp veled kellene így tennem?« Azzal, hogy próbára tegye őszinteségemet, kiebrudalt. Így hát elmentem. Ám amint eljött az este, újra elvégeztem az *iszúkharát*, és Isten segítségét kértem, majd a reggeli ima után visszamentem a *záwijá*hoz. A mestert ismét söprögetés közben találtam, akárcsak előző nap (Istennek teljék benne öröme), és kopogtattam a kapun. Kinyitotta, beengedett, én pedig így szoltam: »Arra kérem, vegyen kézbe engem és vezessen Istenhez!« Erre kézen fogott és üdvözölt: »Isten hozott!« Nem titkolva örömét a *záwija* belső részében lévő lakhelyéhez vezetett. »Uram – mondtam neki –, már annyi ideje keresek egy mestert!« »Én pedig – felelte – már régóta várok egy őszinte tanítványra.« (Titus Burckhardt lábjegyzete – 'Abd ar-Rah-

man at-Tarjumana, 14–15. p.).

2) Az újítók, vagyis azok, akik nem fogadják el a prófétai hagyományt, a *szunnát*, az iszlámban, és különösen a szúfizmusban a képmutatókkal és hitetlenekkel egyetemben az emberek egyik legutolsó, leginkább megvetett kategóriájába tartoznak.

3) Szúfí maxima.

4) Vagyis nem érdekelte sem a profán, sem az okkult tudás, ideértve az okkult tudás gyakorlati alkalmazásait, a csodákat is.

5) Szó szerint: »Állapotának nyelve azt mondta.«

6) Az eredeti arab szövegben az alábbi aforizmák ritmikus párversek formájában találhatók. (Titus Burckhardt megjegyzése)

7) Vagyis a mulandó sorsa a *faná*, a kialvás és elenyészás, míg az örökkévaló sorsa a *baqá*, a meg- és fennmaradás. Ám ahhoz, hogy az ember sorsa a *baqá* legyen, azt, ami benne mulandó (»ember«), fel kell áldoznia annak oltárán, ami benne örökkévaló (»Isten«).

8) Utalás az emberi világ elenséges magatartására, s egyúttal a pszichikus inzultusokra. (Titus Burckhardt megjegyzése)

9) Alighanem utalás a vadméhek kifüstölésének nehézségeire.

10) Az aforizmában a »napok« és »lelkek« többes száma azok-

nak a fokozatoknak a sokaságára utal, amelyekben a spirituális ösvényen haladónak át kell mennie, ugyanis minden egyes új »illuminációnak« egy »lélek« halála az előfeltétele. (Titus Burckhardt megjegyzése)

Ugyanebben az értelemben – és egyúttal részletes gyakorlati útmutatást is adva – mondja Johannes Tauler, hogy »ennek a meghalásnak éppúgy számos fokozata van, mint ahogy az élet is számos fokozattal rendelkezik. Az ember egyetlen nap alatt akár ezer halált is halhat, hogy aztán minden alkalommal azonnal e haláloknak megfelelő életre találjon. S ez nem is lehet másképpen, mert azt, hogy a halálra élet következék, még maga Isten sem képes megakadályozni és hatálytalanítani. Minél mélyrehatóbb a halál, annál mélyrehatóbb és tökéletesebb a neki megfelelő élet; minél bensőbb részeket érint a halál, annál bensőségesebb lesz az élet. Minden egyes új életből új erő fakad, mely erőt ad egy még keményebb halál számára. Amikor az ember meghal egy bántó szónak, és azt Isten nevében elviseli, vagy meghal valamilyen belső vagy külső természetes hajlandóságának, és saját akarata ellenére megtesz valamit vagy tartózkodik attól,

hogy megtegyen valamit, vonatkozzék az szeretetre vagy bánatra, szóra vagy cselekedetre, elindulásra vagy megállásra; vagy ha megtagadja ízeleléssel és látással kapcsolatos vágyait, vagy az igazságtalan váddal szemben nem igyekszik megvédeni magát, ... az egy hatalmas élettől kap választ – egy olyan élettől, amelytől azonnal erőt kap ahhoz, hogy még nagyobb halált vállaljon» (Evelyn Underhill: *Mysticism*, 217–218. p.).

Ugyanebben az értelemben mondja a szakrális blaszfémia egyik legnagyobb szúfí mestere, Abu'l-Haszan 'Alí al-Kharaqání: »Ahhoz, hogy elnyerhesd a halhatatlan életet, naponta ezer halált kell halnod és ezerszer kell új életre támadnod« (Reynold A. Nicholson: *Az iszlám misztikája*, 119. p.). Csuang-ce pedig a spirituális élet egyik legfontosabb titkát fedi fel szavaival: »Akit a sok-sok kicsi nem tud legyőzni, hatalmas győzelmet arat« (*Kínai filozófia*, I. k., 107. p. [XVII:7]).

11) A Korán szerint a hit (*imán*) korlátlan mértékben növekedhet, s így magasabb fokain már azonos a gnózással. (Titus Burckhardt megjegyzése)

12) At-Tarjumanánál ekképpen hangzik: »A boldogságot csak azt követően fogod elérni, hogy megsemmisültél a megsemmisülés emberei számára.« Nyilván a »megsemmisülés emberei« ezúttal nem a szúfíkra vonatkozik, hanem a közönséges emberekre.

13) Utalás a Korán versére (17:81): »Eljött az igazság és elenyészett a hamisság – mert a hamisság mindig elenyészik.« (Titus Burckhardt megjegyzése)

14) Ezekből a mondásokból látszik, hogy Saikh ad-Darqáwí mestere egészen magasrendű személyiség volt, akinek tanítása a legkisebb mértékben sem maradt el a legnagyobbak tanításától, és aki a maga szerénységében, visszafogottságában és rejtettségében olyan volt, mint egy durva papirosba csomagolt, ám tökéletesre csiszolt gyémánt.

15) Ez utóbbi mondat hiányzik Burckhardt fordításából. Az, hogy 'Alí al-Dzsamal még öregkorában is gyakorolta a szokások megtörését, igen figyelemreméltó, mert arra mutat, hogy élete végéig megőrizte lelke fiatalságát, és nem engedte megcsontosodni természetét.

NYOLCVANHARMADIK LEVÉL*

*Arról, hogy csak az bízza rá magát és kenyerét
az isteni gondviselésre, aki a közönségességet
emelkedettségre cserélte magában.*

Testvérem, nem szeretnénk, ha elfordulnál a megélhetésért való igyekezettől és a vele együtt járó öltözéktől mindaddig, amíg el nem fordultál a figyelmetlenség állapotától és magadra nem öltötted az éberség állapotát; vagy amíg el nem fordultál az evilághoz tartozó emberek öltözékétől és magadra nem öltötted a másik világhoz tartozó emberek öltözékét; vagy míg el nem fordultál azoknak az embereknek az öltözékétől, akik szokásaikat gyakorolják, és magadra nem öltötted azoknak az embereknek az öltözékét, akik szokásaik *megtörését* gyakorolják; vagy míg le nem vetted magadról a[z Istentől való] távolság népének öltözékét és magadra nem öltötted a[z Istenhez való] közelség népének öltözékét; vagy míg le nem vetted magadról a halottak öltözékét és magadra nem öltötted az élők öltözékét;¹ vagy míg le nem vetted magadról az alacsonyrendűség öltözékét és magadra nem öltötted a magasrendűség öltözékét;² vagy míg le nem vetted magadról az Isten nélküli szegénység öltözékét és magadra nem öltötted az Isten általi gazdagság öltözékét; vagy míg le nem vetted magadról a csöcselék öltözékét és magadra nem öltötted a legkiválóbbak öltözékét; vagy míg le nem vetted magadról a gyermekek öltözékét és magadra nem öltötted a férfiak (*radzsul*) öltözékét; vagy míg le nem vetted magadról a tömeg öltözékét és magadra nem öltötted a uralkodói jelenlét szultánjainak öltözékét.³

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 83. (136. p.) ♦ Fordította B. F.

1) Amikor Krisztus felszólított egy embert, hogy kövesse, az pedig azt mondta, hogy előbb el kell temetnie apját, akkor Krisztus azt válaszolta neki: »Hagyd a holtakra, hadd temessék halottait« (Lukács evangéliuma 9:6). Spirituális értelemben a közönséges emberek halottaknak számítanak, s csak az tekinthető élőnek, aki egy újjászületés vagy második születés révén magasabb életet nyert. Amikor Abú Ja-

zíd al-Bisztámít megkérdezték, hogy hány éves, azt válaszolta: »Négy éves vagyok, mert hetven évig éltem az alsó világok fátylai alatt, négy éve szabadultam meg és látom Istent« (Hamvas Béla: *Szufi*, 11. p.).

2) »Alacsonyrendűség« és »magasrendűség« helyett »közönségességet« és »emelkedettséget« is írhattunk volna.

3) Az uralkodói jelenléttel kapcsolatban lásd a 68. levél 5. jegyzetét.

NYOLCVANHATODIK LEVÉL*

Arról, hogy csak a megpróbáltatás állapotában derül ki, hogy az ember valóban birtokában van-e annak, aminek birtokában hiszi magát; továbbá arról, hogy aki Ábrahám (Ibráhím) iszlámját követi, az a legellentétebb állapotokhoz is ugyanolyan módon viszonyul.

Ami azt a kijelentésedet illeti, hogy »a nyelv és a toll velem van«, mi nem tudjuk, hogy valóban birtokában vagy-e ezeknek. Tedd próbára magad a szükség pillanataiban, akkor, amikor az emberek rosszat mondanak rólad, vagy pedig akkor, amikor nem kívánságaid szerint alakulnak dolgaid. Ha kebled ekkor is tágas marad,¹ akkor nem kétséges, hogy szí-

ved igaz. Bizonyíték erre a mindenható Isten Könyvében található: »Ő az, akinek szíve nyitott az iszlámra, s akit ezért megvilágosított az ő Ura? Jaj azoknak, akik megkeményítettek szívüket az Istenre való emlékezés iránt!« (Korán 39:22) Úgy gondoljuk, hogy ez hatalmas és ide illő bizonyosság.

A magasztos iszlám Ábrahám iszlámja – és ez a szúfík iszlámja is.² Ami őket illeti (Istennek teljék bennük öröme), szívük a viszontagság pillanatát is éppen olyannak találja, mint a kényelem pillanatát; a betegség pillanatát is éppen olyannak, mint az egészség pillanatát; a szerencsétlenség pillanatát is éppen olyannak, mint a szerencse pillanatát; a szükség pillanatát is éppen olyannak, mint a bőség pillanatát; a megaláztatás pillanatát is éppen olyannak, mint a megtiszteltetés pillanatát; az összehúzódás pillanatát is éppen olyannak, mint a kitágulás pillanatát – és így tovább.³ Olyanok ők, mint Ábrahám urunk (béke vele), akinek szíve a legintenzívebb összehúzódás – vagy azt is lehetne mondani, hogy a legintenzívebb megpróbáltatás és szenvedés – közepette is mámoros maradt. Ó Istenem, vezess Ábrahám ösvényén bennünket s mindazokat, akik hozzánk csatlakoznak, vezess a Teremtés Legkiválóbbja, a mi urunk és mesterrünk, a szeretett Mohamed által – áldja meg őt Isten és adjon neki békét!

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 86. (137–138. p.) ♦ www.mu-rabitun.org 86. ♦ Részlet ♦ Fordította B. F.

1) Utalás a kitágulás és összehúzódás szúfí doktrínájára. Lásd

ezzel kapcsolatban a jelen levelet lejjebb, valamint a 43. levél 1. jegyzetét.

2) Maga az »iszlám« szó tulajdonképpen »ráhagyatkozást«, Istennek való »alávetettséget« je-

lent. Ábrahám az iszlám számára az önmagát Istennek alávető ember ősmintája (vö. Korán 2:131).

3) A nem, avagy nem teljesen teisztikus távol-keleti spiritualitásban ugyanezt a szerepet tölti be az ellentétpárok meghaladásának tana: »Aki ... fájdalomban és örömben egyensúlyozott, mindig elégedett, ... aki nem szeret és nem gyűlöl, ... egyforma barátjához és ellenségéhez, dicsőségben vagy gyalázatban, hidegben és melegben, fájdalomban és gyönyörben, aki nem ragaszkodik semmihez, egyformán fogad dicséretet és korholást, ... beletnyugszik abba, ami éri, az ilyen ember kedves Énnemnek« – mondja Krisna a *Bhagavad Gítá*-ban (80. p. [12:13–19]). Az ellentétpárok a relativitás, a kettősség világához tartoznak, márpedig a spiritualitás útját járó ember éppen a relativitás világát, illetve a

relativitás világa általi meghatározottságot akarja maga mögött hagyni. Aki átadja magát az ellentétpároknak és kettősségeknek, az sosem érheti el az egységet – ami maga Isten. Ugyanakkor az ellentétpárok csak a testiség szintjén és az animális-pszichikus struktúrában képesek kifejteni hatásukat; az ember legbelső, spirituális magjára nincsenek hatással. Ilyen módon a legszorosabb összefüggés van az ellentétpárok befolyásától való megszabadulás folyamata és a testi-lelki autoidentifikációról a spirituális autoidentifikációra való fokozatos súlypontáthelyezés között. Ugyanis, mint ahogy Ramana Maharsi mondja: »Ha az eszközök nem rendelkeznének a cél természetével, nem vezethetnének el hozzá« (Devaraja Mudaliar: *Day by Day with Bhagavan*, 240. p.).

KILENCVENKETTEDIK LEVÉL *

Arról, hogy a vágyaktól átítatott lélek sugallataira való odafigyelés csak rontja az ember helyzetét.

Ha meg akarod szabadítani magad lelkedtől, akkor bármit is sugalmazna, utasítsd el és ne figyelj rá, mert különben to-

vábbra is zaklatni fog és nem fog békén hagyni. Például azt fogja mondani neked: »Elvesztél!« Az efféle célozgatások, bármire is irányuljanak, ne zavarjanak és ne is csüggyesszenek el, hanem ha éppen ülsz, akkor maradj is ülve, ha éppen állsz, maradj is állva; ha éppen alszol, aludj tovább; ha éppen eszel, egyél tovább, s ha éppen iszol, igyál tovább; ne vess, ha éppen nevelsz, s imádkozz, ha éppen imádkozol; ha pedig éppen valamilyen szöveget recitálsz, folytasd tovább a recitálást, s minden körülmények között járj el hasonlóképpen.¹ Ne hallgass rá, hacsak azt nem mondja: »A hívők közé tartozol, azok közé, akik ismerik Istent«; vagy: »Te Isten kezében vagy, s az Ő kegyelme és nagylelkűsége nem ismer határt.« Mert mindaddig zaklatni fog suttogásaival, amíg meg nem szilárdulsz iránta való közömbösségedben, mint ahogy ajánlottuk is neked, nyilvánvalóan úgy, hogy közben továbbra is alkalmazkodni igyekszel a Próféta *szunnájához* (áldja meg őt Isten és adjon neki békét); de ha hallgatsz rá, elkezd majd mondani: »El fogsz veszni, és gonosztevő lesz belőled, aki letér a helyes útról.« És ha nem a hitetlenség lenne a megpróbáltatás végső határa, azt mondaná: »Hitetlen vagy« – vagy még ennél is súlyosabb vádakkal illetve.²

Sok embert lehet látni, akik nincsenek híjával Isten áldásainak, legyen az istenhit, egészség, étel, ital, ruha, lovak, feleségek, jólét vagy Isten egyéb jótéteményei, mégis telve vannak aggodalommal, szomorúsággal és szorongással. Azért van ez, mert nem figyelnek oda Urukra, hanem csak a saját dolgaikkal törődnek. Ha hátat fordítanak saját dolgaiknak és Urukhoz fordulnának – ahogy Ő azt meg is parancsolta nekik –, akkor minden bánattól megszabadulnának, mivel a balsors csak azokat sújtja, akik megfeledkeznek Róla. Ami viszont azokat illeti, akik odafigyelnek Rá, velük kapcsolatban a régmúlt *faqírjaitól* e mondás maradt ránk: »Még a

villámcsapás is elkerüli azt, aki az Istenre való emlékezés állapotában időzik.»³

Testvérem, ha azt akarod, hogy ösvényed (*taríqa*) révén uralmad alá vond a teremtett lét egészét, akkor légy bizonyos e tanításban és szilárdan tartsd magad hozzá. Mert ha ezt elmulasztod, akkor a teremtett lét fog ösvényed révén uralma alá vonni téged, mint ahogy uralma alá vonta társaidat is ösvényük révén. Ha te nem vonod uralmad alá a teremtett létet, a teremtett lét fog uralma alá vonni téged. Mesterünk (Istennek teljék benne öröme) egyszer azt mondta nekünk. »A teremtett lét mindig az adott állapot (*hál*) nyelvével mondja: ›Üsd!‹ Ha azonban mégsem, akkor tágítsd ki a nyakadat, hogy könnyebben lecsússzon a falat, és jól vigyázz!« S valóban: úgy van, ahogy ő mondta. Isten áll jót azért, amit mondunk.⁴

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 92. (143–144. p.) • Titus Burckhardt 23. (25. p.) • Részlet • Fordította B. F. és M. I.

1) Vö. Buddha kísértetiesen hasonló szavaival: »És előfordult, hogy miközben járkáltam, azalatt tört rám a félelem és rettegés. Ekkor nem álltam meg, nem is ültem le, nem is feküdtem le, míg azt a félelmet és rettegést jártomban el nem oszlattam. És előfordult, hogy miközben álltam, azalatt tört rám a félelem és rettegés. Ekkor nem in-

dultam el, nem is ültem le, nem is feküdtem le, amíg azt a félelmet és rettegést álltomban el nem oszlattam. És előfordult, hogy miközben ültem, azalatt tört rám a félelem és rettegés. Ekkor nem feküdtem le, nem is álltam fel, nem is indultam el, amíg azt a félelmet és rettegést ültömben el nem oszlattam. És előfordult, hogy fektemben tört rám a félelem és rettegés. Ekkor nem ültem fel, nem is álltam fel, nem is indultam el, amíg azt a félelmet és rettegést fektemben el nem

oszlattam» (*Buddha beszédei*, 56–57. p. [Maddzshima-nikája 4]).

Az aggodalom, félelem, ijedelem ugyanis mindig megváltoztatni igyekszik az ember rendes cselekvési menetét. Ha az ember a félelemnek ezt a hatását képes leküzdeni, vagyis ha nem engedi, hogy a félelem egy újfajta cselekvési módot kényszerítsen rá, akkor már félig nyert ügye van.

2) Aki nem hisz a transzcendens valóságban, az nem tehető próbára; az ilyen ember jól érzi magát földi álmában. (Titus Burckhardt megjegyzése)

3) Ez és az utolsó bekezdés nem szerepel Burckhardt fordításában.

4) E kriptikus értelmű sorok értelmezése nem könnyű. A levél szerint a *tariqa* valójában kétélű fegyver: a szellemi út vándora éppúgy uralma alá vonhatja általa a világot, mint ahogy a világ is

uralma alá vonhatja általa a szellemi út vándorát – s éppen ez az, ami a címzett személy úton járó társaival történt, akik minden biztonnyal kudarcot vallottak a »nagy szent háborúban« (a belső harc megnevezése a külső harcral szemben). Saikh ad-Darqáwí mesterének mondása ennek fényében alighanem arra utal, hogy a teremtett lét mindig a *faqír* adott állapotának megfelelően támadja őt, s ilyen módon ez a támadás valamiképpen mindig összhangban van a *faqír* aktuális állapotával. Ha azonban ez a támadás erősebb – mint ahogy időnként megtörténik –, akkor nincs értelme az ellenállásnak, hanem aszerint kell eljárni, ahogy 'Alí al-Dzsamal mondja: »Engedd el magad és tanulj meg úszni [az árral]« (lásd a 24. levél 7. jegyzetét).

KILENCVENNEGYEDIK LEVÉL *

A szótlanság és az önmegtartóztatás hasznáról.

Semmi sem segíti annyira a szív Istenre irányulását, mint a csend és a böjt – mint ahogy semmi sem kedvez annyira a szétszóródásnak, mint a túl sok étel és a túl sok szó – még ha

olyasmiről van is szó, ami bennünket érint.¹ Nem kétséges, hogy ami a hívőt jellemzi, az a szavak kis száma és a tettek nagy száma. Nyilvánvalóan azért van szüksége kevés szóra és sok tetre, mert a szemlélődéshez (*fikr*) csak a csenden keresztül lehet eljutni. A szemlélődés a szív cselekedete. A szív cselekedeteinek egyetlen atomja többet ér, mint a test cselekedeteiből egy egész hegy. A Próféta mondásaként (*hadisz*) hagyományozódott ránk, hogy »egyetlen óra szemlélődés (*fikr*) többet ér, mint hetven év vallásgyakorlat ('*ibádát*)«.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 94. (145. p.) • Titus Burckhardt 24. (25. p.) • Fordította B. F. és M. I.

1) Ami pedig a bennünket nem érintő dolgokra való odafigyelést, illetve ennek egyik legfőbb megnyilvánulását, az ezekről való fecsegést illeti, ennek kiküszöbölése mindennemű komoly spiritualitás egyik *conditio sine qua non*ja. Kiválóan foglalja össze az üres fecsegés szinte összes lehetséges témáját Buddha egyik beszéde:

»Ezalatt Szakuludáji vándorremete nagyszámú, zajongó remete körében ült, akik nagy zsvivaj,

hangos zszibongás közepette mindenféle alacsonyrendű do-logról fecsegtek, például királyokról, rablókról, miniszterekről, hadvezérekéről, veszedelmekről, háborúkról, ételekről, italokról, ruhákról, fekhelyekről, virágfüzérekről, illatszerekről, rokonságról, szekerekről, falvakról, telepekről, városokról, országokról, nőkről, úti történetekről, kút melletti pletykákról, kísértetekről, mindenféle szórakoztató esetről, tengeri kalandokról, hol volt, hol nem volt mesékről« (*Buddha beszédei*, 154. p. [Madzsdzshima-nikája 77]).

KILENCVENÖTÖDIK LEVÉL *

Arról, hogy akinek cselekedetei összhangban vannak azzal a tudással, amit már birtokol, azt Isten olyan tudásban fogja részesíteni, amit még nem birtokol.

Ahmad Aká'rir az-Zijátí uram, Istennek teljék benned öröme, s legyen hozzád kegyes! Tudd meg, hogy leveledben azt olvastam, hogy a tudós Ahmad ibn 'Adzsíba al-Mandzsári urunk¹ (Isten legyen hozzá kegyes) számos könyvet olvasott a szúfizmusról, különösen Ibn 'Atá' Alláh *Hikámj*át tanulmányozta, s hogy van egy kommentárja is Ibn Masís imádságáról.² Nem kétséges számomra, hogy e tekintetben³ te is hasonló vagy hozzá. Éppen emiatt figyelmeztetek, hogy ne ragadj le annál, amit a könyvekben olvasol. Ha szépségük minden képzeletet fölülmúl, akkor csúfságuk fog minden képzeletet felülmúlni, ha leragadsz mellettük, hiszen a spirituális világ titkait nem a könyvekből, hanem a szívektől lehet megtanulni, mint ahogy az a hatalmas Koránban áll.⁴ Ami elnyerhető, az a keblekben van. Pillanatig sem kétséges számomra, hogy azokban az isteni inspirációkban, amelyekben al-Dzsunajd urunknak, al-Dzsílání urunknak, al-Ghazálí urunknak, as-Sádhilí urunknak, valamint mesterünknek, 'Alí urunknak és a hozzá hasonlóknak részük volt (Istennek teljék bennük öröme), ha Isten is úgy akarja, Ahmad Aká'rir uramnak, Ahmad ibn 'Adzsíba uramnak, minékünk és másoknak is részük lehet, amennyiben cselekedeteinket tudásunkhoz igazítjuk. A Próféta mondásaként hagyományozódott ránk, hogy »akinek cselekedetei összhangban vannak azzal a tudással, amit már birtokol, azt Isten olyan tudásban fogja részesíteni, amit még nem birtokol.«⁵ Ne engedd, hogy azok a spirituális tapasztalatok (*ma'ání*), amelye-

ket mások birtokolnak, elfátyolozzanak azoktól a spiritualitás tapasztalatoktól, amik a tied. A szellemi éppúgy hozzád tartozik, mint ahogy a hullámok hozzátartoznak az óceánhoz. Tudod, hogy akinek cselekedetei összhangban vannak azzal a tudással, amellyel rendelkezik, azt Isten olyan tudásban fogja részesíteni, amelynek még híjával van. Ad-Dárání⁶ mondta tanítványának, Ibn Abí al-Khawwárinak (Istennek teljék öröme mindkettőjünkben): »Ha a lélek szilárdan kitart amellett, hogy elhagyja a helytelen cselekedeteket, akkor szabadon szárnyal a szellemi világban (*malakút*), és a bölcsesség kincseivel megrakodva tér vissza hozzád, s te anélkül teszel szert e kincsekre, hogy külön erőfeszítést fordítanál megszerzésükre.« Igen, a mesterek ezt így csinálják.

*A nyelvek titkokat suttognak,
melyek a nemes írnokok elől rejtve vannak.
A szárnyak tollak nélkül repülnek
a világok Urának malakútja felé.*

Amikor Ibn 'Aszkár urunk a szúfizmusról beszélgetve számos idézetet említett a régi idők mestereitől, Ahmad al-Haddád al-Khumszí urunk (Istennek teljék mindkettőjünkben öröme) ekképpen figyelmeztette: »Meddig fogod még mondani, hogy ez és ez azt mondta, ez és ez arról beszélt?! *Te magad* mit mondasz?«

Nem a vallás ismeretétől óvunk téged, Ahmad Aká'rir uram, mivel Urunk imádásának előfeltétele a tudás. Attól óvunk, hogy megállj ott, ahol az imént mondtuk.⁷ Hogyan is óvhatnánk téged a vallásos ismeretektől, amikor senki sem volt nagyobb Isten hírnökénél (áldja meg őt Isten és adjon neki békét), és a dicsőséges Isten mégis azt parancsolta neki, hogy minden nap mondja el: »Uram, növelj engem a tudás-

ban.« Ő maga mondta (béke vele): »Nincsen áldás annak a napnak a virradatán, amelyen nem növekedett tudásom, mely közelebb visz a dicsőséges Istenhez.«

Nem, egyáltalán nem ellenezük a szúfizmusról szóló könyvek olvasását, hiszen például jótékony hatásai egyike a szokások megtörése. Ráadásul pedig megmondott: »Háromfajta ember társaságától óvakodjál: a lelkiismeretlen zsarnokétól, a képmutató koránrecitálóétól és a tudatlan szúfítól.«

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 95. (145–147. p.) • Részlet • Fordította B. F.

1) Talán arról a híres szúfíróról van szó (1747–1809), aki Saikh ad-Darqáwí egyik tanítványának volt a tanítványa.

2) 'Abd al-Szalám ibn Masís (–1228) a Sádhilí rend alapítójának volt mestere. Nevezetes i-mádságával kapcsolatban lásd az »Ibn Mashîsh Imája« című írást Titus Burckhardt *Szakrális szimbólumok* című gyűjteményes kötetéből (151–171. p.).

3) Vagyis a szúfi irodalom kedvelésének vonatkozásában.

4) Az utalás helyét nem sikerült azonosítani.

5) E kijelentés egyúttal a következő törvényt is magában foglalja: *Akinek cselekedetei nincse-*

nek összhangban azzal a tudással, amit birtokol, attól Isten még azt a tudást is elveszi, amit addig magáéna mondhatott. Pontosan ebben a szellemben mondja Krisztus: »Akinek van, annak még adnak, hogy bőségesen legyen neki, de akinek nincs, attól még azt is elveszik, amije van« (Máté evangéliuma 13,12). Vagyis akinek hiába van az, amivel rendelkezik, attól még az is elvételik, ami van neki.

6) Feltehetőleg arról a Darqáwí korabeli *saiķhról* van szó, akit a 199. levél is említ.

7) Vagyis a külső tudásnál, az intellektuálisan megszerezhető ismereteknél. Ebben az értelemben mondta Dárá Sikóh: »Agnosztikus olyan, mint az orosz-lán, amely azt eszi, amit maga

ejtett el, s nem olyan, mint a hi-
éna, amely más állatok zsákmá-
nyának maradványain él» (An-

nemarie Schimmel: *Mystical Di-
mensions of Islam*, 362. p.).

SZÁZADIK LEVÉL *

*Arról, hogy bármennyit is böjtöljön és imádkozzék
az ember, ha nem veti ki szívéből a világ szeretetét,
útja akadályokba ütközik.*

Amire szükségünk van, az az, hogy mind külsőleg, mind
belsőleg előrehaladjunk. Erre azonban, bármit is tegyen,
senkinek nem lehet reménye, hacsak ki nem veti szívéből e
világ szeretetét. Istenemre mondom, egyetlen bölcs sincs bir-
tokában az erénynek, ha nem számolt le a világ szeretetével.
Nem számít, hogy egész nap böjtöl, egész éjjel imádkozik –
ha nem veti ki szívéből a világ szeretetét, mint ahogy mon-
dottuk, akkor útján nem fog tudni előre haladni. Hogy a szí-
vet sikerült-e megszabadítani e szeretettől, az onnan látszik,
hogy amikor e szeretet jelen van, akkor a szív szűkösnek érzi
magát, amikor ellenben nincsen jelen, tágasnak érzi magát.¹

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 100. (157. p.) • Fordította B. F.

1) A világ szeretetének állapo-
tában lenni rendkívül nyomasztó
érzés, míg aki felszabadult ez
alól, úgy érzi magát, mint a bür-

tönéből szabadult sas. Ugyanis a
szeretetnek azzal a kötelékével,
amellyel valamit magamhoz kö-
tözök, magamat is odakötözöm
ahhoz. Márpedig a kölcsönös
egymáshoz kötöttségnek ez az

állapota mindig kiszolgáltatottságot jelent – kiszolgáltatottságot valaminek, ami fölött szinte semmi hatalmam sincs, noha az jóval alacsonyabb rendű nálam.

Saikh ad-Darqáwí egy másik levelében így ír a világ szeretetéről: »Aki elhagyja családját, munkáját, törzsét és szülőföldjét, és

az ösvény népének társaságához csatlakozik (Istennek teljék bennük öröme), s utána nem hagy fel az emberekkel való érintkezéssel, nem hagy fel azzal, hogy a világról és annak ügyeiről társalogjon, az sehová nem fog eljutni« ('Abd ar-Rahman at-Tarjuma 125. [185. p.]).

SZÁZEGYEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy csak az vezethet másokat Isten felé,
aki egyaránt ismeri a mámort és a józanságot.*

Tudd meg (legyen hozzád Isten kegyes), hogy közöttünk és a mi Urunk között az igazi közvetítők az ösvény mesterei, vagyis azok, akik ötvözik az elragadtatást (*dzsadhb*) és a módszerességet (*szulúk*) – de fogalmazhatnánk úgy is, hogy a mámort és a józanságot –, nem pedig azok, akik ugyan ismerik a módszerességet, ám mit sem tudnak az elragadtatásról, vagy akik ismerik az elragadtatást, de mit sem tudnak a módszerességről; vagy másképpen fogalmazva: akik mámosak józanság nélkül és józanok mámor nélkül.¹ Aki az igazi közvetítőkhez csatlakozik, az megmenekül, míg az, aki szembeszegül velük, megfullad; mert, mint ahogy Isten népének emberei mondják (Istennek teljék bennük öröme), akinek nincs mestere, azt a Sátán vezeti.²

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 101. (158. p.) • Titus Burckhardt 25. (25. p.) • Részlet • Fordította B. F. és M. I.

1) Nadzsm al-Dín Dája Rázi ennek megfelelően két csoportba osztja azokat, akik célba értek: az egyiket a »vándorok« alkotják, a másikat pedig azok, akiket Isten eksztatikus állapotok révén mintegy magához ránt. »Éz utóbbiak azok, akiket Isten az elragadtatott állapotok lasszójával húz Magához, és akik ilyen módon a lelkesedés uralmától hajtva sebesen haladnak át az ösvény különböző állomásain. Ők az ösvény állapotainak alig vannak tudatában, és állomásairól sem igen tudnak, mint ahogy nem vesznek részt az ösvény veszélyeinek leleplezésében sem, ama jó és rossz, hasznos és káros dolgok feltárásában, amelyek az ösvényen előfordulnak. Éppen ezért ők alkalmatlanok a *saiqh* és a példaadó szerepének betöltésére.

[Velük szemben] a vándor az, aki – habár Isten az elragadtatott állapotok lasszójával húzza Magához – nyugodtan és fokozatosan halad át az egyes állomásokon, a lehető legnagyobb alapos-

sággal és gonddal, és az az épség és romlás, azok a jó és rossz állapotok, amelyek az ösvény velejárói, mind megmutatkoznak előtte. Néha előrehalad az ösvényen, néha letér róla, úgyhogy tudatában van mind a helyes útnak, mind a helyes útról való letérésnek, s így alkalmassá válik arra, hogy másokat vezessen és irányítson« (Najm al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, 365. p.).

2) E mondás egy másik változata így szól: »Akinek nincs mestere, annak nincs *qiblája*« ('Abd ar-Rahman at-Tarjumana 95. [150. p.]). A *qibla* az az irány, amely az individuum mindenkori földrajzi helyzetéből Mekka felé mutat. A mester ezek szerint a tanítvány fix orientációs pontja. Érdemes még idéznünk al-Ghazálí szavait arról, aki mester nélkül kénytelen járni a spiritualitás ösvényét: »Amikor a tanítványnak nincsen mestere, akkor semmi sem fakad belőle: olyan, mint a sivatagban felnövekvő fa: felnőni ugyan felnő, de gyümölcsöt sosem érlel« ('Abd ar-Rahman at-Tarjumana 95. [151. p.]).

SZÁZHARMADIK LEVÉL*

*Arról, hogy annak, aki hűséges akar lenni
a prófétai hagyományhoz, semmibe kell vennie
lénye külső és belső oldalát.*

Távolodj messzire mindattól, ami elvon téged Uradtól, s ne közelíts az ilyen dolgokhoz. Külsődet és bensődet, amennyire csak képes vagy rá, figyelemre se méltasd.¹ E figyelmen kívül hagyásnak a jótéteményei között ott van a szokások megtörése.² Nem kétséges számomra, hogy aki e világból kevéssel is beéri, aki magát állandóan távol tartja tőle, aki ön-maga külső és belső oldalát figyelmen kívül hagyja, aki elvégzi a kötelező imádságokat, aki tartja magát a prófétai hagyományhoz (*szunna*), arra pedig, ami nem érinti őt, ügyet sem vet, az, Istenemre mondom, magáévá tette a Próféta *szunnáját* (áldás és béke legyen rajta). Aki azonban nem ennek megfelelően jár el (és az ilyenek ugyancsak sokan vannak), az nem követi a prófétai hagyományt (de Isten jobban tudja).

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 103. (159. p.) ♦ Részlet. ♦ Fordította B. F.

1) Külső az, ami kívülről éri az embert s ami világba ágyazottságának következménye. Belső az, ami belülről éri az embert, lelke irányából, úgymint a különféle hangulati változások, a lelkiállapot változásai, az akarat-

lanul fölmerülő gondolatok, képek stb. Bizonyos értelemben azt lehetne mondani, hogy a test a léleknek a »környezete«, míg a lélek a szellemnek a »környezete«; vagyis a testben van a lélek, és a lélekben van a szellem. A szúfí feladata az, hogy függetlenítsen önmagát, vagyis szellemét a testi és lelki hatásoktól, méghoz-

zá oly módon, hogy azokat figyelmen kívül hagyja.

2) Nyilván abban az értelemben, hogy e semmibe vétel a szokások megtörésének kategóriájá-

ba tartozik, hiszen közönségesen az ember egyik legalapvetőbb szokása az őt kívülről és belülről érő hatások figyelembevétele.

SZÁZNEGYEDIK LEVÉL*

Arról, hogy a megpróbáltatás igen kedvező alkalom arra, hogy az Ösvény vándora nagy lépést tegyen végcélja felé, valamint arról, hogy a megpróbáltatások a célba ért utazót már nem sújtják.

Az a betegség, mely szívedet kínozza, egyike azoknak a betegségeknek, amelyek az Istennek kedves embereket támadják – mert »az összes ember közül a legsúlyosabb megpróbáltatásokat a prófétáknak kell kiállniuk, utánuk a szenteknek, majd pedig azoknak, akik közel állnak hozzájuk«. ¹ Ne keseredj hát el, mivel az efféle dolgok leggyakrabban azokkal esnek meg, akik telve vannak őszinteséggel és szeretettel: így készíteti Isten továbbhaladásra a Feléje tartókat. E szenvedés hatására szívük megtisztul és tiszta szubsztanciává alakul. Aki nem találkozik szembe ilyen módon a valósággal, az nem érhet el Isten ismeretéhez, hanem szükségképpen távol marad Tőle – hiszen »ha nem volnának küzdőterek a lelkek számára, a futók nem tudnák végigfutni pályájukat«, mint ahogy Ibn 'Atá' Alláh mondta *Hikam*-jában, melyben még az is megtalálható: »A jelek sokféleségéből és a spirituális állapotok váltakozásából tudom, hogy csupán azzal a szándékkal mutatsz meg nekem mindent, hogy semmi

ne legyen, amiben ne ismernék fel Téged.« Ugyanebben az értelemben mondják Isten emberei (Istennek teljék bennük öröme): »A nagy átalakulások idején mutatkozik meg, hogy ki az igazi férfi.« A hatalmas Koránban pedig ez áll (29:1): »Tán csak nem azt gondolják az emberek, hogy békén hagyják őket anélkül, hogy próbára tétetnének, csak mert azt mondják, hogy ›hiszünk?‹«

Hallgasd csak meg, milyen azoknak az embereknek a magatartása, akik ismerik Istent. Amikor egyszer 'Umar ibn 'Abd al-Azíz urunkat² (Istennek teljék benne öröme) megkérdezték: »Mit kívánsz?« – ő azt válaszolta: »Azt, ami majd Isten rendelése folytán osztályrészünk lesz.«³ A nevezetes mester, 'Abd'l-Qádir al-Dzsílání urunk pedig azt mondta ezzel kapcsolatban (Istennek teljék benne öröme):

*Ha csapások érnek utamon, nem dolgom, hogy kitérjek előlük,
Mint ahogy az sem, hogy átengedjem magam az örömöknek;
Nem azok közé tartozom, akik valamit elveszítve vigaszt lelnek
Másválamban; a Mindennél kevesebbel én be nem érem.*

A hírneves mester, Ibn 'Atá' Alláh pedig azt mondja *Hikam*-jában: »Enyhítse megpróbáltatásod kínját számodra az a tudat, hogy Ó, a Magasztos az, Aki próbára tesz téged.« Pillanatig sem kétséges: Isten emberei számára (Istennek teljék bennük öröme) a legjobb pillanat a szűkölködés, vagyis a szorongatottság pillanata, mert ez az, ami leginkább előmozdítja növekedésüket. S azt is mondja még Ibn 'Atá' Alláh *Hikam*-jában (Istennek teljék benne öröme): »Életed legkedvezőbb pillanata lehet az, amelyben tudatára ébredsz szorongatottságodnak és szembesülsz tehetetlenségeddel – mert lehet, hogy a szorongatottságban találsz rá arra, amit az imádságban vagy a böjtben hiába kerestél.« Mármost a szo-

rongattatást (*fáqah*) – ami nem egyéb, mint felfokozott szükség – mesterünk mestere, Al-‘Arabí ibn ‘Abd-Alláh »ösztokének«⁴ avagy »asszonyi piszkálódásnak«⁵ nevezte, mert akire lesújt, azt arra ösztönzi, hogy útján továbbhaladjon Ura felé. A mi mesterünk pedig (Istennek teljék benne öröme) azt mondta: »Ha az emberek tudnák, milyen sok titok és áldás rejtezik a szükségben, semmi egyébnek nem éreznék szükségét, csak a szükségnek.« S ugyanígy azt is mondta még ezzel kapcsolatban, hogy a szükség a magasztos Név szerepét játssza.⁶ ... Másrészről viszont (Istennek teljék benne öröme) az erőt korlátozottságnak tekintette.⁷

Egy másik szempontból viszont azt láthatjuk, hogy Isten megismerése elfordítja tőlünk a megpróbáltatásokat, mint ahogy azt a próféták (áldás és béke szálljon rájuk) és a szentek esetében is láthatjuk (Istennek teljék bennük öröme). A magasztos Isten azt mondja a Koránban: »Azt mondtuk a tűznek: ›Ó tűz, hűsítsd Ábrahámot és véd meg őt.‹ Törbe akarták csalni, mi azonban elveszejtettük ellenségeit, és megmentettük őt« (21:69–71). S azt is mondta még Isten: »És azt mondják majd azoknak, akik istenfélők voltak: ›Mit küldött le nektek a ti Uratok?‹ Ők erre azt mondják: ›Azt, ami jó.« (16:30) S mondják mindezt annak ellenére, hogy Isten irántuk való szeretete és figyelme jeléül egyedül hozzájuk »küldött le« nagy megpróbáltatásokat, mint ahogy az a dicsőséges Koránban áll: »Mennyi prófétával tusakodtak ezernyi ezren! Ám ők nem lankadtak amiatt, ami Isten útján sújtotta őket« (3:145); továbbá: »Ha csapás ér benneteket, biztosak lehettek benne, hogy a népet⁸ is ugyanilyen csapás érte elöttetek« (3:140); s így tovább. Mindazonáltal istenismeretük és a végtelen Isteni Lényeg szemlélésébe való belemerülésük közömbössé tette őket jó és rossz iránt, mivel ők (Istennek teljék bennük öröme) sem jót, sem

rosszat nem láttak: pillantásukkal csak Uruk felé fordultak. Éppúgy meglátták Őt az örvendezésben, mint ahogy meglátták Őt a bajban, mivel Ő az oka mind az örvendezésnek, mind a büntetésnek; vagy azt is lehetne még mondani, hogy éppúgy meglátták Őt az ajándékozásban, mint a visszatartásban. Ahogy a nevezetes mester, Ibn 'Atá' Alláh mondja *Hikam*-jában (Istennek teljék benne öröme): »Amikor ad, kedvességének adja tanújelét, amikor pedig visszatart, diadalmas erejét mutatja. Mindvégig Ő az, aki megismerteti Magát veled, s aki kegyelme (*lutf*) által közeledik hozzád.« Egyszóval az ilyen emberek számára Isten egyszerre jelenik meg rettenetes fenségé (*dzsalál*) és szerető kedvessége (*dzsamál*) szerint; ami azonban a megpróbáltatásokat illeti, ők mit sem tudnak ezekről, mint ahogy a megpróbáltatások sem tudnak őrölkük (Istennek teljék bennük öröme), mert ezek csak azokat sújtják, akiknek szemét fátyol borítja, s nem azokat, akik már fellebbentették a fátylat; mert a megpróbáltatás oka az elfátyolozottság, és az örvendezés teljessége nem egyéb, mint a végtelenül nagylelkű Isten orcájának látása. Minden bánat és szomorúság, amit a szívek tapasztalnak, a lényegi látástól (*musáhada*) való elszakítottságból fakad, mint ahogy Ibn 'Atá' Alláh mondja *Hikam*-jában.⁹

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 104. (160–162. p.) ♦ Titus Burckhardt 26. (25–27. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) *Hadisz*.

2) II. 'Umar kalifa (–720), akinek rövid, de istenfélő uralmára

mindig úgy tekintettek, mint az első négy kalifa aranykorának visszatérésére. (Titus Burckhardt megjegyzése)

3) Vö. annak az ismeretlen szűfőnek a szavaival, aki arra a kérdésre, hogy mit választ, azt

válaszolta: »Én azt választom, hogy nem választok« (Shaykh al-'Alawi: *Knowledge of God*, 121. p.).

4) Szó szerint »ösztökélésnek«.

5) Alighanem abban az értelemben, hogy az asszonyok pszichálódása gyakran tette serkenti a vonakodó férjet.

6) A szükség keresztény szóhasználatnál élve szenvedés – és a keresztény misztika ki nem fogy a szenvedés dicséretéből. A szenvedés spirituális értékével kapcsolatban lásd különösen Eckhart mesternek »Az isteni vigasztalás könyve« című értekezését (in: *Útmutató beszédek*, 77–112. p.). Továbbá amennyiben a tantrizmus lényege az, hogy a spirituális út körébe olyan eszközöket, elemeket is bevon, amelyek egyébként nemhogy segítenék, hanem inkább még akadályozzák az úton való előrehaladást (ilyen például a harc vagy a szexualitás), akkor a szúfizmus és a keresztény misztika a szenvedéssel kapcsolatban valami hasonlót hajtott végre: »befogta« égbe tartó szekere elé.

7) Ugyanis az erő mindig az *individuum separatum* ereje, és az *individuum separatum* erejének megnyilvánulása gátolja az *Individuum Absolutum* erejének megnyilvánulását – vonatkozzon az

valamilyen sorshelyzetre vagy egy kontemplációs állapotra. Természetesen az erőtlenségnek ahhoz a fajtájához, amelynek spirituális értéke van, rendkívüli erő szükséges.

8) Saikh ad-Darqáwí olvasatában a »nép« természetesen a szűfikat jelöli.

9) Hiszen akit/amit a megpróbáltatás sújt – vagyis a korporális-animális együttest –, annak számára a célba ért utazó már halott; vagy másképpen kifejezve: azzal már megszűnt azonosítani önmagát. Az ilyen emberek messze fölötte állnak korporális-animális egzisztenciájuknak, s így fölötte állnak azoknak a hatásoknak is, amelyeknek testiségük szükségképpen alá van vetve. Vö. Ahmad al-'Alawí »A kézjegy« című versének soraival (Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 226. p., valamint www.murabitun.org [Diwan 4] – vö. Shaikh Ahmad al-'Alawi: »Díván – Nyolc költemény«, 200. p.).

*Ó te, aki kialakításomat (faná) a-
karod megérteni, Istenhez intézd
kérdéseidet,*

*Mert halandó ember nem ismer-
het engem. Állapotaim rejtve van-
nak előttük.*

Reám csak úgy találhatsz, ha

Felé irányítod lépteidet, túllépve a szolgaság állapotán,

Mert a teremtett mindenségben mi sem maradt belőlem.

A magasztos Isteni Jelenlét megnyilvánulása vagyok én; Tanúm az, amit elértem. [...]

Szellem voltam én szolgaságom előtt, s most, hogy hazaértem, szabad vagyok mindörökké.

Ne gondold, hogy engem látsz itt, emberi tulajdonságokba öltözötten,

Mert ezeken túl ott vannak az ősképek, a Szellem örök ruhái.

Ha pillantásod oda tudnád vetni, ahol én a Szentséggel teljes Jelenlétben állok, minden másságnélküli Egynek látnál.

De az Igazság befedett engem köpönyegével, s így látásod képtelen elérni hozzám.

Látsz engem, de akit látsz, mégsem én vagyok, mert pillantásod nem a lényegre irányul.

Élesítsd hát meg hited szemét, s nézz a legisztább látomás pillantásával.

Akkor, ha hited bizonyosságot nyer, talán rámtalálhatsz.

SZÁZÖTÖDIK LEVÉL*

Az imaginációról, valamint arról, hogy amennyire hátráltatja az embert az ellenőrizetlen imagináció, éppen annyira repíti őt célja felé, ha uralma alá vonja; továbbá a lemondás hasznáról.

Az imaginációnak (*wahm*)¹ semmi alapja nincsen, mégis Isten bölcsessége mutatkozik meg benne. Valójában minden egyes dolog magában rejt egy hatalmas titkot, s ugyanakkor rendelkezik egy olyan arculattal is, amely nyilvánvaló² – hiszen megmondattott: »Urunk, Te nem hiába teremtetted ezt (dicsőség Néked)« (Korán 3:191). S: »Azt gondoljátok talán, hogy játékból teremtettünk benneteket?« (Korán 23:115) Távol legyen az ilyesmi a mi Urunktól! Messze fölötte áll Ő az ilyesminek.

Az imagináció természetéhez hozzátartozik, hogy ha nem hajtod uralmad alá, azaz nem kényszeríted rá saját gondolkodásmódodat, szükségképpen ő fog felülkerekedni és ő fogja rád kényszeríteni a magáét; ha nem utasítod vissza a véleményét, ő fogja visszautasítani a tiédet. Mármost az imagináció tulajdonképpen semmi; mégis, ha hallgatsz rá, meggyengíti spirituális bizonyosságodat, és más ösvények felé terel. Ha azonban nem hallgatsz fecsegésére, benső fényed növekedni fog; benső fényed növekedésével megerősödik bizonyosságod; ahogy ez megerősödött, felébred spirituális akaratod (*himma*), s ennek felébredése által éred el Uradat. És elérni Őt annyi mint megismerni Őt (dicsőség Néki!).

Az Isten felé utazók számára, akik nem hallgatnak az imaginációra, és nem is igazodnak látásmódjához, az imagináció olyan, mint a tengerész segítségére siető erős szél: egyetlen óra alatt elröpíti őket oda, ahová mások csak egy hónap vagy egy év alatt érnek el – de Isten jobban tudja. Másfelől aki figyelembe veszi az imagináció véleményét és szóba elegyedik vele, az veszteglésre kárhoztatja magát, mint ahogy a tengerészeknél is láthatjuk. Ilyen a természete az imaginációnak!^{3/4}

Láthatjuk, hogy aki lemond arról, ami nem tartozik rá, rá fog jönni arra, hogy úgyszólván semmiből is képes megélni;⁵ ellenben az, aki nem mond le róla, annak számára semmi nem lesz elég, bármit is tegyen.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 105. (162–163. p.) ♦ Titus Burckhardt 27. (27–28. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) A *wahm* tulajdonképpen nem imagináció, hanem illúzió. Ennek ellenére abban az értelemben, ahogy e levélben sze-

repel, joggal fordítható – mint Burckhardt tette – imaginációként. Valójában az az illúzió, amelyről ezúttal szó van, *imaginatív illúzió*.

2) A dolgok e kettősségének végső értelmét Abú Hámid al-Ghazáli a következőképpen fejezte ki: »A gnosztikusok a metafora lapályáról az Igazság csúcsára hágnak; és felemelkedésük beteljesedésekor közvetlenül, szemtől szemben látják, hogy nincsen semmi a létezésben, egyedül csak Isten, s hogy »minden elenyészik az Ő Arcát kivéve« (Korán 28:88). ... Minden egyes dolognak két arca van: egy önmaga szerinti arca, és egy Őra szerinti arca; saját arca szerint minden egyes dolog semmi, míg Isten arca szerint [maga] a Lét. Ilyen módon semmi nem létezik, csak Isten és az Ő Arca, mert »minden elenyészik az Ő Arcát kivéve«. ... A gnosztikusoknak ekképpen nem kell a feltámadás napjára várniuk ahhoz, hogy meghallják a Teremtő szavainak kihirdetését: »Kivé ma az országolás? Istené, az egyedülié és mindenhatóé« (Korán 40:16) – mert ez a szózat

örökösen a fülükbe cseng« (Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 123. p.).

3) Az imagináció mint a lélek teremtő képessége mind a »világ«, mind a szellemi igazságok irányában fogékonysággal bírhat. Szó sem lehet azonban arról, hogy a világi ember képzelőereje túlságosan erős lenne; éppen ellenkezőleg: ami őt jellemzi, az az, hogy képzelését elragadtak és bilincsbe verték vágyainak tárgyai. (Titus Burckhardt megjegyzése)

4) Az út során tulajdonképpen minden legyőzött ellenség valamilyen értelemben szövetségessé válik.

5) Akinek e levél szólt, annak speciális problémája alighanem a megélhetésért való aggodalom volt, bár ez *expressis verbis* nem derül ki a levélből. Így ami nem az ő dolga volt, az az önmagáról való gondoskodás – ez ugyanis Isten feladata. Imaginációja valószínűleg e tekintetben sugallhatott neki olyan gondolatokat, amelyek aggodalommal töltötték el.

SZÁZHATODIK LEVÉL *

*Arról, hogy az Istenre való emlékezés
minden jót magában foglal.*

Mindaz, ami jónak tekinthető, megtalálható az Istenre való emlékezésben (*dhiķr*); Ő ugyanis azt mondta (dicsőség Néki!): »Azoknak a férfiaknak és asszonyoknak a számára, akik gyakran emlékeznek Istenre, Isten megbocsátást és nagy jutalmat készített elő« (Korán 23:35). Azt is mondta még: »Emlékezzetek Rám, hogy én is megemlékezzem rólatok«, és »adjatok hálát nekem, és én sem leszek hálátlan hozzátok« (Korán 2:152). S ugyanígy: »Jaj azoknak, akiknek szíve megkeményedett az Istenre való emlékezéssel szemben; ők nyilvánvaló tévelygésben vannak« (Korán 39:22). A Próféta (béke szálljon reá) ismertetett meg bennünket ezekkel az isteni szavakkal: »Közel vagyok ahhoz, aki Engem szólít, s ha Rám emlékezik, vele vagyok.« Már ennyiből is látszik az emlékezés kiválósága és a feledékenység¹ hitványsága. Ha pedig az idézett isteni szavak mégsem elegendők számunkra, akkor nekünk semmi sem elég, és minden jónak híjával vagyunk. Isten végtelen jutalmat ígér azoknak, akik emlékeznek Rá – és valójában ezen túl másra nincs is szükségünk.² Mindössze arra van szükségünk, hogy szembeforduljunk vágyainkkal, ezáltal ugyanis olyan belátásra jutunk, melyet közvetlenül Istentől nyerünk, ami viszont rendíthetetlen bizonyossággal ruház fel bennünket, hogy aztán ez a bizonyosság megszabadítson minden kétségtől és tévedéstől, és a végtelen tudású Király jelenlétébe vezessen minket. Dicsőség Néki! Nincs isten Őrajta kívül.³

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 106. (163–164. p.) • Titus Burckhardt 28. (28. p.) • Fordította B. F. és M. I.

1) Tudniillik az Istenről való megfélekedzés.

2) A *dhikr*nek, vagyis Isten folytonos emlékezetben tartásának ez a kiemelt jelentősége más vallásoktól, többek között a kereszténységtől sem idegen. Nem lesz érdektelen ezzel kapcsolatban a középkor egyik legragyogóbb fénypontjának, Heinrich Susónak a tanúvallomását idéznünk – amelynek többek között az ad különös jelentőséget, hogy a középkori nyugati kereszténységben a folyamatos imádság gyakorlata szinte teljesen ismeretlen volt. Miután a Szolga (maga Suso) elmondja, hogy már számos spirituális gyakorlatról hallott és olvasott, arról kérdezi az Örök Bölcsességet (Istent), hogy ezek közül melyik a legkiválóbb.

»AZ ÖRÖK BÖLCSESSÉG VÁLASZA: Ama legigazabb, leghasznosabb és leghatékonyabb tanítás – melyben valamennyi Írás megegyezik – a következő:

1. Vonulj el az emberektől.

2. Őrizd magad tisztán és mentesen a külső világ képeitől.

3. Szabadulj meg mindentől, ami esetleges, ami külső teher, földi kötöttség.

4. Elmédet szüntelenül irányítsd Isten benső, rejtett szemléletére – én legyenek a szemeid előtt mindenkor, ne fordítsd el a tekinteted Rólam soha.

Ami pedig a test és lélek többi gyakorlatát illeti – szegénység, böjt, virrasztás –, ezek mind ugyane célok felé irányuljanak, s csak annyiban élj velük, amennyiben ebben segítségedre vannak. Íme, így juthatsz a legteljesebb tökéletességre – ám ezer ember közül egyet sem fogsz találni, aki eljut idáig, mivel más gyakorlatokat tűznek ki céljukul, s ekként hosszú éveket tékozolnak el tévelygésben.

A SZOLGA: Ó Uram, ki az, aki mindenkor képes istenséged szakadatlan szemléletében megmaradni?

AZ ÖRÖK BÖLCSESSÉG: Senki a földi időben. Mindezt azért mondtam el csupán, hogy tudd, hová fogsz érkezni, s mely célra irányítsd elmédet, szívedet. Ha pedig szem előtt téveszted e célt, vedd úgy, mintha örök üdvösséged veszítetted volna el, s térj vissza mihamarább, hogy ismét részed legyen benne. Ügyelj te-

hát nagyon: megfosztatni ettől annyi, mint mikor vad hullámvérésben valaki kiejti kezéből az evezőt, s nem ura többé csónakjának. De ha képtelen vagy arra, hogy folytonosan megmaradj ebben a szemlélődésben, akkor legalább gyakran térj vissza hozzá, hogy ismétlődő odafordulásaid, amennyire csak lehetséges, az állandóság irányába vezessenek.

Hallgasd fiam Atyád tanítását – figyelj, és védj szívedbe jól. Gondold meg, ki az, aki minderre tanít, és hogy szíve legmélyebb komolyságával mondja mindezt. Ha előre akarsz haladni, fogadd meg jól, amit most hallottál. Akár ülsz, akár állsz, akár még valahová, tégy úgy, mintha ott lennék veled s figyelmeztetnélek: »Gyermekem, vonulj bensődbe; légy tiszta, szabad és fölfelé tekintő.« Akkor hamarosan megérted szavaimat, s megismered mindama jót, ami most még nagyrészt rejtve van előtted« (*Suso misztikus írásai*, 169–170. p. [Az Örök Bölcsesség könyve XXII.]).

Figyelemre méltó, hogy Heinrich Suso nem tud arról, hogy Istennek ez az állandó emlékezet-

ben tartása sokkal könnyebb egy rövid imaformula ismétlésével, mint anélkül – pontosan annak megfelelően, ahogy Ramana Maharsi mondja: »Ahogy az elefánt ide-oda himbálózó ormányára láncot tesznek, hogy attól fogva már csak a láncsal törődjön, éppúgy foglalja le az elmét egy név szüntelen ismétlése« (*A nyílegyenes ösvény*, 33. p.).

A nyugati kereszténység legnevezetesebb *dhákirja* azonban nem Suso, hanem a XVII. századi karmelita, Lőrinc testvér, *alias* Nicholas Herman volt, aki egész spirituális életét Isten állandó emlékezetben tartására alapozta (lásd *Brother Lawrence: The Practice of the Presence of God*).

3) Az Istenre való emlékezés és a szenvedélyes vágyakkal való szembefordulás valójában egyazon attitűd két oldala, hiszen – mint ahogy 'Azíz Naszafí is mondja – »a megtisztulás lényege az elkülönülés (perzsa *faszl*), az imádság lényege pedig az összekapcsolódás (perzsa *waszl*)« (Fritz Meier: »The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam«, 154. p.).

SZÁZHETEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy soha semmi és senki nem árt az embernek,
csakis saját lelke; továbbá arról, hogy aki felismeri saját
értékét, annak értékét a világ is felismeri.*

Istenemre mondom, egy időben azt gondoltam, hogy az emberek voltak azok, akik megvetettek, félkegyelműnek tartottak, semmibe vettek, becsméreltek, megaláztak, ostobának tekintettek és nem ismerték fel értékemet. Amikor azonban nagylelkűsége és bőkezűsége révén Isten felnyitotta belső szememet és megvilágosította rejtekemet (*szírr*), ráébredtem arra, hogy egyedül a lelkem volt az, ami mindezt tette, semmi más; ráébredtem arra, hogy én magam voltam az, aki mindezt magammal megcselekedtem, senki más. Számos olyan verset találtam a Koránban, amely ezt mutatja. A magasztos Isten azt mondja: »Isten sosem változtatja meg az emberek állapotát, hacsak ők maguk meg nem változtatják azt, ami bennük van« (13:11). Továbbá: »Isten semmilyen módon nem tesz rosszat az emberekkel; inkább az emberek azok, akik megkárosítják magukat« (10:44). Továbbá: »Bármilyen rossz is érjen, magadtól származik az (4:79)« – és így tovább.¹ Amikor ezt felismertem, láttam, hogy az, aki az igazságtalanságot elkövette, én magam voltam, nem pedig embertársaim. S ezt immár annyira világosan látom, hogy amikor valaki panaszkodik másvalakire, mi csak azt látjuk, hogy az igazságtalanság egyesegyedül tőle magától ered; azt, hogy bármilyen más irányból is jönne, egyáltalán nem látjuk.²

Tudd meg (áldjon meg téged Isten), hogy ha felismernéd valódi értékedet és méltóságodat, a létezők is egytől egyig felismernék értékedet és méltóságodat. Ha ellenben mit sem

tudsz róla, akkor a létezők sem fognak tudni rólad, és értékedet sem fogják felismerni. Azért van ez, *faqír*, mert a mindenség mindig annak oldalán áll, aki birtokában van a tudásnak, nem pedig annak oldalán, aki behódolt neki – vagyis minden attól függ, hogy lelkednek tudásban vagy tudatlanságban van-e része, cselekedeteivel a helyes vagy a helytelen felé fordul-e. Te csak azt a mindenséget látod, amit mindenki lát. És azt is látod, hogy a mindenség igazságtalanul bánik veled – miközben pusztán saját lelked az, ami igazságtalan veled szemben. Istenemre mondom: ha legyőznéd magadat – vagy azt is mondhatnánk: hogyha megölnéd lelkedet –, vele együtt minden teremtett dolgot legyőznél, legyen az nagy vagy kicsi. Isten áll jót azért, amit mondunk.

JEGYZETEK

* ‘Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 107. (164–165. p.) • www.mu-rabitun.org 107. • Fordította B. F.

1) Jellegzetesen sztoikus gondolat (lásd például Epiktétosz: *Kézikönyvecské*, 8. p. [5. fejezet]), amely valamilyen formában per-sze minden komoly spiritualitás-ban megjelenik. Az embert u-gyanis minden kívülről érkező hatás a lelkén keresztül éri, vagyis a lélek az, ami közvetítőként a szellem felé továbbítja a kívülről érkező hatásokat, és magára a szellemre valójában nem az a-dott külső dolog, hanem a *lélek* gyakorol hatást. E hatás az, amit legátfogóbban *emóciónak* nevez-

nek, s ami nem egyéb, mint a lé-lek kimozdultsága (latin *e-moveo* = »ki-mozdít«) abból a nyugalmi állapotából, amelyben semmi-lyen külső hatást nem vesz ma-gába és semmilyen hatást nem gyakorol a szellemre, s amelyben ellenállás nélkül fogadja be a szellem hatásait. Ha ellenben a lélek halott, akkor nincs ami át-adja a hatást, vagy más megkö-zelítésből: nincs ami »dekódolja« azt a szellem által »olvasható« nyelvezetre, s így az mintegy célt tévesztve elenyészik. Mint ahogy a nemes Eckhart mester mondja, »semmi vele össze nem illő, i-gaztalan, sem bármilyen alkotott

vagy teremtett dolog nem képes az igazat megbántani, mert minden, ami teremtett, mélyen alatta áll, éppoly messzire tőle, mint Istentől, és az igazra semmiféle hatást vagy benyomást nem képesek az efféle dolgok gyakorolni, és nem is szülik bele magukat, mert az ő atyja egyedül Isten. Ezért hát az embernek igencsak szorgoskodnia kell, hogy magát önmagától és min-

den teremtménytől megfossa, és semmilyen más atyát ne ismerjen, csakis egyedül Istent, s akkor semmi nem képes fájdalmat okozni neki vagy elszomorítani« (*Útmutató beszédek*, 80. p. [Az isteni vigasztalás könyve, I. rész]).

2) A mondat alanyát képviselő személyes névmás megváltozása nem jelenti a mondat alanyának megváltozását.

SZÁZNYOLCADIK LEVÉL *

Arról, hogy a lélek eredendően nem olyan volt, mint amilyen most, hanem folt nélküli, szabad és hatalmas.

Nem kétséges, hogy gyökerében a lélek (*nafsz*) folt nélküli, azonban folttalanságát követően szennyessé vált, kiválóságát követően hitvánnyá, hatalmasságát követően elesetté, gazdagságát követően szegénnyé, bölcsességét követően tudatlanná, tisztaságát követően zavarossá, erejét követően erőtlenné, otthonosságát követően elidegenedetté,¹ tágasságát követően szűkössé, diadalmasságát követően legyőzötté, ellenállhatatlanságát követően megfutamodottá, nagyságát követően kicsinnyé, szabadságát követően szolgává, azt követően, hogy hazájának és népének körében élt, hazájának és népének köréből száműzötté, elevenségét követően halottá, és így tovább. Mindez csupán azért történhetett meg vele, mert más világba vetette bizalmát, mint ami a sajátja volt. Ez a

másik világ a szennyezettség világa, amelyben mi élünk, anélkül, hogy megpróbálnánk magunk mögött hagyni, anélkül, hogy bármilyen nyugalmat is találnánk benne. Nincs hatalom és erő, egyedül csak Istennél, a Magasságosnál és Hatalmasnál. »Istenhez tartozunk, s Őhöz fogunk majdan visszatérni« (Korán 2:155).

Testvéreim, bukásunknak ez az oka és az eredete. Néztétek csak, hogyan cseréltük fel a magasabbat alacsonyabbra – és mégsem szégyelljük magunkat Urunk előtt, mégsem neheztelünk magunkra amiatt, amit cselekedtünk! Ha ellenben vissza akarunk térni szülőhazánkba, ahonnét ide jöttünk, vagyis ha vissza akarunk térni a tisztaság világába, vagy azt is mondhatnánk, hogy a ragyogás világába, az égi világba, a szellem világába, nos, akkor mindössze arra van szükségünk, hogy megszabadítsuk szívünket mindazoktól a tisztátalanságoktól, amelyek beszennyezték, megszabadítsuk mindattól az idegenségtől, ami beléje vésődött; mindössze arra van szükségünk, hogy megszabadítsuk magunkat a szennyezettség világától, mint ahogy a bárányt is megszabadítják gyapjától; mindössze arra van szükségünk, hogy elfelejtsük a szennyezettség világát, és sose emlékezzünk rá. Ez a visszatérés ösvénye. És aki visszatért szülőföldjére, az már nem fél az éhségtől, a ruhátlanságtól, a szomjúságtól, az oroslánoktól, kígyóktól és a többi dologtól.²

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 108. (165–166. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F. ♦ A mondatok eredeti sorrendjét a fordító kissé megváltoztatta.

1) Természetesen eredeti világa vonatkozásában.

2) Saikh ad-Darqáwí talán e levelében fogalmazta meg legszebben és legegységesebben

mindennemű hiteles gnózis és misztika alaptanítását: az embernek nem valami merőben újat kell elérnie, hanem eredeti isteni állapothoz kell visszatérnie; nem valami újat kell megszereznie, hanem a kezdettől fogva birtokában lévőket kell megtisztítani minden szennyeződéstől, kibontakoztatni az idegen dolgok hatalmából. Dzsálál al-Dín Rúmi ekképpen fogalmazta meg ezt a gondolatot:

»Lényünk mélyén eredetileg minden tudás osztatlan egységet alkotott, s így szellemünkben minden világosan látható volt, mint ahogy a tiszta víz is mindent megmutat, ami benne van – legyen az kavics, cserépdarab vagy bármi egyéb –, miközben felszíne tükör módjára tükrözi vissza a felette kéklő eget. Eredeti természete szerint ilyen a lélek is. Ám ha egyszer összekeveredett a földdel és a föld dolgaival, oda a tisztasága, sőt még azt is elfelejti, hogy valaha birtokában volt a tisztaságnak. Isten ekkor küldi a prófétákat és a szenteket, akik egy áttetszően tiszta óceánhoz hasonlatosak, mely mindenféle vizet magába fogad, és függetlenül attól, hogy a beléje ömlő folyók mennyire sötétek vagy piszkosak, tiszta marad. Amikor a lélek meglátja tükörképét e

mocsoktalan vízben, visszaemlékezik, és tudatára ébred annak, hogy kezdetben ő maga is tiszta volt, s a benne lévő árnyékok és színek csak esetleges járulékok. A próféták és a szentek így hát eredeti állapotunkra figyelmeztetnek bennünket; semmi újat nem hoznak nekünk.

Mármost minden olyan víz – bármennyire is sötét legyen –, amely felismeri a hatalmas óceánt, és tudatára ébred annak, hogy »én abból származom és ahhoz tartozom«, ténylegesen is része az óceánnak. De a sötét elemek, amelyek nem ismerik fel ezt az óceánt, és azt hiszik, hogy őket a rokoni szálak másvalamihez fűzik, a föld színeit és árnyékait tekintik otthonuknak.

Más szavakkal, a hatalmas óceán ugyanaz a szubsztancia, mint a te saját vized, s mindkettő ugyanegy lényegiségből, ugyanegy forrásból ered. Az, hogy nem érzed a bensőséges viszonyt ezt a vonzalmát, nem magából a vízből fakad, hanem a vízben lévő szennyeződésből. Ez a szennyeződés azonban annyira összekeveredett a vízzel, hogy a víz nem tudja eldönteni, hogy az óceántól eltérő jellege önnön lényegéből fakad-e, vagy a benne lévő szennyeződésektől» (*Discourses of Rumi*, Discourse 8).

olyanok ők, mint az az ember, aki vizet szeretne találni, és itt is ás egy kicsit, ott is ás egy kicsit – míg végül szomjan nem hal, mert nem talál vizet; ellenben az, aki bizalmát az Úrba vetve és Reá hagyatkozva egyetlen ponton mélyen leás, vizet fog találni,¹ inni fog, és másoknak is ad inni (de Isten jobban tudja). Gyakran mondják Isten népének emberei (Istennek teljék bennük öröme): »Kopogtass kitartóan egy ajtón, és sok ajtó fog megnyílni neked; vesd alá magad egyetlen mesternek, s minden fej meghajlik előtted.«

Hasonlóképpen az, aki hol keletre vágyik, hol meg nyugatra, néha errefelé utazik, néha meg arrafelé, aki időnként visszafogott, máskor meg mohó, az távol van a céltól; ha elért volna a közelség állapotába, nyugtalansága megszűnt volna, és megbékélt volna.

A magasztos mester, al-Madzsdhúb urunk mondotta (Istennek teljék benne öröme):

*A Nap elűzte az éj Holdját, s egyedül csak Uram maradt meg.
Az emberek felkeresik Mohamedet, holott ő szívemben lakozik.²*

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 115. (170–171. p.) ♦ Titus Burckhardt 29a. (29. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Ugyanez a hasonlat megta-

lálható Srí Rámakrisna mondásai között is. (Titus Burckhardt megjegyzése)

2) A vers és felvezetése hiányzik Burckhardt fordításából.

SZÁZTIZENHETEDIK LEVÉL*

*Az őszinteség csodás hatásáról
és az emberekkel szembeni ellenségesség felszámolásáról.*

Az, aki megmarad a vélemények körében, sosem éri el a megvalósítást. Szűnj meg hát a feltevésekkel foglalkozni, és sohase ítéld semmiről saját egyéni véleményed alapján, hanem csak miután megvalósítottad az adott dolgot. Mert a tettben és szóban megvalósuló őszinteség¹ elpusztítja a kétségeket és képzelgéseket, és megszilárdítja az Isteni Egység (*tawhíd*) tudatát a szívben. Sőt még a lélek (*nafsz*) gáncsoskodásait is eltünteti; és ha az ember felszámolja lelke minden ellenségességét, embertársai vele szemben való ellenségkedése is megszűnik.² Ettől fogva rajta a sor, a magasztos Isten pedig segítségére lesz. Ha pedig tartózkodik attól, hogy megbántsa Urának szolgálait, míg maga türelemmel fogadja ellenségességüket, megvalósíttóságának foka és jellemének tisztasága egyre magasabb és magasabb lesz. Ez azoknak az állapota, akik Isten barátai közül elérték a tökéletességet (Istennek teljék bennük öröme).

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 117. (171–172. p.) ♦ Titus Burckhardt 29b. (29. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Az őszinteség valójában az a beállítottság, amelyet előző levélben Saikh ad-Darqáwí több hasonlattal is körülírt.

2) Vagyis amikor az ember felszámol önmagában mindenféle egoizmust – legyen az tudatos vagy öntudatlan –, felszámolja környezete ellenségességének célpontját is. (Titus Burckhardt megjegyzése)

SZÁZTIZENKILENCEDIK LEVÉL*

Aki kiveti szívéből a világ szeretetét, annak számára kevéske tett is sokkal több gyümölcsöt hoz, mint annak, aki sok mindent tesz, de szívé a világ szeretete tartja fogva.

A ma emberei számtalan tettel büszkélkedhetnek, ezek a tettek azonban mégsem hoznak gyümölcsöt, mert e világ szeretete birtokba vette szívüket, megtelepedett bennük és nem hagyja el őket. Ha ezek az emberek a világból kevéssel is beérnék – mint ahogy már mások is beérték kevéssel –, tetteik tizedének egytizede is elegendő lenne számukra, s azok éppúgy meghoznák a maguk gyümölcsét, mint ahogy mások számára is meghozták. A szív cselekedeteiből egyetlen atom többet ér, mint a tagok cselekedeteiből egy egész hegy. Ne legyen kétséged efelől. A szív cselekedetei akkor is soknak számítanak, ha kevés van belőlük. Ami viszont azokat a cselekedeteket illeti, amelyeknek forrása a szíven kívül bármi egyéb, azok még akkor is kevesen vannak, ha sok van belőlük. Mint ahogy Ibn 'Atá' Alláh mondta *Hikam*-jában: »Az a tett, mely egy világot megtagadó szívből fakad, soha nem lehet kicsi; az a tett, amely egy világra tapadó szívből fakad, soha nem lehet nagy.«¹

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 119. (173. p.) • Fordította B. F.

1) Ebben az értelemben mondta a nemes Eckhart mester, hogy Isten nagyobbra értékeli, ha valaki az előbbi lelkülettel rálép egy

kőre, mintha valaki az utóbbi lelkülettel Krisztus testét és vérétenné magához. Lásd *Útmutató beszédek*, 33. p. [Útmutató beszédek 5.].

SZÁZHUSZONEGYEDIK LEVÉL*

A lélekről és a szellemről, illetve kettejük lényegi azonosságáról; valamint a léleknek mint idegenbe szakadt fénynek a nyomorúságáról; továbbá arról, hogy miképpen térhet vissza a lélek égi hazájába.

Noha a »lélek« (*nafsz*) és a »szellem« (*rúh*) két külön név, mindazonáltal végső soron mindkettő ugyanarra a dologra vonatkozik, mely eredendően fénytermészetű (Isten azonban jobban tudja), de az ellentétes tulajdonságok, nevezetesen a tisztaság és a szennyezettség következtében kettősséget ölt magára. Mindaddig, amíg zavaros, a »lélek« név illeti meg; ám ha zavarossága eltűnik és kristálytisztá szubsztanciává válik, akkor attól fogva már »szellemnek« hívják. Mivel közel vannak egymáshoz, és eredendően mindkettő kiválósággal, szépséggel, erénnyel és egyensúllyal van felruházva, ezért kölcsönösen vonzzák egymást. Mármost ha Isten szentté akarja tenni szolgálóinak egyikét, összeházasítja bennük a szellemet és a lelket – vagyis ráveszi az egyiket [a szellemet] arra, hogy vegye birtokba a másikat [a lelket]; ez azonban csak akkor történhet meg, ha a lélek elfordul azoktól a szenvedélyektől, amelyek messzire ragadták őt igazi rokonságától és hazájától, s amelyek elszakították kiválóságától, szépségétől, ragyogásától, nemességétől, magasabb természetétől és emelkedettségétől, s egyáltalán mindattól, amivel Ura betöltötte – elszakították egészen addig elmenően, hogy szenvedélyeinek engedve megtagadja saját forrását, s nem kutat utána. Mármost ha a lélek nem marad ebben az állapotban, hanem maga mögött hagyja azt és teljesen elfordul tőle, a szellem odafordul hozzá és segítségére siet azon intuíciói és titkai révén, amelyeket Istentől nyer – márpedig

ezek kimeríthetetlenek. Amilyen mértékben a lélek megtagadja szenvedélyeit, pontosan olyan mértékben számíthat arra, hogy a szellem – amely mögött ott áll Ura – segítségére lesz.¹ Így aztán a szellem és a lélek kapcsolata mind szorosabbá válik, mint ahogy megsokasodnak kapcsolatuk gyümölcsei is, tudniillik az isteni kegyelemből fakadó belátások, valamint az e belátásokból fakadó tettek.² Az örvendezésnek abban az állapotában, amely e belátásokat kíséri, az ember szükségképpen szembefordul a lélekkel, és meghátrálásra kényszeríti mindannak segítségével, amit amaz ellenszenvesnek, gyűlöletesnek és terhesnek talál – ami nem is esik nehezeére azoknak a megvilágosodásoknak, titkoknak és áldásoknak köszönhetően, amelyeket e szembefordulásban megtapasztal.³

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 121. (175. p.) • Titus Burckhardt 30. (29–30. p.) • Fordította B. F. és M. I.

1) Jól látható ebből Saikh ad-Darqáwí – és az egész *taszawwuf* – teoantropológiai felfogása: A test lelke a lélek; a lélek lelke a szellem; a szellem lelke Isten. Vagy másik oldalról megközelítve: Isten élteni a szellemet; a szellem élteni a lelket; a lélek élteni a testet.

2) A szellemtől magát függetlenítő lélek tragédiáját, illetve a szellemhez igazodó lélek transz-

cendentális perspektíváját a Svétásvatara upanisad klasszikus hasonlata ekképpen fogalmazza meg (*Titkos tanítások*, 17. p. [4: 6–7]):

*Két, együtt-röpülő,
párosan járó
madár kering
egy fa körül szüntelen.
Egyik [a lélek] fogyasztja
az édes gyümölcsöt,
a másik [a szellem]
étlenül figyeli társát.*

*A fa tövébe
lezuhan az egyik,*

s gyámoltalanul
vergődik: a lélek.
De ha felfigyel
társa erejére,
magához tér
és szabadul bajából.

3) A szellemnek és a léleknek
ez az értelmezése pontosan meg-

egyezik a plótinuszi antropológia
felfogásával: a szellem, a lélek és
a test az Istentől való távolság és
eltávolodás különböző fokozatait
képviseli. Eszerint a testnek a lé-
lekhez, a léleknek a szellemhez,
a szellemnek pedig Istenhez kell
igazodnia.

SZÁZHUSZONKETTEDIK LEVÉL *

*Arról, hogy mennyivel kiválóbb az, aki a világban
maradva is meg tudja őrizni szellemének lángját,
mint az, aki erre csak a világtól elvonulva képes.*

Ha azt mondod: »Azok, akik hátat fordítanak a világnak, az emberek elől a hegyekbe és barlangokba menekülnek, hogy minél messzebb legyenek a falvaktól és városoktól« – akkor erre mi azt mondjuk: Ez kétségtelenül így igaz, csak hogy ez nem vonatkozik mindenkire, hanem csak néhány emberre. A legtöbb olyan ember, aki hátat fordított a világnak, mihozzánk hasonlít. Akik a piacokon és más helyeken együtt vannak az emberekkel, miközben lelkük szokásait megtörik, erősebbek, mint azok, akiket te említettél. Jóval erősebbek! Nagy különbség van az ilyen ember és aközött, aki testileg is elkülöníti magát az emberek világától – ez utóbbi ugyanis gyenge. Az erős az, aki ugyan az emberek között marad, mégis biztonságban van tőlük. Az, aki ki van téve a szélnek (és a szél ezúttal az embereket jelzi), miközben szívének lámpása zavartalanul világít, s az emberek szele nem képes fé-

nyét oltani, nem hasonlítható ahhoz, aki magára zárva az ajtót háza védelmét élvezi. Ha ez utóbbit mégis szél érné, lehet, hogy kialudna – lehet, hogy nem. Mennyivel különb az, aki kiáll a szélbe, ám az mégsem képes lámpását kioltani!¹

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 122. (176. p.) • Részlet • Fordította B. F.

1) Tulajdonképpen ez az, ami általában a szúfizmust, és azon belül is Saikh ad-Darqáwí tanítását a ma embere számára különösen aktuálissá s ugyanakkor megragadhatóvá teszi. A spiritualitás különféle változatainak többsége ugyanis tradicionálisan ha nem is remetei, de legalábbis

szerezeti avagy szerzetesi jellegű elvonultságot követelt meg, s így azok ma, amikor az ilyen fajta életformák gyakorlatilag megvalósíthatatlanok, csak töredékesen alkalmazhatók. A szúfizmus azonban egyáltalán nem követeli meg a társadalomtól való fizikai elvonulást, s így többé-kevésbé hétköznapi körülmények között is gyakorolható.

SZÁZHUSZONHATODIK LEVÉL *

*Arról, hogy a megpróbáltatásban
éppúgy jelen van a jó, mint a rossz.*

Jól figyelj arra, amit most mondok, s ha eszerint jársz el, akkor csodákat fogsz látni. A megpróbáltatás pillanatában éppúgy jelen van a jó, mint a rossz; egyik sincsen távol. Ha ilyenkor emlékezetedbe idézed Uradat, magadról pedig megfeledekezel, akkor a nyereség nem fog elmaradni. Ha viszont az ellenkezőjét teszed, akkor csak veszteségre számít-

hatsz. Ha tehát rádtör a szegénység és nem tántorít mellőled, akkor azokkal a cselekedetekkel foglald el magad, amelyeket Urad parancsol neked, és egyáltalán ne fordulj másfelé. Ha a megpróbáltatás pillanatában mindig eszerint jársz el, akkor a rossz elhagy, és a jó fog melléd szegődni. Ha a veszteség pillanatában, vagyis a megpróbáltatás és csapás pillanatában feladod saját akaratodat, aláveted magadat Uradnak és semmilyen módon nem igyekszel magadon segíteni, akkor birtokában vagy a legmagasabb spirituális állomásnak és a legtisztább titoknak. Efölött már egyedül csak a próféta-ság állomása van. Isten áll jót azért, amit mondunk.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma- | dította B. F.
na 126. (186. p.) ♦ Részlet ♦ For-

SZÁZHUSZONHETEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy aki felülkerekedett önmagán,
felülkerekedett összes ellenségén és az egész világon is.*

Faqr, a te helyzeteden most csak az segít, ha Uraddal foglald el magad. Ami elvon Uradtól, azzal egyáltalán ne foglalkozz, mert ha magad nem sietsz önmagad segítségére, a dicsőséges Isten fog segítségedre sietni, Ő Maga fogja gondjaiba venni ügyedet. Isten átka sújtsa azt, aki hazudik! Ha magad igyekszel segíteni magadon, és magad veszed gondjaidba ügyedet, akkor magadra hagy, hogy lásd, mire mész

egyedül; s meglátod, képtelen leszel arra, hogy helyzeteden javíts. Őneki ellenben – dicsőség Néki! – »hatalma van mindenek fölött«.

Tudd meg, hogy ha sikerül felülkerekedned magadon, nemcsak becsmérőiden sikerül felülkerekedned, hanem a mindenség egészén is (de Isten jobban tudja). Csak az diadalmaskodhat az emberek fölött, aki előbb diadalmaskodott saját lelke fölött. Csak az képes megszabadulni embertársainak ellenségeskedésétől, aki előbb megszabadult a lélek ellenségeskedésétől. És csak az lehet szabad a lélek ellenségeskedésétől, aki előbb szembefordul a szenvedélyekkel és engedelmeskedik Urának. Ha uralkodsz lelked fölött, mint ahogy mondtuk, akkor uralmat nyersz az emberek és az egész teremtett lét fölött is: minden a te erőd és hatalmad alá fog tartozni, s te tetszésed szerint rendelkezhetsz velük.

Jól vigyázz, ne légy tudatlan, s különösen ne légy tudatlan tudatlanságoddal kapcsolatban, mert ez utóbbi kettős tudatlanság. Istenemre mondom, ha úgy gondolod, hogy uralkodhatsz valami fölött, miközben nem uralkodsz saját lelked fölött, akkor az a valami soha nem lehet a tiéd. Ha uralkodsz magad fölött, Isten – mint ahogy már mondtuk – uralkodóvá fog tenni téged az egész teremtett lét fölött. Ő ugyanis – dicsőség Néki! – nagylelkű, s nagylelkűsége nem ismer határt. Senkivel nem fordulhat elő az, hogy amikor Neki adja magát, s ilyen módon nagylelkűséget gyakorol Vele szemben, Ő – dicsőség Néki! – viszonzásképpen neki ne adná magasztos lelkét.¹ Amikor mi Neki adjuk bűnös és tökéletlen lelkünket, akkor Ő – dicsőség Néki! – viszonzásképpen nekünk adja az Ő tökéletes lelkét – vagyis alacsonyágunkat hatalmával borítja be, szegénységünket gazdagságával, gyengeségünket erejével, tudatlanságunkat bölcsességével, haragunkat megbocsátásával, tehetetlenségünket ha-

talmával, és így tovább. Vagy ha jobban tetszik, azt is mondhatod, hogy sajátosságainkat az Ő sajátosságaival, tulajdonságainkat az Ő tulajdonságaival fedi be. Milyen különös! A királyság világa² az Ő birtokában van, s Ő mégis Önmagával fizetve akarja megvásárolni tőlünk, miközben mi még csak el sem akarjuk adni neki azt.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 127. (187. p.) • Részlet • Fordította B. F.

1) Vagy »önmagát«.

2) A királyság világa ('*álam al-mulk*) a materiális univerzum. Vö. az 50. levél 2. jegyzetével.

SZÁZHARMINCEGYEDIK LEVÉL *

*A kontempláció illékonyágáról,
illetve állandósításának titkáról.*

A kontempláció érzékfölötti (*ma'ná*), s ami érzékfölötti, az csak annak segítségével állandósítható, ami az érzékek körébe tartozik (*hissz*)¹ – vagyis csak a spirituális beszélgetés, a szentek felkeresése és a szokások megtörése révén tartható fenn.² Mihelyt az ember tétlenségbe merül e tekintetben, a kontempláció szükségképpen megszűnik. Ezért hát ne fékezd spirituális lendületedet – értem ezen azokat a tetteket, amelyek által a kontempláció megerősíthető. Mesterünk (Istennek teljék benne öröme) többször is mondta nekem: »Az érzékfölötti dolgok fölöttébb légiesek és illékonyak: ha az

ember nincs résen, észre sem veszi, máris kicsúsztak a kezei közül.«

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 131. (190. p.) ♦ Titus Burckhardt 31. (30. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Ezúttal természetesen nem szerzett, hanem elnyert kontemplációról van szó – ugyanis csak ez érzékfölötti. E kontempláció tehát *contemplatio infusa*, szó szerint »beöntött kontempláció«, olyan természetfölötti szemlélődés, amely Isten különleges kegyelmének eredménye. A mondatot tehát ekképpen is lehetne

fordítani: »A kontempláció természetfölötti, a természetfölötti pedig csak annak segítségével állandósítható, ami természetes.«

2) Más szavakkal az, ami érzékfölötti, csak valamilyen szimbólum révén »rögzíthető«, és csak spirituális emberek társasága (szkt. *szatszanga*), az élő szentekből vagy a szentek sírjából áradó befolyás, valamint a lélek passzív szokásai elleni küzdelem révén tartható fenn. (Titus Burckhardt megjegyzése)

SZÁZHARMINCKETTEDIK LEVÉL *

Arról, hogy Istenen kívül nincs semmi, s hogy ezt mindazok felismerik, akik végigjárják az utat és birtokába jutnak a lényegi látásnak; továbbá a lélek suttogásai elleni harcmódról, valamint arról, hogy a dolgok csak azokat akadályozzák a dolgok Teremtőjének látásában, akik nem képesek meglátni a dolgokban Teremtőjüket; végül az illúzióról és a kontemplációról.

Istenen kívül nincs más valóság (*mawdzsúd*): »Minden dolog pusztulásra van ítéelve, kivéve az Ő orcáját« (Korán 28:88);

»Minden elmúlik, ami a földön van, ám Urad magasztos és nagylelkű orcája örökké fennmarad« (Korán 55:26–27);¹ »Íme, ez Isten, a ti igazi Uratok – és mi egyéb lenne az Igazságon kívül, mint tévelygés?« (Korán 10:32); »Azért van ez így, mert Isten az Igazság, és amihez Őhelyette fohászkodnak, az hamisság« (Korán 32:62); »Mondjátok: Eljött az Igazság és elenyészett a hamisság; kétségtelen, hogy a hamisság mindig elenyészik« (Korán 17:81); »Mondd, hogy »Alláh« – s utána hagyd őket, hadd szórakozzanak csak haszontalan, üres fecsegéssel« (Korán 6:91); »Ő az Első és a Végő, a Külső és a Belső« (Korán 57:3). A Próféta azt mondta (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »Istennen kívül minden hamis.« S úgyszintén ő mondta (béke szálljon reá): »Nem láttam semmit anélkül, hogy ne láttam volna benne Istent.«² Mi pedig len azt mondjuk (bárcsak elnyernénk Isten bocsánatát): Lehetetlen meglátni Urunkat mindaddig, amíg Rajta kívül bármi mást is látunk. Mindazok, akik elérték a megismerésnek ezt a fokát, ugyanezt mondják – ellenben aki lépteit nem igazította az Ösvényhez, mit sem tud erről. Azok egyike, aki elérte a megvalósítást, azt mondja:

*Megismertem Istent, s Rajta kívül mit sem látok,
S így belőlünk minden »más« ki van zárva.³
Kívánságom az egységet, s így a különléttől többé nem félek;
Ez az a nap, melyen célba értem s az Egységet elértem.*

Ez pedig a következőt jelenti (de Isten jobban tudja): Megismertem Uramat, ámde nem egyszerűen következtetések és racionális bizonyítékok alapján, hanem kontemplatív és esszenciális tudás által, és azóta – mint ahogy a Próféta is (áldja meg őt Isten és adjon neki békét) – egyedül Őt látom min-

denben. Ami pedig ama sorokat illeti, hogy »Kivívtam az egységet, s így a különléttől többé nem félek; / Ez az a nap, melyen célba értem s az Egységet elértem« – ezek a következőt jelentik (de Isten jobban tudja): Megláttam az egységet a sokszerűségben, s így többé nem félek attól, hogy lássam a sokszerűséget az egységben, mint ahogy azelőtt féltem, hogy megláttam volna Uramat mindenben. Nem férhet hozzá kétség: Istenen kívül nincs más valóság; szemünk előtt Őt csupán az illúzió (*wahm*) fátyolozza el – márpedig az illúzió illuzórikus. Ebben az értelemben mondja a tiszteletreméltó mester és Isten barátja, Ibn 'Atá' Alláh az ő *Hikam*-jában: »Ha az illúzió fátyla felszakadna, az akadályok elhárulásával birtokába jutnál a lényegi látásnak (*musáhada*),⁴ és a bizonyosság (*imán*) felgyúló fénye minden viszonylagos létezőt elfátyolozna előled.«

Al-Madzsdhúb urunk (Istennek teljék benne öröme) pedig azt mondja:

*Látásom kihamvadt az Ő meglátásában;
Tudatát vesztettem minden enyésző dolognak.
Felismertem, hogy Rajta kívül más nincsen,
S így az üdvösség állapotában honolok békésen.⁵*

Ne képzeld hát azt, hogy bármi is lenne Isten »mellett«; Isten mellett egyedül csak Isten van, mint ahogy ezt mindazok tanúsítják, akik elérték a megvalósítást; az, aki lépteit nem igazította az Ösvényre, mit sem tud erről.⁶

Ne félj a lélek sugallataitól; ha rádtámadnak és szívedet meg-megújuló hullámokban árasztják el, válj meg saját akaratodtól, vesd alá akaratodat Uradénak, és őrizd meg nyugalmadat; ne nyugtalankodj, lazíts és ne légy feszült; és aludj, ha tudsz, aludd ki magad, mert az alvás jótékony ha-

tású a szorongattatás idején; csodálatos jótéteményei vannak, mert aki alszik, az alárendeli magát az Isteni Akaratnak. Márpedig aki átadja akaratát Urának, azt Isten kézbe veszi... Ezért hát ne félj a lélek sugallatainak felerősödésétől, hanem tedd azt, amit mondtam, s meglásd, hasznot fogsz húzni belőle és nagy nyereségre fogsz szert tenni általa. Isten átka sújtsa azt, aki hazudik! Az efféle megpróbáltatások eredményeképpen az Isteni Egység tudata fog gyökeret verni a szívedben, a kétségek és képzelődések pedig magadra fognak hagyni; s így szépen haladsz majd előre az úton, míg csak el nem éred azt az üdvözítő állapotot, amely minden tévedés megszűnését és a tőlük való szabadságot jelenti. Akkor majd meglátod, hogy a sok akadály és nehézség nem fog nyugtalanítani, mert helyes hozzáállásod (erősítse meg Isten) mindet a te javadra fogja fordítani, ha kitartasz abban, amit mondunk neked.

Egyszer azt mondta nekem egy tanult ember: »Ami engem a leginkább hátráltat, az a vágy.« Én erre azt mondtam neki: »Nekem meg ez van hasznomra a leginkább. Engem Isten jótéteményei a vágy jótéteményeivel együtt töltenek be, és Istenemre mondom, mindig hálás leszek Neki ezért.« Az Isten ismeretével felruházott emberek nem menekülnek el a dolgok elől, mint ahogy a többiek teszik; ők mindenben Urukat látják. A többiek ellenben elmenekülnek előlük, mert a dolgok látása akadályozza őket Annak látásában, Akitől a dolgok származnak. Ami viszont Isten ismerőit illeti, őket a dolgok Alkotójának látása fátyolozza el a dolgok látásától. Erről mondja *Hikam*-jában a hírneves mester, Ibn 'Atá' Alláh: »A vallásos emberek és az aszkéták csupán azért zárkóznak el mindentől, mert úgy találják, hogy minden elzárja őket Istentől; ha meglátnák Őt mindenben, akkor nem zárkóznának el semmitől.«

Tudd meg (legyen hozzád Isten kegyes), hogy Urunk látásától mindössze egyetlen dolog választ el bennünket: az a tény, hogy átadjuk magunkat lelkünk vágyainak. Ne mondd azt, hogy [maguk] a teremtett dolgok azok, amelyek elfátyolozzák előlünk a teremtett dolgok Alkotóját, mert, Istenemre mondom, egyedül az illúzió (*wahm*) az, ami elrejtí Öt előlünk, egyedül ez az, ami tudatlanságban tart minket.⁷ Ha megismerésre jutnánk, akkor tudásunk bizonyossághoz vezetne minket, s az pedig szívünket és egész lényünket távol tartaná Istenen kívül minden egyébnek a látásától. Már egyedül az is a bizonyosság megismeréséhez vezetne bennünket, ha tisztában lennénk [az igazsággal], a bizonyosság pedig elvonná szívünket és egész lényünket Istenen kívül minden egyébnek a látványától. »Ha az illúzió fátyla felszakadna, az akadályok elhárulásával birtokába jutnál a lényegi látásnak, és a bizonyosság felgyúló fénye minden viszonylagos létezését elfátyolozna előled.«

A kontempláció a belső szem dolga; a testi szemnek nincsen hozzá köze. Aki úgy gondolja, hogy a külső dolgok megakadályozhatják a kontemplációt, az nem tudja, hogy miről van szó, mivel az illúzió kívül semmi sem képes gáttat vetni neki – márpedig az illúzióknak semmi alapja nincsen. Akinek sikerül megszabadulnia az illúziótól, az előtt világossá válik, hogy minden Isten megismerésének eszköze – s hogy ugyanakkor az Ő megismerésének nincs más eszköze Rajta kívül. Uramat én Uram által ismertem föl. Ha ez a felismerés nem Uram számára nyilatkozott volna meg, akkor nem tudtam volna Őt felismerni.⁸ A tiszteletreméltó mester, Ibn 'Atá' Alláh mondja *Hikamjában*: »Mikor vagy Te távol, hogy léted tanújeleinek kellene Hozzád vezetnie bennünket? Mikor vagy Te messze, hogy nyomaidat követve kellene rádtalálnunk? A teremtett lények nem azért vannak,

hogy szemedet rajtuk nyugtasd el; bennük Uradat kell lát-
nod.«⁹

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 132. (190–194. p.) • Titus
Burckhardt 32–33. (30–32. p.) •
Részlet • Fordította B. F. és M. I.

1) Ebben az értelemben monda
Abu'l-Abbász Ibn al-Arif (XII.
század): »Korlátozódjék a sem-
mire az, ami soha nem is létezett
[= a világ], és maradjon fenn ör-
ökre az, ami még soha nem
szűnt meg lenni [= Isten]« (Ti-
tus Burckhardt: *Kristályparadi-
csom*, 190. p.).

Ugyanis minden metafizika e-
gyetemes tanítása, hogy ami va-
lóban van, az soha nem lehet,
hogy ne legyen, míg ami elmúl-
hat és a változás által folyamato-
san el is múlik, az már most sin-
csen. Természetesen ez a meta-
fizikai valóságfelfogás jelentősen
eltér a közönséges valóságfelfo-
gástól. A két valóságfelfogás elté-
résének oka, hogy míg a szűfizm-
us – és a többi metafizikai-
misztikus ösvény – képviselői a
hétköznapi empirikus tapaszta-
latban megjelenő valóság mellett
egy annál hasonlíthatatlanul va-
lóságosabb valóságról is tapasz-

talatot szereztek, és az előbbi fé-
nyében az utóbbit úgy értékelik,
mint ahogy az ébren lévő ember
értékeli álmotapasztalatait és ál-
lomvalóságát, addig a közönsé-
ges ember csupán a hétköznapi
tapasztalat empirikus valóságát
ismeri, és nem rendelkezik ösz-
szehasonlítási alappal.

2) Eredetileg e kijelentés nem
hadísz volt, hanem Muhammad
ibn Wászi és Abú Bakr as-Siblí
párbeszédtöredéke. Ugyanis Wá-
szi kijelentésére, hogy »Sosem
láttam még semmit anélkül, hogy
ne láttam volna benne Istent«,
Siblí azt mondta: »Én meg so-
sem láttam még semmit Istenen
kívül« (Annemarie Schimmel:
Mystical Dimensions of Islam, 147.
p.). Ugyanígy mondja a nemes
Eckhart mester is a magasra ju-
tott lélekről: »Csodálkozásra kész-
teti, ha valaki még Istenen kívül
is megismer valamit« (*Fohászok
és vallomások*, 443. p. [Q 71]).
Wászi és Siblí párbeszédét Ham-
vas Béla is fölvette szúfi-antoló-
giájába (*Szúfi*), ám ő – nyilván-
valóan a dialógus továbbmélyítésé-

nek szándékával – a következőképpen fordította félre a szöveget:

Sibli: »Sosem láttam mást Istent kívül.«

Waszi: »Sosem láttam semmit, amit ne Isten látott volna.«

3) Nem elképzelhetetlen, hogy az alany többes számúvá válása e sorban összefügg azzal, hogy Isten a Koránban gyakran többes számú alanyként nyilatkozik meg (»isteni többes«).

4) Szó szerint »tanúság« vagy »szemtanúság«.

5) Figyelemre méltó leírása ez a *szamádh*i, vagyis az egyesített-ség állapotának.

6) Lásd ezzel kapcsolatban »Hol van Isten?« című esszénket

(Buji Ferenc: *Magasles*, 51–59. p.).

7) Ez nem egyszerűen a plasztikus mentális képességként értelmezett imaginációra vonatkozik, hanem arra az imaginációra, amelyik – »kígyónak nézve a kötelet«, mint ahogy a hinduk mondják – olyan realitást tulajdonít a dolgoknak, amellyel azok nem rendelkeznek. (Titus Burckhardt megjegyzése)

8) E mondat ebben a formájában nem kevesebbet jelent, mint azt, hogy Saikh ad-Darqáwí szerint Isten megismerésének nemcsak a tárgya, hanem az eszköze, sőt az alanya is Isten.

9) E bekezdés hiányzik Burckhardt fordításából.

SZÁZHARMINCNEGYEDIK LEVÉL *

*Arról, hogy minden jó tulajdonság gyökere a szív
kiszabadítása a világ hálójából.*

Ha a hívő kitartóan végzi a *dhikret*, és folytonosan mondja, hogy »*Alláh, Alláh, Alláh*«, akkor Isten közel vonja őt Magához, felruházza hatalommal és diadalra juttatja. Isten átka sújtsa azt, aki hazudik! Minden jó tulajdonság gyökere a szív megszabadítása e világtól.

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjumana 134. (196. p.) ♦ Fordította B. F.

SZÁZHARMINCÖTÖDIK LEVÉL*

*Arról, hogy Isten barátai mindig azt választják,
amit Isten választ számukra.*

Csak aki esztelen, az száll szembe az isteni hatalommal. Akinek van esze, az nem áll ellen neki. Amivel még nem rendelkezel, az ne szomorítson, ami pedig már birtokodban van, az ne töltsön el örömmel. Válaszd azt, amit Urad választ számodra, legyen az szerzés vagy vesztés, odaadás vagy visszatartás, elismertség vagy mellőzöttség, egészség vagy betegség, szélesség vagy szűkösség, kitágulás vagy összeszűkülés, gazdagság vagy szegénység, magasság vagy mélység, élet vagy halál, és így tovább. Ez Isten barátainak állapota, azoké, akik alávetik akaratukat Uruknek, valamint azoknak az állapota, akik csatlakoznak hozzájuk és közéjük akarnak tartozni. Aki nem azt akarja, amit Isten akar, hanem azt akarja, amit ő maga akar: nos, ami az ilyen embert illeti, ő szenvedélyeinek rabja.

Vesd alá magad Szalmának, s menj, amerre ő megy.

Kövesd a Sors szelét, s fordulj arra, amerre ő fordul.¹

Mi azt szeretnénk, ha ehhez tartanád magad, azt szeretnénk, ha ebben vetélkednétek egymással. Ez a spirituális ösvény célja, ez a megvalósítás teljessége. Senki sem szabad a

szenvedélyektől, csak aki a megpróbáltatás idején is megőrzi nyugalmát.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 135. (196. p.) • Fordította B. F.

1) Kedvelt és jól ismert szúfi
vers. Eredete ismeretlen. A sors
szeretetének eszméje (latin *amor
fati*) minden spiritualitásnak e-
minens tanítása, de különös
hangsúlyt kap a késői sztoában.

A *Szalmá* női név feltehetőleg ál-
talanban az isteni megnyilvánu-
lásra, jelen esetben Isten hatal-
mára vonatkozhat. Vö. a szintén
nőnemű szanszkrit *saṁti* (isteni
erő) fogalmával, amely a virilis
kvalitásokkal rendelkező Siva bir-
tokában van.

SZÁZHARMINCHATODIK LEVÉL*

*Arról, hogy mi a különbség a között, akinek szíve
a teremtett lényekkel van, és akinek szíve
a teremtett lények Alkotójával van.*

Nagy különbség van a között, akinek szíve a teremtett lények Alkotójával van, és a között, akinek szíve a teremtett lényekkel van. Akinek szíve a teremtett lények Alkotójával van, annak a teremtett lények a birtokában vannak, alávetve az ő erejének, hatalmának. Akinek szíve a teremtett lényekkel van, az szívével együtt a teremtett lények birtokában van, alávetve azok erejének és hatalmának. Az ilyen ember fölött a teremtett lények hatalma egy pillanatra sem szűnik meg, mindig ide-oda ráncigálják, mindig kínozzák, hacsak Isten pusztá nagylelkűsége révén meg nem szabadítja tőlük. Ha

azonban nem szabadítja meg, akkor a vég kezük között fogja érnei.

A világi ügyletek emberei, akik elvonják az embert Istentől és messzire sodorják Tőle, rosszallják az elfordulást, vagyis az elfoglaltságoktól való távolságtartást. Ők dicsérik az elfoglaltságokat. Nincs hatalom és erő, egyedül csak Istennél.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjumana 136. (197. p.) ♦ Fordította B. F.

SZÁZNEGYVENEDIK LEVÉL *

*Az Istennel való elégedettség jeleiről,
továbbá arról, hogy a családi élet és a munka
nem lehet akadály a szellemi úton való előrehaladásnak.*

Az Istennel való elégedettségnek számos jele van: az ilyen ember akkor sem válik magányossá, ha elszakad attól, akit szeret; a megpróbáltatások közepette is megőrzi nyugalma; ha valamit elveszít, elveszítve is megtalálja azt; ha lealacsonyodik, lealacsonyodásában is fölmagasztaltatik; ha elszegényedik, szegénységében is gazdag; ha gyenge, gyengeségében is erős; ha tehetetlen, tehetetlenségében is nagy hatalmú; ha összehúzódott, összehúzódottságában is kitérült; ha megtört, megtörtségében is ép; ha veszteség éri, vesztesége által is nyer – és így tovább.

Továbbá: aki hátat fordított világi dolgainak, álmából felébredve vajon merrefelé fordul majd szívével? Nem fordul-

hat másfelé, csakis önmaga felé.¹ Egészen másképpen jár el az, aki megmarad világi dolgai mellett: amikor ő felébred álmából, gondolatai azonnal napi teendői köré sereglenek, s rögtön az foglalkoztatja, hogy aznap mit kell elintéznie – anélkül, hogy [Isten felé vezető útjával kapcsolatban] bármi is eszébe ötlene. Te ellenben azzal foglald el magad, ami mindkét világban hasznodra válik. »Segíts magadon, és az Isten is megsegít«² – mint ahogy Prófétád mondja (áldja meg őt Isten és adjon neki békét). Ne légy hát rest.³

Hallgasd csak meg, miképpen bátorítottam egyik testvérünket, aki – közülünk többekhez hasonlóan (teljék öröme bennük Istennek) – a házassággal együtt járó kísértések miatt félt a nősüléstől. Azt mondtam neki: Te is láthatod, hogy vannak, akik ugyan nem tartoznak a választottak közé, hanem közönséges emberek, mégis úgy irányítják életüket elfoglaltságaik sokasága közepette, mint ha egyáltalán nem is lennének gondjaik, míg mások, akik senkiért nem tartoznak felelősséggel, egyedül csak saját magukért, olyannyira átadják magukat elfoglaltságaiknak, hogy folytonosan gondok terhe alatt roskadoznak. Onnét van ez, hogy ők örökké terveket szőnek és intézkedni akarnak, és ezer aggodalommal szövik be magukat. Én viszont úgy látom (de Isten jobban tudja), hogy az igazi férfit semmi sem tántorítja el Urától – legkevésbé az, ami a családi élettel kapcsolatos. Mi mást kellene tennie annak, aki el akarja érni az Istenbe vetett bizalom állapotát, mint lemondani mindarról, ami ebben és a következő világban hasznára lehetne?! Van-e meglepőbb annál, mint az, amikor az ember világi elfoglaltságait teszi felelőssé azért, mert nem képes tökéletesíteni magát? Az ilyen ember azt fogja mondani: »Ha feladtam volna munkámat, és minden figyelmemet Uramnak szenteltem volna, már sokkal előrébb járnék.« Ám az ilyen ember életében

számtalan elvesztegetett pillanat van; ő azonban ezeket nem veszi észre, és semmi rosszat nem talál abban a tényben, hogy ezek a pillanatok az Urára irányuló gondolat nélkül kárba vesznek. És itt fut vakvágányra, itt hibázza el, mert megengedhetetlen, hogy világi elfoglaltságait okolja lelki üdvösségének elhanyagolása miatt, s miközben családjáról igyekszik gondoskodni, szabad pillanataiban nem adja meg Urának azt, ami jár Neki.⁴

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 140. (204–205. p.) ♦ Titus Burckhardt 34. (32–33. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Természetesen abban az értelemben, hogy rögtön megjelenik benne az a spirituális cél, amely minden megnyilvánulását meghatározza.

2) Szó szerint: »Igyekezz, és akkor számíthatsz a gondviselésre is.«

3) A fenti két bekezdés hiányzik Burckhardt fordításából.

4) Figyelemre méltó, hogy a spiritualitás összes nagy formája közül a szúfizmus az, amelyben a transzcendentális aspirációk a legjobban megférnek a családi étellel és a világi elfoglaltságokkal, olyannyira, hogy teljes mértékben a törekvő döntésén múlik, hogy a családos vagy a magányos

életet választja-e. Az egyik legnagyobb szúfinak, 'Abd al-Qádir al-Dzsíláninak például csak fia negyvenkilenc volt – mindazonáltal bőven találunk a kiemelkedő szúfik között nőtleneket is (ilyen volt például Dzsunajd). E sajátosság egyik oka minden bizonnyal az, hogy a szúfizmus olyan spirituális eszköztárral rendelkezik, amelyben sokkal nagyobb hangsúlyt kapnak a minimális külső megnyilvánulással járó belső transzformációk, vagyis a hozzáállások átalakítása és a »noétikus aszkézis« (László András), mint az aszkézisnek a külsőlegesebb, elsősorban a test fegyelmezését célzó formái. Az embert ugyanis nem maguk a dolgok tartják rabságban, hanem a dolgokhoz való viszonya; ennek a viszonynak az átalakításá-

val az ember felszabadul a dolgok hatalma alól, anélkül azonban, hogy a dolgoktól formálisan is elszakítaná magát. Hasonló álláspontot képviselt az advaita védánta is. Amikor egy alkalommal Ramana Maharshi egy tanárember arról kérdezte, hogy miképpen végezhetné munkáját kötöttség nélkül, mikor tanítványai elvárják tőle, hogy szeretettel forduljon feléjük, ő a *Jóga Vászistha* című advaita klasszikus szavait idézve válaszolt neki: »Kötetlen-

ség belül, kötöttség a külső megjelenésben« (*Talks with Sri Ramana Maharshi*, 477. p.).

Természetesen mindig is voltak a spiritualitásnak olyan formái is, amelyek szigorúan megkövetelték az otthontól és a családtól való elszakadást. Buddha például nem tartotta lehetségesnek a felébredés elérését otthoni körülmények között, Krisztus pedig egyenesen követésének alapfeltételévé tette a családtól való elszakadást.

SZÁZNEGYVENEGYEDIK LEVÉL *

*Arról, hogy becsvágyát Isten barátjának
a legmagasabbra kell irányítania.*

Faqír, a Próféta (áldja meg őt Isten és adjon neki békét) azt mondta: »Utad az egyik teremtett lénytől ne a másik teremtett lény felé vezessen, mert akkor olyan leszel, mint a szárazmalmot hajtó szamárral, melynek útja ugyanonnan ugyanoda vezet. A te utad a teremtett lényektől a lények Teremtője felé vezessen. Céloed legyen Urad.«

Légy hát te is egyike azoknak, akik becsvágyuk által magasba törnek. Te ne azok közé tartozzál, akiknek becsvágya alacsony dolgokra irányul. Nem kétséges, hogy a magasra törő becsvágy emberei kevesen vannak, s hogy amit nekünk el kell érnünk, az az a nagylelkűség, ami az ő sajátjuk. Bár-

milyen tudóssal, *faqírral* vagy *saríffal* is találkozzál, azt láthatod, hogy becsvágyával ezt az alsó világot és a rang szeretetét célozza meg. Ez az a két dolog, amely Isten emberei számára: tilos. Éppen ezért hálómat, vagyis a magam és a többi mester tanítását a *fuqará'*ra vettem ki. Nem a teológusokra ('*ulamá*) és a többi emberre vetettük ki hálónkat, hanem csak a *fuqará'*ra, hiszen a *faqírok* tartanak igényt arra, hogy a szegénység ösvényét kövessék. Istenemre mondom, mindaddig nem lehet részük a szegénységben, amíg lelkük és ez a világ nem válik számukra pusztá semmivé – mert hiszen ez a szegénységnek és a szegénység ösvényének a lényege.

Ami a közönséges embereket illeti, olyanok ők, mint Fez városának egyik nagytekintélyű polgára, aki különleges bánásmódra igényt tartva azt kérdezte a mi nemes mesterünktől: »Véleményed szerint én melyik csoportba tartozom: a közönséges emberek csoportjába vagy a kiválóak csoportjába?« A *saiḫh* azt felelte neki: »A közönséges emberek egyaránt mestereink nekünk és neked abban, hogy nem tartanak igényt semmilyen magas rangra.« Az előkelőség erre azt mondta: »Ha úgy gondolod, hogy e kettő közül én egyik csoportba sem tartozom, akkor véleményed szerint mégis kik közé tartozom?« Erre a *saiḫh* így válaszolt: »Véleményem szerint te Egyiptom hosszúfülű szamarai közé tartozol.« Éppen ezért én [az alacsony becsvágy embereit] nem emlékeztettem Istenre, és reájuk nem vettem ki hálómat. Nem kétséges, hogy akit tudatlanság sújt valamivel kapcsolatban, az szembe is fordul azzal. Ám ha megízlelte volna azt, amit az igazi férfiak megízleltek, akkor hasonlóképpen beszélne, mint ahogy azok egyike beszélt:

*Szívem a legkülönfélébb szenvedélyekkel bírt, de egybegyűjtöttem
őket, mivel megláttam, hogy Te vagy forrásuk.*

Az, akire eddig irigykedtem, most rám irigykedik, mert amikor Te Urammá lettél, én az emberek urává váltam.

Elhagytam az embereket, vallásukat és e világot, s Veled foglaltam el magam. Te vagy az én vallásom s világom.¹

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 141. (205–206. p.) • Részlet •
Fordította B. F.

1) A szövegből nem derül ki,
hogy ez a vers kitől származik.

SZÁZNEGYVENHARMADIK LEVÉL*

*Arról, hogy az emberek tetszésének elnyeréséért küzdeni
reménytelen vállalkozás.*

Faqír, elnyerni az emberek tetszését: olyan cél ez, amely sosem érhető el. Éppen ezért neked minden körülmények között és a leghatározottabban résen kell lenned, nehogy a *fugará'* véleménye, mások véleménye és a te saját véleményed befolyásoljon.¹ Egyedül ez az út vezet egyenesen a célhoz, hiszen a dicsőséges Isten azt mondta: »Az ember belső szemét magán tartja« (Korán).² Továbbá: »Ha azok sokaságát követed, akik a földön vannak, ők el fognak téríteni téged Isten útjától« (Korán 6:116).

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 143. (210. p.) • Részlet • For-

dította B. F.

1) Vagyis az embernek éppúgy

nem szabad megengednie, hogy mások véleménye befolyásolja, mint ahogy saját véleményének sem szabad befolyásolnia; egyedül Isten »véleményét« kell néznie – ami viszont már egyáltalán nem vélemény. Maga a »vélemény« szó ugyanis magában foglal valamiféle esetlegességet és partikularitást: egy adott nézőpont bizonytalan álláspontja. Isten »véleménye« azonban egye-

temes és abszolút. Mivel a szűfi a partikuláris individualitás irányából az Univerzális Individualitás irányába akar haladni, ezért Isten »véleményét« kell magáévá tennie, vagyis minden helyzetben összhangba kell hoznia gondolatait, szavait és cselekedeteit az Isteni Akarattal.

2) Az idézet helyét nem sikerült azonosítani.

SZÁZNEGYVENNEGYEDIK LEVÉL *

*Arról, hogy a lélek egyetlen kicsike vágyáról lemondani
többet ér, mint egy egész éjszakát imában tölteni.*

Fogadd meg a tanácsomat, és ne pazarold idődet mindenféle jelentéktelen dologra, míg csak el nem nyered azt, amit minden időben és korban elnyertek azok, akiket Isten Magához vont. Tedd ki magad folytonosan Urad balzsamos fuvallatainak.¹ Ne légy erőtlen és lusta. Vigyázz, ami a legtöbb embert távol tartja Urától, téged is távol tarthat Tőle. Nincs hatalom és erő, egyedül csak Istennél! Aki ki akarja tenni magát Ura balzsamos fuvallatainak, annak nem azt kell lelkének adnia, amit az örömmel fogad; ellenkezőleg: azt kell lelkének adnia, amire az nem vágyik és ami nehezebbre esik. Aki így jár el, az gyorsan végigjárja az ösvényt, s leszüretelheti tettei gyümölcsét. Aki ellenben belefeledkezik tetteibe és figyelmével nem fordul vissza Őhöz, az bármit is tegyen,

megmarad az eltévelyedettségek állapotában, és soha nem fog Isten emberei közé számítani. Ezek egyike (Istennek teljék benne öröme) azt mondta: »A szív számára a lélek egyetlen vágyának elhagyása sokkal többet jelent, mint böjtölni és imádkozni egy egész éven keresztül.« Másvalaki pedig azt mondta közülük: »Inkább lemondok vacsorám egy falatjáról, mintsem hogy megegyem azt és az egész éjjelt imában töltsöm.« Én pedig azt mondom: Ha azt akarod, hogy gyorsan célba éj ezen az ösvényen, idődet megelégedettségben töltsd, és olyan közel kerülj Uradhoz, amilyen közel senki sincs Hozzá, akkor tedd ki magad Urad balzsamos fuvallatainak.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 144. (211. p.) • Részlet • Fordította B. F.

1) Ezek voltak az utolsó sza-

vak, amelyeket Saikh ad-Darqá-wí mesterétől, 'Alí al-Dzsamaltól hallott.

SZÁZNEGYVENÖTÖDIK LEVÉL*

*Arról, hogy aki leragad az ösvény egyes állomásain,
az nem érheti el a végső célt, s hogy aki Istent akarja,
az nem sóvároghat a Paradicsom örömei után.*

Veled, *faqír*, éppen az történt, mint azzal a két emberrel, aki a Paradicsomba jutott. Amint beléptek a Paradicsomba, találtak ott egy völgyet, tele tejjel és borral. Úgy nekiestek, mint aki még sosem ivott. Akkor egyszer csak odament hoz-

zájuk valaki, és azt mondta nekik: »Ha egy kicsit arrébb mennétek, találhatnátok ott valamit, ami még ezeknél is kívánatosabb.« Ők azonban azt mondták: »Isten ments! Még mit nem?! Nekünk pont erre van szükségünk!« Nos, *faqír*, te éppen ilyen vagy. Amikor odafordulsz Uradhoz, a világ elibéd áll és megragad téged foltos *dzselabádnál*, olvasódnál és vándorbotodnál fogva, s egyáltalán mindannál fogva, amivel rendelkezel – közben pedig neked fogalmad sincs arról, hogy ellenségeid fogságában vagy. Ha tudatában lennél ennek, akkor múló vágy nem venne rajtad erőt s nem volna képes szembefordítani azzal, ami valóban előnyödre válna.

Testvérem, az ösvény embereinek egyike sem állította azt, hogy a *faqír*nak állandóan koldulnia kell. Márpedig te túlzásba viszed a koldulást, ugyanis úgy találtad, hogy az ajtót nyit számodra a világhoz. Nem kétséges, hogy aki felismerte a célt, annak számára nem jelent nehézséget az, hogy bármiről is lemondjon. Aki felismerte a dicsőséges Istent, az többé nem fordul a Paradicsom örömei felé, hogy ne is említsük ennek a világnak az örömeit. Aki azonban nem vesz tudomást Róla, az azok közé tartozik, akiket e világ vágya és a következő világ vágya vett birtokba. Ha tehát célba akarsz érni és biztosítani akarod magad a tévelygéssel szemben, hagyj fel a koldulással, s járd azoknak a férfiaknak az útját, akik Istenhez tartoznak.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma- | Fordította B. F.
na 145. (213–214. p.) • Részlet •

SZÁZÖTVENHARMADIK LEVÉL*

*Arról, hogy aki Isten útját járja,
az nem pazarolhatja idejét olyan dolgokra,
amelyek nem viszik közelebb végső céljához.*

Azok, akik azt mondják, hogy »Isten a mi Urunk«, s utána nem eszerint járnak el, csupán pazarolják életüket, hiszen olyan dolgokkal foglalják el magukat, amelyeket Uruk nem parancsolt nekik. Istenemre mondom, az ilyenek nem szúfuk, nem mesterek. Ami fölöttük uralkodik, az a szomorúság és a félelem. Hagyd el hát mindazt, aminek nem látod hasznát.¹ Ügyelj arra, hogy az ilyen dolgoktól mindig távol tartsd magad. Ha olyan dolgokkal foglald el magad, amelyeket Isten nem parancsolt, akkor csak pazarlod idődet. Bárcsak kézbe venne téged Isten! Saikh al-Haszan al-Baszrí² azt mondta (Istennek teljék benne öröme): »Én ismerek embereket, akik több gondot fordítanak arra, hogy hogyan töltik el idejüket, mint ti dirhamjaitokra és dinárjaitokra.« Mint ahogy egyikőtök sem fekteti dirhamjait és dinárjait olyan dolgokba, amelyek nem hoznak neki hasznot, úgy ezek az emberek is csak olyan dolgokra fordítják idejüket, amelyek hasznot hoznak nekik. A prófétai hagyományban pedig ez áll: »Minden olyan óra, amelyben elmulasztottál emlékezni Istenre, bánkódás és fájdalom forrása lesz számodra a feltámadás napján.« Legyen hozzád Isten kegyes! Jól figyeld meg mindig, hogy milyen állapotban vagy, és ne hagyd, hogy megcsaljanak azok az állapotok, amelyek a ma emberei közül a hiábavalóság népének sajátjai.

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 153. (225–226. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F.

1) Ez a transzcendentális ökonómia vezérelve: »Hagyd el mindazt, aminek nem látod hasznát.« Természetesen itt nem olyan dolgokról van szó, amelyeket minden embernek kötelességből kell elvégeznie, hanem olyan dolgokról, amelyek az ember buzgalmának, érdeklődésének, vonzalmának tárgyai. Nyugodtan mondható, hogy az emberi megnyilvánulásoknak szinte mindegyike »a föld jegyében« áll, és a vallásos ember is csak ünnepná-

pokon enged meg magának olyan cselekedeteket, szavakat és gondolatokat, amelyek túlmutatnak a földi lét határain. Valóban, ha az ember meggondolja, hogy szinte összes megnyilvánulásának csak földi vonatkozásban van jelentősége, akkor könnyen beláthatja, hogy Saikh ad-Darqáwí e gondolatának figyelembevétele milyen radikális következményekhez vezethetne.

2) Feltehetőleg arról a Haszan al-Baszríról (–728) van szó, akit Annemarie Schimmel »a muszlim misztika patriarchájának« nevezett.

SZÁZÖTVENNEGYEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy Isten emberei kiválóságukat
a hétköznapiság álrühája alá rejtik.*

Ha szavaidban és tetteidben körültekintő vagy, és ugyanúgy tekintesz arra, aki dicsér és aki korhol, aki ad és aki nem ad, aki továbbsegít és aki feltartóztat, aki szeret és aki gyűlöl, aki elfogad és aki visszautasít, aki elismer és aki semmibe vesz, aki kíméletesen bánik veled és aki mostohán kezel téged, akkor tökéletességedhez kétség sem férhet. Azért mondjuk mindezt, mert tudjuk, hogy senki sincs otthon annyira a

szűfizmus tudományában, mint te, és senkinek a szíve nem hasonlítható a tiédhez. Bárcsak életre keltené Isten általad a *tariqát*! Bárcsak megvédene téged annak gonoszságától, aki irigyi tőled az Ő túláradó kegyelmét!

Mindezt csupán azért említtem neked, hogy felismerd: neked sokkal inkább ott a helyed Isten kegyeltjei között, mint e kor jogtudósainak. Mi ugyanis azt látjuk, hogy az ő vizük állóvíz lett. Mi tette állóvízzé? Az emberek fölötti ítélkezés (*fatwá*),¹ a rosszindulatú elkülönülés,² a hiúság, a gőg, a konokság, az önelégültség, a tudatlanság és a saját tudatlanságuk felőli tudatlanságuk. Ha kedvezőtlen ítéletüket kedvezőre cserélték volna, fejüket pedig meghajtották volna Isten emberei előtt, Isten szabad folyást biztosított volna vizüknek. De megállt vizük folyása amiatt is, mert becsvágyuk csak alacsonyrendű dolgokra irányul, s mert úgy gondolják, hasonlatosak Isten embereihez.³ Istenemre mondom, nem hasonlítanak Isten embereihez! Ha hasonlítának hozzájuk, birtokában lennének ugyanannak, aminek Isten emberei birtokában vannak. Ha valaki úgy gondolja magáról, hogy Isten embereihez hasonlít, s rendelkezik azzal, amivel ők, akkor mércéjének meg kell egyeznie Isten embereinek mércéjével. Ez pedig azt jelenti, hogy nem kell törődnie magával. Isten emberei ugyanis megalázzák lelküket, nem pedig megdicsőítik; lealacsonyítják lelküket, nem pedig fölماغasztalják; semmibe veszik lelküket, nem pedig nagyra becsülik; megvonják tőle jóindulatukat, nem pedig védelmükbe veszik. Ennek megfelelően aztán a többi emberhez hasonlóan adnak-vesznek a piacon. Bármire is legyen szükségük – húsrá, belsőségekre, fejre, csirkére, tojásra, hátrészre, egy marék fokhagymára, egy csomó hagymára, vagy valami ehhez hasonlóra –, maguk gondoskodnak magukról, s mindezeket a kezükben vagy a nyakukon viszik, szamarukra

vagy ökrükre málházzák. Istenemre mondom, nem hinném, hogy a jogtudósok közül bárki is így járna el. Ha pedig mégis, akkor valóban olyan lenne, mint Isten emberei. S ha olyan lenne, mint Isten emberei, akkor már nem gondolna úgy magára,⁴ mint korábban, mert akkor már ugyanazon a szinten lenne, mint Isten emberei, sőt, ő is Isten emberei közé tartozna. Vele azonban korántsem így állnak a dolgok; ellenkezőleg: míg Isten emberei közönségesnek mutatkoznak, ő mindig a legjobb oldaláról igyekszik megmutatni magát. Nem vallásos cselekedetei, erkölcsisége vagy alázatossága révén látja jobbnak magát Isten embereinél, hanem mert a birtokában lévő javak sokaságának köszönhetően ő már nem olyan körülmények között él, mint Isten emberei. Nem szeretné, ha bárki is olyannak látná őt, ami nincs összhangban saját magáról kialakított fennkölt képével. Egyáltalán nem igyekszik elrejtetni jó oldalait.⁵ Az ilyen ember (bárcsak megtapasztalná Isten kedvességét) nem tudja, hogy a mesterek egyike (Istennek teljék benne öröme) azzal foglalkozik, hogy a piacon vizet ad azoknak, akik megszomjaztak; egy másik szamarakat árverez; a harmadik patkolókovács; a negyedik kereskedik, miközben felesége számárháton ülve követi. Még jó néhány ilyen esetet fel tudnék sorolni. Isten emberei (Istennek teljék bennük öröme) azt mondják: »A mi ösvényünk csak azok számára hasznos, akik a szemetet szellemükkel söprik.«⁶

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 154. (227–228. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F.

1) Feltehetőleg a szúfíkról és a

szúfizmusról kialakított rossz véleményükről van szó.

2) Szemben a szúfík jóindulató elkülönülésével. Míg ugyanis

a szúfík azért tartják magukat távol az emberektől, mert az emberekkel való rendszeres kapcsolattartás hátráltatja őket szellemi előrehaladásukban, addig a jogtudósok azért, mert beképzeltségük miatt lenézik az embereket.

3) »Isten emberei« alatt itt nyilvánvalóan nem a formális értelemben vett szúfík értendők, hanem egyszerűen csak azok, akik kivívták Isten tetszését. A szóban forgó emberek úgy gondolják, hogy ők ezek közé tartoznak. Természetesen Saikh ad-Darqáwí »Isten embereit« a szúfíkkal azonosítja.

4) Vagy »lelkére«.

5) Szó szerint: »Ők nem rejtik el magukat.« Lehet, hogy e mondat Isten barátaira vonatkozik, ugyanis az alany hirtelen többes számúra vált. Ez esetben a mondat ekképpen értelmezendő: »Isten barátai nem rejtik el magukat [értsd közönségességüket].«

6) Ezt a levelet természetesen a XVIII-XIX. századi Marokkó kontextusában kell értelmezni. A korabeli marokkói társadalom tradicionális társadalom volt, melyet minden ízében áthatott a hagyományos rend és szakralitás eszméje. Ehhez – vagy legalábbis ennek egy bizonyos fokig torzult formájához – az is hozzá-

tartozott, hogy kialakult egyfajta vallásos »kaszt«, amelynek tagjai – akárcsak a Krisztus idejében élő farizeusok és Írás-tudók – büszkék voltak hovatartozásukra, és lenézték azokat, akik a hétköznapi élet közönséges dolgaival foglalatostkodtak. Bizonyára fokozatosan az egész társadalmat áthatotta az a gondolat, hogy akik a vallás magas dolgaival foglalkoznak, azok távol tartják magukat a hétköznapi élet apró-cseprő ügyeitől, míg akik ezekbe belemerülnek, azok szűkésképpen távol maradnak a vallás magasabb síkjaitól. Az, amit Saikh ad-Darqáwí mond, homlokegyenest ellentétes e gyakorlattal: azok Isten emberei, akik – miként a szúfík – kiválóságukat a vallásilag lenézett hétköznapi-ság álruhája mögé rejtik. A rejtőzködésnek ezt a formáját tulajdonképpen minden tradicionális társadalomban gyakorolta egy kisebb vagy nagyobb spirituálisan orientált csoport. Ma azonban, minthogy a mi társadalmunk sem nem tradicionális, sem nem spirituális, hanem nagyon is hagyományellenes, materiális és földhözragadt, egy efféle rejtőzködésnek semmi értelme nem lenne.

Ami a levél utolsó mondatát illeti, arra vonatkozik, hogy a szú-

fik a legalacsonyabb és legközön-
ségesebb dolgokat is a legmaga-
sabb értelemben képesek felfogni
és gyakorolni; ezek nem lehú-
zák, ellenkezőleg: felemelik őket.
E mondás egyébként Saikh ad-

Darqáwí mesterétől, 'Alí al-Dzsa-
maltól származik, aki előszere-
tettel gyakorolta a már akkor is
alantas foglalatosságnak tekintett
söprögetést.

SZÁZÖTVENHATODIK LEVÉL *

*Arról, hogy a faqírnak csak az okozhatja vesztét,
amit tud; amit nem tud, az nem árthat neki.*

Aki a *faqírok* közül odaveszett, az csak amiatt veszett oda, amit tud, nem pedig amiatt, amit nem tud. Mindegyikük elismeri, hogy amire szükség van, az a tudásból fakadó tett. A tudásból fakadó tett nem pusztán [teoretikus] tudás. Némi-lyikük azonban ezt nem ismeri fel, és azt gondolja, hogy amire szükség van, az a tudás. Ez azonban nem így van; éppen ellenkezőleg! A magasztos mester, Ibn 'Atá' Alláh urunk azt mondta *Hikámjában* (Istennek teljék benne öröme): »Ne attól félj, hogy eltévedsz az ösvényen; attól félj, hogy a szenvedélyek erőt vesznek rajtad.«¹

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 156. (230. p.) • Részlet • For-
dította B. F.

1) Ezt a gondolatot különösen
azoknak érdemes megfontolni-

uk, akik hajlamosak túlhangsú-
lyozni a spirituális út »technikai«
jellegű veszélyeit, s ezáltal haj-
lamosak az ösvény akadályait in-
kább az objektivitás, mint a szub-

jektivitás szférájában keresni. Az emberek döntő többségét azonban nem az eltévedés veszélye fenyegeti, hanem az, hogy szenvedélyei, vágyai megfutamítják.

Egy olyan ember számára, akinek felfogása, szemlélete normális, az eltévelyedés csak meglehetősen előrehaladott állapotában jelenthet veszélyt.

SZÁZÖTVENHETEDIK LEVÉL *

A jóllakásról.

A *faqír*nak még akkor sem szabad jóllaknia, ha fűvel tömné meg a hasát.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 157. (232. p.) • Részlet • For-
dította B. F.

SZÁZHATVANKETTEDIK LEVÉL *

*A kialvás állapotáról, amelyben az ember halottá válik
mindenki számára, különösen azonban önmaga számára.*

Amikor a *faqír* eléri lelke kialvását, akkor meghal minden számára, s számára is meghal minden. Semmi sem marad számára Istenen kívül, mert senki sem láthatja meg Őt úgy, hogy mellette még másvalamit is látna. A tiszteletreméltó mester, Abu'l-Qászim al-Qusajrí írja *At-Tádzsirjában*:¹ »Mond-

ják, hogy egyszer valaki kopogtatott Abú Jazíd² ajtaján, mire ő kiszólt: »Abú Jazíd nincs itt.« Mesélik, hogy egyszer valaki azt kérdezte Siblítől: »Hol van Sibli?« Ő erre azt mondta: »Sibli halott, és bárcsak ne kegyelmezne neki Isten.«³ Úgy-szintén mondják, hogy Dhu'n-Nún al-Miszri⁴ Abú Jazíd al-Bisztámíhoz küldött valakit, hogy a spirituális állapotokról tanuljon tőle, s hogy majd beszámoljon neki frissen szerzett tudományáról. Mikor az illető Bisztámba ért, kérte, hogy mutassák meg neki, hol található meg Abú Jazídot. Erre odavezették a mecsethez, ahol éppen tartózkodott. Belépve a mecsetbe odament hozzá, és üdvözölte. Abú Jazíd azt kérdezte tőle: »Mit kívánsz?« Ő azt mondta: »Abú Jazídot keresem.« Erre Abú Jazíd azt mondta. »Abú Jazídot? Hol van? Én is őt keresem!« Ezt hallva az illető azt mondta magában: »Ez bolond. Utam puszta időpocsékolás volt.« Miután visszatért Dhu'n-Núnhoz, s elmondta neki, hogy mit látott és hallott, Dhu'n-Nún sírva fakadt és azt mondta: »Testvérem, Abú Jazíd halott azokkal együtt, akik meghaltak Istenben.« Mesélik, hogy Szahl ibn 'Abdalláh at-Tusztari⁵ azt mondta (Istennek teljék benne öröme): »Már jó ideje csak Istennel beszélek (dicsőség Néki!), miközben az emberek azt hiszik, hogy velük beszélgetek.« Ebben az értelemben mondja a vers:

*Azt gondolták, hogy őket dicsértem, pedig
Ha őket is dicsértem, Te lebegtél a szemem előtt.⁶*

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 162. (240–241. p.) ♦ Részlet ♦
Fordította B. F.

1) Abu'l-Qászim al-Qusajrí
(–1074) perzsa szúfi, akinek fő
műve, a *Riszála* a korai szúfiz-

mus egyik legolvasottabb műve volt.

2) Abú Jazíd al-Bisztámí.

3) Abú Bakr ibn Dzsahdar as-Siblí (–945) bagdadi szúfí, Abú Jazíd al-Bisztámí mellett a »szakrális blaszfémia« másik nagy mestere, a szúfizmus mámoros változatának egyik legeredetibb képviselője.

4) Dhu'n-Nún al-Miszrí (–859) hírneves egyiptomi szúfí, tudós és alkimista.

5) Szahl ibn 'Abdalláh at-Tusz-tarí (–896) bagdadi szúfí, a szentség – vagyis az Istennel való barátság – tanának egyik legelső megfogalmazója.

6) A vers szerzője ismeretlen.

SZÁZHATVANHATODIK LEVÉL*

*Arról, hogy milyen következményei voltak annak,
amikor Saikh ad-Darqáwí nem válaszolt az öt érő vádakra.*

Fez nemeseinek (*saríf*) egyike, aki egyúttal a mesterek és a tekintélyes emberek egyike is volt a városban, egyszer a testvérek jelenlétében (Istennek teljék bennük öröme) súlyos vádakkal illetett. Én csöndben maradtam és nem keltem a magam védelmére. Közben dühe tetőfokára hágott, majd apadni kezdett és alábbhagyott. Én azonban továbbra is csöndben maradtam; nem szóltam semmit, és egyáltalán nem válaszoltam neki. Miután továbbra sem feleltem a vádjaira, így szólt hozzám. »Mondj már valamit, hogy megvitathassuk ezt az ügyet!« Erre én azt mondtam: »Én megbecsülöm azokat, akik nagylelkűek. Ők emeltek fel engem – bárcsak visszafizetné ezt nekik Isten általam.« Ő erre azt mondta: »Hogy érted ezt?« Én azt mondtam: »Hogyha válaszolnék a vádakra és vitába bocsátkoznék veled, attól tartok,

hogy az indulat hozzád hasonlóan engem is magával ragadna. Ha azonban mindkettőnket magával ragadna, akkor mi jó maradna közöttünk? Istenemre mondom, mi nem gondoljuk azt, hogy bármi jó is maradna közöttünk, ha veled együtt én is belebonyolódnék ebbe a vitába.« Erre e szavak törtek elő belőle: »Ez az, amit a *faqírok* mondtak nekem felőled. Azt mondták, hogy te egy nagy *faqíh*¹ vagy.« Akkor sajnálkozását fejezte ki viselkedése miatt, és bocsánatot kért, s attól kezdve nagy szeretettel volt irántam. Az erényesség – vagy úgy is mondhatnánk, hogy a nemes jellem – valójában nem egyéb, testvéreim, mint a szúfík szúfizmusa (*taszawwuf*) és a vallásos emberek vallásossága (*'ibádát*).

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 166. (244–245. p.) ♦ Fordította B. F.

1) Vagyis jogtudós, de nyilván nem a szó mai értelmében, hanem abban az értelemben, hogy

Saikh ad-Darqáwí kiválóan ismerte és alkalmazta vallását. Saikh ad-Darqáwí kritikusa nyilvánvalóan nem szúfí volt, s ezért nem nevezte őt »nagy *faqírnak*«.

SZÁZHATVANHETEDIK LEVÉL*

Arról, hogy vannak emberek, akik sem a Pokolba nem jutnak, sem a Paradicsomba nem kerülnek.

Istenemre mondom, Isten emberei egyedül Isten jelenlétében vannak; ők nincsenek sem ebben a világban, sem a másikon. Hallottam, amint Saikh 'Alí urunk azt mondta

(Istennek teljék benne öröme):¹ »Amikor Isten hírnökének közösségében (áldja meg őt Isten és adjon neki békét) valaki közbenjár Istennél a bűnösökért, s azok a Pokolból átkerülnek a Paradicsomba, ráismernek egymásra. Lesznek azonban olyan emberek, akiket sem a Paradicsomban, sem a Pokolban nem fognak találni. Ezeknek az embereknek a holléte mindaddig nyugtalanítani fogja a Paradicsom népét, míg csak közvetlenül meg nem pillantják Urukát.² Ekkor úgy fogják Őt látni, ahogy az a két *Szahíh*-ban áll (de Isten jobban tudja).³ Akkor azt fogják Neki mondani: ›Uram, van néhány kiváló ember, akit ismertünk földi életünk során, és akik sem a Paradicsomban nincsenek, sem a Pokolban. Hol vannak ők, Uram? Te biztosan többet tudsz felőlük.‹ Isten (magasztaltassék fensége) erre azt fogja mondani nekik: ›Ők az Én vendégeim. Mivel orcámat látva színtiszta őszinteséggel imádtak Engem, most éppúgy Velem vannak, mint ahogy akkor is Velem voltak, amikor még a földön jártak.‹» Félreérthetetlenül és nyilvánvalóan bizonyítja mindezt Isten Könyve. A dicsőséges Isten azt mondta: »Azok, akik elérték a bizonyosságot, egy kertben vannak és egy folyóban, a hatalmas Királlyal szembeni igazi őszinteség helyén« (Korán 54:54–55). De van bizonyíték erre a hagyományban (*szunna*) is, mert a Próféta azt mondja (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »A másvilág népe számára tiltott a mi világunk, és a mi világunk számára tiltott a másvilág. Isten népe számára azonban éppúgy tiltott ez a világ, mint a másik.«⁴ Bár csak Isten ne tiltana el Magától sem bennünket, sem bárki mást, akit mi tettünk tanítványunkká s aki minket követ! Ámen.

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 167. (245–246. p.) • Fordította B. F.

1) Saikh ad-Darqáwí mesteréről, 'Alí al-Dzsamálról van szó.

2) Utalás a *tadzszallíra*, vagyis a teofanikus illuminációra.

3) A két *Szahíh*hal kapcsolatban lásd a 17. levél 4. jegyzetét.

4) Míg a másvilágiak kénysze-

rűségből vannak elrekesztve az evilágiaktól, s az evilágiak is kényszerűségből a másvilágiaktól, addig Isten barátai számára a két világtól való elrekesztettség egy szabadon választott beállítottságot jelent: nekik e két világot tilos törekvésük tárgyává tenni.

SZÁZHETVENEGYEDIK LEVÉL*

Arról, hogy milyen látomása volt Saiķh ad-Darqáwínak, miközben gyermekeket tanított a Korán olvasására.

Éppen az 'Ujún negyedben tanítottam¹ és a dicsőséges Koránt recitáltam, a gyerekek pedig velem szemben írotáblájukról kísérték figyelemmel a szöveget – amikor egyszer csak váratlanul egy hajón találtam magam a tengeren, közel Tunisz városához (Isten oltalmazza), a Koránt recitálva, éppen úgy, ahogy az iskolában olvastam a gyerekek előtt. A hajón mindenki örömmel hallgatta szavaimat. És akkor egyszerre csak keresztény hajók tűntek fel a láthatáron, és egyenesen felénk tartottak, hogy fogságba ejtsenek bennünket. Ezt látva mindazok, akik velem voltak a hajón, közelebb húzódtak hozzám – ugyanis szemükben én valójában Isten szentjének egyike voltam. Isten akkor sajátosságaimat az Ő sajátosságaival, tulajdonságaimat az Ő tulajdonságaival borította

be, én meg a hajót pusztán szándékom (*himma*) által az el-lenség hajói felé irányítottam, elárasztva őket ellenállhatatlan hatalmammal és összpontosításommal – így a hajók egy része elsüllyedt vagy darabokra tört, a többi pedig fogságba esett (Isten fölötté áll az Ő világának). Ezt követően ismét az iskolában találtam magam, és úgy éreztem, mintha csak hirtelen megbetegedtem volna, vagy igézet varázsa alatt állnék, s mintha valaki vasdoronggal verte volna össze csontjaimat. Amikor mesteremnek elmondtam, hogy mi történt, ő kezét szájára helyezte, majd mosolyogva azt mondta: »Ejha, senki sem tudja, hol a *qutb*: kecskéket őriz a hegyekben, vagy gyerekeket tanít az iskolában.«² Nem sokkal ezt követően megérkeztek a hírek Fezbe a történetekről. Isten átka sújtsa azt, aki hazudik!³

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 171. (247–248. p.) ♦ Titus Burckhardt 35. (33. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Fez »Források« nevű ne-gyede.

2) A *qutb* jelen esetben a sá-dhilí iniciatikus lánc spirituális »pólusa«, vagyis titkos közép-pontja. Figyelemre méltó, hogy 'Alí al-Dzsamal elismerte, hogy tanítványa, Saikh ad-Darqáwí fölötté áll a spirituális hierarchi-ában. Ez természetesen nem je-lenti azt, hogy Saikh ad-Darqá-wí az istenközelség fokát tekint-

ve is fölötté állt volna mesteré-nek; ez a hierarchia inkább funk-cionális jellegű, vagyis a spiritua-litásnak a földi világ irányában megnyilvánuló szerepével kap-csolatos.

3) Talán meglepő lehet, hogy levélgyűjteménye vége felé Saikh ad-Darqáwí elmesél jó néhány magával kapcsolatos csodás ese-ményt. Noha a szúfiknak rend-szerint nem szokásuk saját ka-rizmájukra hivatkozni, az ő szán-déka ezzel minden bizonnyal annak demonstrálása volt, hogy az Útban rejlő kegyelmi meg-

nyilvánulások az ő korában sem voltak kevésbé hatékonyak, mint a középkor nagy szúfijainak ko-

rában. (Titus Burckhardt megjegyzése)

SZÁZHETVENÖTÖDIK LEVÉL *

*Á lélek szokásainak megtöréséről, s arról,
hogymit tett ennek érdekében Al-'Arabí ad-Darqáwíval
mestere, 'Alí al-Dzsamal.*

Amikor mesterem látta őszinteségemet, mellyel az utat követem, arra utasított, hogy gyakoroljam lelkem szokásainak megtörését; azt mondta (Istennek teljék benne öröme): »Ahogy elsajátítottuk a szellemi valóság (*haqíqa*) megismerését, éppúgy el kell sajátítanunk a neki megfelelő cselekvést is.«

Nem értettem, mire céloz. ... Akkor ő (Istennek teljék benne öröme) nemes kezével megragadta *ha'íkómat*,¹ lerántotta a fejemről, többszörösen összecsavarta, majd a nyakam köré kanyarította és azt mondta: »Ez a próbája annak, ami jó.« Erre oly szörnyűségesen megzavarodott bennem az én lelkem, hogy inkább meghaltam volna, semhogy ilyen nevetéses öltözékben mutakozzam az emberek előtt.² A mester szóltanul nézett rám, én pedig úgy éreztem, rögtön elsüllyedek szégyenemben. Még mielőtt mesterem felkelt volna, felálltam (noha ez nem volt szokásom) és hátramentem a *záwíja* falához, hogy elrejtőzzek pillantása elől. Akkor azt kérdezte tőlem a lelkem: »Mit jelentsen ez?« Fogalmam sem volt, mit feleljek neki, és az egyetlen megoldásnak az tűnt, hogy visszateszem *ha'íkómat* a fejemre, úgy, ahogyan a többi

ember hordja... De nem, mégsem tettem így. Ehelyett azt mondtam neki: »A mester nagyon jól tudja, mit akar ezzel. De te, én lelkem, miért háborogsz annyira, s miért vagy úgy megrémülve? Miért félsz annyira a megaláztatástól? Miféle szerzet vagy te s meddig sikerült eljutnod utadon, hogy egy ilyen helyzetet még mindig nem vagy képes elviselni? Hát téged semmi sem érdekel, csak az, hogy megmaradj vágyaid és kedvenc dolgaid társaságában, és zabolátlanul komédiázhass? Nem, Istenemre mondom, vége a vigasságodnak, mert mostantól fogva azon leszek, hogy szemmel tartsalak és rosszindulatú mesterkedéseidet figyelemmel kísérem!« Akkor aztán – látva haragtól lángoló szememet – feladta reményét, hogy megszerezze azt, amire vágyott, és tudta, hogy abból semmire nem számíthat. Végül is belenyugodott a törvénybe, amelyet kiszabtam rá.

Jaj a *faqírnak*, jaj neki, ha világosan látja lelke (*nafsz*) formáját, s nem szorítja a nyakát mindaddig, míg bele nem pusztul!³

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 175. (251–252. p.) ♦ Titus Burckhardt 36. (33–34. p.) ♦ Fordította B. F. és M. I.

1) Varratlan ruhadarab, melyet a fej és a vállak fedésére használnak. (Titus Burckhardt megjegyzése)

2) Egy olyan muszlim számá-

ra, aki nem került modern nyugati befolyás alá, fedetlen fővel mutatkozni nyilvánosan a közönségség, a fegyelmezetlenség vagy egyenesen a megtévelyeltség jelének számít. (Titus Burckhardt megjegyzése)

3) Vö. a 11. levél 2. jegyzetével.

SZÁZHETVENHATODIK LEVÉL *

*Arról, hogy miképpen hozta nehéz helyzetbe lelkét
Saikh ad-Darqáwí a fezi al-Andalusz mecsetben.*

Egy nap az al-Andalusz mecsetben¹ ültem, a harmadik sorban. Éppen péntek volt. Egyszer csak fogtam a kalapomat, levettem, és fejemet födetlenül hagytam. Az emberek tekintete mindenfelől felém fordult, mert kinézetem így merőben szokatlan volt számukra. Lelkem ekkor félelmében úgy összeszorult, mint ahogy a vérrög összerándul, ha sőt hintenek rá. Azt mondta a lelkem: »Mit remélsz ettől? Csak önérzeted válik kegyvesztetté.« Én azonban így feleltem neki: »Csak így tudtalak végre felismerni, mivel eddig mit sem tudtam rólad és formádról.² Most már ismerem formádat, és gondoskodni fogok arról, hogy mindaddig részed legyen efféle kellemetlenségekben, amíg együtt vagyunk.« Amikor lelkem látta, hogy szemem szikrákat szór a haragtól, reményvesztetten feladta, hogy valaha is része legyen általam olyasmiben, amit nem talál nehéznek és amitől nem viszolyog. Így aztán végül magamra hagyott, s amikor eltávozott, szívemben minden zavarosság kihunytt, s nagy-nagy tisztaság maradt a helyén.

Akkor nagylelkűsége révén Isten úgy árasztotta felém az egyik felismerést a másik után, mint ahogy a tenger ontja hullámait. Olyan tudásra tettem szert, hogy ha Kelet teológusai ('ulamá) és Nyugat teológusai mind összegyűltek volna, és mindegyik feltette volna nekem a maga kérdését, akkor is válaszolni tudtam volna az összesre. Mi egyáltalán nem szorultunk volna rá arra a tudásra, amit megosztottunk volna velük, mivel, Istenemre mondom, olyanná váltam, mint egy lámpás: miután mindegyikük meggyújtotta volna

lámpását vagy gyertyáját az én lángomról, az enyémnek a fénye egyáltalán nem fogyatkozott volna meg. Ilyen voltam én akkor. Isten áll jót azért, amit mondunk.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 176. (252–253. p.) ♦ Részlet ♦
Fordította B. F.

1) A Qarawijjin-mecset után

Fez legrégebbi mecsetje.

2) A lélek formájával kapcso-
latban lásd a 11. levél 2. jegyzé-
tét.

HARMINCHETEDIK LEVÉL*

(Burckhardt)

*Arról, hogy miképpen mentette meg Isten a fuqará't,
amikor az egyik faluban a helybeliek ártani akartak nekik.*

Egyik reggel éppen a hajnali imát végeztem Ahmad ibn Júszuf sírjánál (bárcsak megengedné Isten, hogy általa gyarapodjunk a jóban), s eközben az járt a fejemben, nehogy a helyi emberek valamilyen módon ártsanak a *fuqará'*nak, aminek tagjai között akkoriban uralkodott el a szellemi kitágulás (*baszt*) állapota¹ – míg a világ éppen ekkoriban merült bele az Isten iránti közömbösség és az igazságtalanság állapotába, és csak kevesen voltak, akik Isten ügye mellé álltak volna.

Ebben a pillanatban azt látom, hogy a *fuqará'* egyik tagja rémülten, lélekszakadva rohan felém, kétségtelenül azért, hogy elmondja: bekövetkezett az, amitől tartottam. Éppen

akkor ért oda hozzám, amikor e szavakat recitáltam: »Teljesítsétek imátokat, adjatok alamizsnát, és ragaszkodjatok Istenhez, Aki a ti Pártfogótok. Nála jobb Pártfogó és Segítő nincs« (Korán 22:78). Abban a pillanatban szertefoszlott minden félelmem, és helyét remény és erős bizonyosság foglalta el; így, még mielőtt megszólalt volna, azt mondtam a *faqír*nak: »A csapás célt tévesztett; benneteket nem ér ártalom. – De azért csak mondd el, mi történt.« Erre elmondta, hogy a falusiak összebeszéltek, és egy levélben förtelmes dolgokkal vádolták meg testvéreinket, a *fuqará*'t (könyörüljön meg Isten rajtuk és rajtunk), a levelet pedig elküldték a helyi kormányzónak, ő meg magához a Szultánhoz továbbította, aki akkoriban Muhammad ibn 'Abd Alláh ibn Iszmá'íl al-Haszaní al-'Aláwí volt (könyörüljön meg rajta Isten). Ezek a hírek azonban nem zökkentettek ki; nyugodt maradtam, és vártam, hogy megvirradjon – amikor egyszer csak egy másik, még rémültebb *faqír* érkezett, és azt a hírt hozta, hogy az emberek végleg eldöntötték, hogy tervüket megvalósítják. Miután pedig előadta a történeteket, azt mondta: »Ezek az emberek égbekiáltó igazságtalanságot készülnek elkövetni felebarátaik ellen – és te semmit nem teszel értünk?!« Erre azt mondtam: »Miért, szerinted mit kellene tennem? Azt szeretnéd, ha feje tetejére állítanám a faludat?« Ahogy ezt mondtam, tettem a kezemmel egy mozdulatot, mintha felborítanék valamit. S éppen ebben a pillanatban egyszer csak azt látjuk, hogy fut felénk egy ember a faluból, akit – mint kiderült – azok a falusiak küldtek, akik az imént még ártani akartak nekünk. Azt mondta, hogy Tangier irányából egy futár jött az úton, akit 'Abd asz-Szádiq ar-Rífi pasa küldött Ahmad ibn Nászir al-'Ajjásí kormányzóhoz Tazába, és tíz métermázsza olyan árut vitt magával, amely a Szultán tulajdonát képezte, ezen felül pedig még hetven *mithqál* saját áru

is volt vele; a futárt, úgy látszik, a faluhoz közel megtámadták és megsebesítették, és ott hagyták véres ruhában, a Szultán rakományát pedig a küldönc saját árujával együtt magukkal vitték a rablók. A futár valószínűleg azt mondta a falusiaknak: »Ti tettétek ezt velem, mert ha ti valamilyen módon nem lettetek volna bűnrészesek ebben a gáztettben, ezek a rablók sosem lettek volna képesek orvul kifosztani engem.« Ezt hallva a falusiak elsápadtak a félelemtől. Amikor később visszamentem a faluba, tényleg azt láttam, hogy mindannyian meg vannak rémülve. Mi pedig hálát adtunk Istennek, hogy megmentett bennünket gonoszságuktól és csalárdságuktól.²

JEGYZETEK

* Titus Burckhardt 37. (34–35. p.) • Fordította B. F. és M. I. • A levél hiányzik 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma fordításából. Valószínűleg Burckhardt a maga fordításánál olyan kéziratokat is figyelembe vett, amelyekben a publikált arab változatokból hiányzó levelek is helyet kaptak. Így történhetett meg, hogy Burckhardt részleges fordítása négy olyan levelet tartalmaz, amely at-Tarjuma teljes fordításából hiányzik.

1) A kitágulás az isteni vigasztalások és örömök által elárasztott szív állapota, míg ellentéte, a *qabd* (»összehúzódás«) »a lélek sötét éjszakájának« megfelelője.

2) Érdemes megfigyelni, hogy noha a szúfizmus integráns részét alkotja az iszlámnak, a szúfik rendszeresen támadásoknak voltak kitéve, még hozzá egészen a kezdeti időktől fogva napjainkig, és korántsem csak Manszur al-Halládzs volt az egyetlen, akit kivégeztek meggyőzéséért.

HARMINCNYOLCADIK LEVÉL*

(Burckhardt)

Arról, hogy milyen módon érte utol Isten büntetése azt, aki Saikh ad-Darqáwít kolduló útja alatt zaklatta.

A nagy éhínség idején Fezben laktam, és üzletről üzletre jártam, hogy valamicske élelmet kolduljak. A nincstelenség, az esőzések, a hideg, a sár, az éhség és a sötétség időszaka volt ez, és családom úgy várt rám, mint ahogy az éhező fiókák várják az eledelt fészük mélyén. Miközben üzletről üzletre jártam, nyomomba szegődött egy nemesember (*saríf*) – egyike azoknak, akiknek még ekkor is bőven jutott –, s miközben követett, folyamatosan szidalmazott amiatt, hogy koldultam. Bármerre is mentem, jött utánam egészen alkonyatig. Végül leszállt az est, s mi elváltunk egymástól, és ki-ki ment a maga otthonába. A pirkadat első sugarai még meg sem jelentek, amikor egy ember keresett a nemesember atyjának megbízásából: »Uram arra kér, hogy bocsáss meg neki a zavarásért, és a következő üzenetet küldi: ›Isten szelmeire kérlek, jöjj a *fuqará*'val együtt, s légy jelen fiam temetésén (bárcsak megkönnyörlne rajta Isten).« Így mindannyian ott voltunk a temetésen. Legyen irgalmas hozzá Isten éppúgy, mint mihozzánk.

JEGYZETEK

* Titus Burckhardt 38. (35. p.) ♦ | hiányzik 'Abd ar-Rahman at-Fordította B. F. és M. I. ♦ A levél | Tarjamana fordításából.

HARMINCKILENCEDIK LEVÉL*

(Burckhardt)

Arról, hogy egy nagy szárazság idején miképpen eredt el az eső Saiķh ad-Darqáwí imájának hatására.

Amikor fogadalmamnak megfelelően a spirituális szegénységnek szenteltem magam, és figyelmen kívül hagytam azokat a társadalmi szokásokat, amelyekhez az emberek olyannyira ragaszkodnak, de amelyeknek önmagukban semmi értékük nincs, családom másokkal egyetemben megvetéssel fordult felém, mivel ahelyett, hogy alkalmazkodtam volna az ő életmódjukhoz, egyre inkább eltávolodtam attól. Még javában tartott közöttünk ez a viszony, amikor nagy szárazság tört ki, s mi imádkoztunk, hogy Isten küldjön esőt. Az eső azonban csak nem akart megjönni, a szárazság pedig folytatódott. Egy nap, amikor éppen jelen voltam az egyik családi összejövetelen, testvérem, 'Alí (legyen hozzá Isten kegyes) e szavakkal fordult felém: »Isten barátai csodákat tudnak tenni. Mármost itt ez a sorvadozó búza, amely tovább már nem bírja a nap hevét. Ha te is közéjük tartozol, akkor kérd meg Istent, hogy csináljon esőt, vagy ha nem, akkor mondj búcsút a spirituális szegénységnek, és folytasd tanulmányaidat.« Én erre csendben maradtam, nem válaszoltam semmit; ő azonban nem maradt csendben, hanem tovább becsmérelt, és csak úgy áradt belőle a szó ellenem, a jelenlévők pedig mindannyian helyeselték eljárását, mert a szemükben én rossz útra tévedtem és vak voltam – méghozzá azon egyszerű oknál fogva, hogy nem váltam becsületére a családnak. Ez a jelenet még jó néhányszor megismétlődött, én azonban teljes türelemmel viseltem a helyzetet (márpedig senki sem képes elviselni egy ilyen helyzetet, csak akkor, ha Isten mel-

lette áll, vagy ha másképp nem tud tenni) – míg végül aztán szívem megadta magát. Akkor elmentem abba a mecsetbe, ahol a *fuqará'*val találkozni szoktunk; felpillantottam az égre, amely teljesen tiszta volt, csupán egyetlen apró felhőcske volt felettünk, és a szentek példáját követve azt mondtam: »Ó Uram, ha nem könyörölsz meg rajtam, akkor el fogom veszíteni a türelmemet!« És akkor az történt, hogy a felettünk lévő kicsiny felhő elkezdett növekedni, dél felé és észak felé, előre és hátra, és elkezdett ömleni belőle az eső, de olyan bőséggel, hogy még a mecseten belül is bőrig áztunk: a víz éppúgy elöntötte a mecsetet, amelyben összegyűltünk, mint ahogy a földeket is, s így egyszerre ért bennünket a víz fölülről és alulról. Ez történt az isteni kegyelem hatására, mely erőtlenségemet erejével borította be.

JEGYZETEK

* Titus Burckhardt 39. (36. p.) ♦ zik 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma fordította B. F. ♦ A levél hiány- mana fordításából.

SZÁZNYOLCVANNEGYEDIK LEVÉL *

Az őszinteség állapotáról, amelyben Saiḫ ad-Darqáwí az égből kapott egy szalmaalapot.

Abban az állapotban voltam, amely ötvözete a intenzív márnak és az intenzív józanságnak, amikor egy este Fezben beléptem abba a mecsetbe, amelyben a *Huszajní saríf*, Ahmad asz-Sziqallí¹ urunk sírja van. Éppen a naplemente órá-

ja volt, és a minaret tetejéről a müezzín imára szólította a hívőket. Egy ütött-kopott köpönyeget viseltem, fejemen három ócska szalmakalap, egyik a másik tetején – akkoriban ugyanis ilyen állapotban voltam.² Egyszer csak felbukkant tudatom legbelső rejtekéből (*szirr*) a gondolat, hogy nekem szükségem lenne még egy negyedikre is. Abban a pillanatban sietősen és nevetve jön le a müezzín, kezében egy szalmakalappal, amit egy éppen arra szálló golya ejtett ki a csőréből. Ahogy a müezzín nevetve közeledett felém égből pottyant szerzeményével, azt mondtam neki: »Add nekem, az Isten szerelmére; engem illet!« Ő meg látva, hogy már három nővére ott van a fejemen, nekem adta.

Amikor az ember az őszinteség állapotában van, mindig így viselkedik;³ mindaz, ami szívében megnyilvánul, azonnal megjelenik az érzéki világban is. Isten átka sújtsa azt, aki hazudik!

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 184. (256–257. p.) • Titus Burckhardt 40. (36–37. p.) • Fordította B. F.

1) »Asz-Sziqallí« annyit jelent, mint »a szicíliai« – családja ugyanis Szicíliából vándorolt ki. Ahmad asz-Sziqallí, aki a XVIII. században élt, a Sáhíli-rend egy olyan ágának alapítója volt, mely néhány jellegzetesen naqsbandí módszert alkalmazott. A mecset, ahol eltemették, és amely a rend tagjainak találkozóhelye, mind a mai napig áll. (Titus Burckhardt

megjegyzése)

2) Olyan állapotról van szó, amely a *malámatík* állapotához hasonló, akik a »szemrehányás« ösvényét (*malámatijja*) járják, és szándékosan kihívják maguk ellen vallásuk exoterikusabb tagjainak rosszsallását. (Titus Burckhardt megjegyzése)

3) Az őszinteséget (*ikhlász*) és a szemrehányás (*maláma*) tudatos kihívását már a korai szúfizmusban is szoros oksági kapcsolatba állították egymással.

SZÁZNYOLCVANÖTÖDIK LEVÉL*

*Arról, hogy a szúfi legnagyobb ellensége saját lelke,
s azt legyőzve mindent legyőz.*

Véleményünk szerint senki sem talál rá annyira a helyes cselekvésre, senki sincs annyira összhangban a hagyománnyal (*szunna*) és a Könyvvel,¹ mint az, aki nem elkényezteti, hanem eltaszítja magától lelkét. Az ilyen ember megalázza lelkét, nem pedig fölmagasztalja – hiszen a mi legnagyobb ellenségünk a lélek.² A mesterek egyike azt mondta (Istennek teljék benne öröme): »A lélek a legnagyobb ellenséged, ő romlásod kormányzója. A Sátán csak lelked vágyain keresztül tud hozzádférni, és te csupán lelked tudatlansága miatt lázadozol Isten ellen. Sötétség barlangja, vágyak földje, tudatlanság tárháza, lustaság forrása: ez a lélek. Ha őszinteségre tart igényt, akkor tudhatod: hazudik; ha megvizsgálod, csak jó oldalát mutatja; ha kiegyenesíted, meggömbül; ha elnéző vagy vele szemben, akkor biztos menedéket talál; ha kötőféken vezeted, térdén állva könyörög. Egyetlen orvosság van ellene: szembefordulni vele és a tüzetes vizsgálat ostorával hatalmat gyakorolni fölötte.«³ Saikh al-Madzsdhúb mondta ezzel kapcsolatban:

*Lélek, ha tőled biztonságban vagyok,
Ellenség hogyan is árthatna nekem?
Ó Uram, ha lázadnék Ellened,
Hol lelhetnék menedéket?*

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma- | na 185. (257. p.) • Fordította B. F.

- 1) Vagyis a Koránnal.
- 2) Vagyis önmagunk.

3) Sajnos a szövegből nem derül ki az idézet forrása.

SZÁZNYOLCVANKILENCEDIK LEVÉL *

Arról, hogy a vágyak, illetve azoknak tárgyai bálványok.

Aki megengedi, hogy lelke kielégítse vágyait, annak szenvedélyei bálványok.¹

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 189. (262. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F.

1) A szúfi felfogás szerint a muszlim Hitvallásnak («Nincs isten Istenen kívül») több értelmezési lehetősége is van. Külső, vagyis exoterikus (*záhir*) értelemben a Hitvallás egyszerűen a monoteizmus leszögezése: Allahon kívül más isteni rangú lény nem létezik, és akik mégis ilyeneket tételeznek és hozzájuk fohászknak, azok valójában bálványimádók. Belső, vagyis ezoterikus (*bátin*) értelemben azonban a Hitvallás ennél sokkal többet foglal magában: először is azt, hogy ami a hívő szívében és lelkében elfoglalja azt a helyet,

amelyet Istennek kellene elfoglalnia, az valójában egy bálvány, s így aki azt az odaadást, amely egyedül csak Őt illezné meg, más dolgokra fordítja, az tulajdonképpen bálványimádó. Mint ahogy Láhídzsí írja: »Az énségbe avagy az egocentrizmusba (*ķhwudí*) való belemerülés azt jelenti, hogy önmagadnak mint tényleges cselekvőnek tulajdonítod a Létezés egyik tettét vagy sajátosságát. Az ilyen beállítottság valójában szintiszta hitetlenség (*ķufr*), mivel a hitetlenség nem egyéb, mint a Valóság eltakarása (*ķufr*) az ember személyes, rögzült ön-azonosságának és [általában] a más-mint-Istennek az illuzórikus léte által. Másképpen

kifejezve, vagy habituálisan, vagy aktuálisan, de valódi ›létet‹ tulajdonítasz Istenen (*haqq*) kívül valami másnak, s így valami másnak a látszata révén ›eltakarod‹ az Igazságot (Leonard Lewishohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 297. p.).

Ilyen módon a beérkezett szűfikon kívül tulajdonképpen mindenki vétkes a bálványimádásnak ebben a formájában. Másodszer azonban azt jelenti ezoterikus értelemben a Hitvallás, hogy nemcsak az emberi lélekben Isten helyére kerülő dolgok minősülnek bálványnak, hanem az összes Istenen kívül avagy Isten mellett tételezett dolog is: »Nincs isten Istenen kívül« – ez annyit jelent, hogy ›Nincs lét Istenen kívül« – mondja 'Azíz Naszafí (›The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam«, 174. p.). Az ortodox monoteizmusból itt te-

hát ontológiai monizmus lesz, egészen pontosan ontológiai teomonizmus. Lásd ezzel kapcsolatban még a 4. levél 3. jegyzetét.

Ugyanakkor a »bálványimádásnak« létezik egy másfajta megközelítése is. Érdekes ezzel kapcsolatban Wilfred Cantwell Smith szavait idéznünk: »Tulajdonképpen az ember történelme folyamán egyetlen ember sem akadt, aki bálványt imádott volna. Az emberek a bálványok formájában Istent imádták, vagy valami más. Erre szolgálnak ugyanis a bálványok. Márpedig ez egészen különböző dolog! ›Vakságukban a pogányok kövek és fadarabok elött borultak le« – mint ahogy egy XIX. századi vallásos himnusz fogalmaz, ám mégsem a pogányok voltak vakok, hanem a megfigyelők« (idézi Leonard Lewishohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 313. p.).

SZÁZKILENCVENKILENCEDIK LEVÉL*

*A suttozásokról, valamint a végső menedékről,
vagyis az Isten akaratára való ráhagyatkozás csodás hatásáról.*

Ismertem egy asszonyt, aki egyike volt azoknak, akik szerették Istent – bárcsak sokakat tenne hozzá hasonlóvá Isten!

Éveken keresztül mindenféle rosszindulatú sugallatok ostromolták, amelyeknek részben sikerült is erőt venniük rajta. Olyan erővel zúdultak rá, hogy volt idő, amikor az aggodalom és a szomorúság csaknem megbénította a nyelvét. Ez alatt az időszak alatt gyakran figyelmeztettem, óva őt attól, hogy lelke duruzsolására hallgasson.

Akkoriban a fia írt nekem egy levelet vele kapcsolatban. Válaszomban azt írtam neki: »Istenemre mondom, anyádban csak jó van. Semmi rossz nincsen benne – kivéve azt, hogy hallgat a rátámadó képzelődésekre. Világosan elmagyaráztuk neki, hogy az efféle képzelgések alaptalanok, és amennyire csak tudtuk, figyelmeztettük és óva intettük ezekkel kapcsolatban. Többek között elmondtam neki, hogy ilyen suttogások korábban rajtam is erőt vettek, és képtelen dolgok elfogadására bírtak rá. Azt mondták: ›Nézz csak fel: az égből tűzcsóvák zuhannak rád, hogy sarkadtól a fejed búbjáig lángokba borítsanak.‹ Felnéztem az égre, és pontosan azt láttam, amit a hang mondott: zuhanó tűzcsóvákat. Nem is tudom, hány alkalommal történt meg ez, míg aztán keblem szörnyűségesen összeszorult, én meg csak aggódtam és gyötrődtem. Végül fogtam magam, és elmentem egy magányos helyre, azzal, hogy végzek magammal. Isten áll jót azért, amit mondunk. Akkor azt mondtam magamnak: ›Az egyetlen, amit tehetek, ha magammal kapcsolatban alávetem akaratomat Istennek. Tegyen Ő velem azt, ami neki tetszik, legyen az boldogság vagy nyomorúság.‹ Ezt követően feladtam a visszavonultságot, és egészen elfordultam tőle. Beszédbe elegyedtem az emberekkel, és nem különítettem el magamat tőlük; beszélgettem velük, és egy bizonyos ideig megtartóztattam magam a csendtől. Ilyen módon Isten túláradó kegye révén teljesen megfeledkeztem ezekről a suttogásokról. Mindaz, ami ártalmamra volt, elhagyott, vagyis

visszavonultak és teljesen eltűntek azok a képtelen formák, amelyeket a káprázat idézett fel bennem. Még csak nyomuk sem maradt! Pusztán csak azokat a kötelező és elfogadott vallásos cselekményeket végeztem, amelyeket Isten írt elő. Akkor Isten részéről nagy jóindulatot tapasztaltam, és egy magasztos titok lepleződött le előttem. Ennek az volt az oka, hogy magamra irányuló akaratomat alávettem az én Uramnak, hogy tegyen velem azt, amit akar: tegyen engem boldoggá vagy nyomorulttá, mutassa meg kegyelmét vagy büntessen meg, vonjon közel Magához vagy tartson távol Magától, vezessen a Paradicsomba vagy irányítson a Pokolba. Megszabadultam attól, ami addig sújtott, és, Istenemre mondom, örömöm nem ismert határt. Dicsőség és hála érte Istennek!«

Nem kétséges, hogy amikor az ember visszavonultságban vagy csendben van, a suttogások megszaporodnak. Ha Amína úrnőnk¹ is azt tette volna, amit mi, akkor e hangok magára hagyták volna. És nem kétséges az sem, hogy a suttogások csak az emberek legkiválóbbjaira kényszerítik rá magukat. Hallgasd csak meg, mi történt Saikh as-Sádhilével (Istennek teljék benne öröme). Azt mondja: »Egyik este éppen azt recitáltam: ›Menedéket keresek az emberiség Uránál, az emberiség Királyánál, az emberiség Istenénél az alattomos Suttogó gonoszsága elől, aki az ember kebelében suttog, a dzsinnek kebelében és az emberek kebelében.‹ Akkor egyszer csak azt hallottam: ›A Suttogó gonoszsága abban áll, hogy közéd és aközé ékelődik, Akihez szeretetteddel fordulsz. Kiveri fejedből az Ő kedvességét, és gonosz tetteidet idézi szemed elé. Abból, ami a jobb oldalhoz tartozik, csak keveset mutat, míg abból, ami a bal oldalhoz, sokat – hogy elfordítson az Istenbe és az Ő Hírnökébe vetett bizalmadtól. Vigyázz, ne találjon nálad nyitott ajtóra! Sok embert kerített

már hatalmába – legyenek azok hívők, aszkéták vagy olyan emberek, akikben komolyság és törekvés él.«

A tiszteletreméltó mestertől, Ibn ‘Abbádtól² ismerjük Ibn ‘Atá’ Alláh szavait (Istennek teljék bennük öröme): »Aki saját jóságának szőnyegéről beszél, azt a gonosz elhallgattatja; aki Isten jóságának szőnyegéről beszél, azt a gonosz nem képes elhallgattatni.« A tiszteletreméltó mester, Ahmad ibn Abu’l-Hawári³ azt mondta (Istennek teljék benne öröme): »Panaszkodtam Saikh Abú Szulajmán ad-Daránínak a Suttogó miatt. Ő azt mondta: ›Ha azt akarod, hogy békén hagyjon, akkor minden alkalommal, amikor észreveszed mesterkedését, örvendezz. Ha örvendezel, békén fog hagyni, mivel a Sátán semmit sem gyűlöl annyira, mint a hívő örömét. Ha viszont elcsüggedsz miatta, akkor erőre fog kapni.« Megerősíti ezt az is, amit az egyik imám mondott *Al-Dzsawáhir al-Hiszan* (›Gyönyörűséges kincsek‹) című munkájában: »Akinek hite tökéletes, azt a Suttogó zaklatni fogja. Düledező házak nem érdeklik a rablókat.«

JEGYZETEK

* ‘Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 199. (272–274. p.) • www.mu-rabitun.org 199. • Fordította B. F.

1) Nyilvánvalóan a szóban forgó asszony. Éppen ez az utalás mutatja, hogy nem biztos, hogy Saikh ad-Darqáwí eredeti levele – amit e levelében csupán idéz –

az előző bekezdés végén véget ért.

2) Ibn ‘Abbád ar-Rondi (1332–1390) hispániai születésű sádhilí szúfí, aki hosszú időn keresztül tanára volt a híres fezi Qarawijjín-*madraszának*.

3) Meghalt 851-ben.

KETTŐSZÁZKETTEDIK LEVÉL*

*Arról, hogy hiába a sok ima, a sok böjt, a sok dhikr,
aki nem veti ki szívéből a világ szeretetét,
nem nyerheti el tettei gyümölcsét.*

Beszéltem testvéreim egyikének a régi időkről. Akkoriban sokat imádkoztunk, sokat böjtöltünk, sokat recitáltuk a Koránt, sok *dhikret* végeztünk, sok imádságot mondtunk a Prófétáért (áldja meg őt Isten és adjon neki békét), s megtettük mindazt, amit meg tudtunk tenni – mégsem nyertük el tetteink gyümölcsét abban az értelemben, ahogy mások a múltban és a jelenben elnyerték. A helyzet még jó ideig semmit nem változott, míg csak egyszer tudatára nem ébredtünk annak, hogy bensőnket betegség emészti: a világ szeretetének betegsége – vagyis a szív ragaszkodása a világhoz, a világ ügyeire való állandó odafigyelés.¹ Miután ezt felismertük, Istennek köszönhetően elfordultunk a világtól, elhagytuk és elkerültük a világot. Akkor elnyertük mindazt a jót, amit mások is elnyertek – dicsőség és hála érte Istennek!

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 202. (276. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F.

1) Vö. a *Jóga Vászistha* sorai-val: »A nagy lelkek ügyelnek arra, hogy ne törődjenek a külső dolgokkal, s így pillantásukat a magasztos Szellem bennük ragyogó tiszta fényére szögezhetik. Míg meg nem szabadítod magad attól, hogy az egyedi apróságok-

kal törődj, nem lehet részed az egyetemes Szellem látomásában. A transzcendentális Szellem egyetemessége csak az összes világi érdeklődés megszűnése után ismerhető meg. Szabadítsd hát meg magadat az egyediségektől, s tiéd lesz az Egyetemesség tudása: földereng előtted a mindent átölelő *Átman*« (*The World within the Mind*, 56. p.).

KETTŐSZÁZHARMADIK LEVÉL*

*Arról, hogy amilyen nagy jelentősége van jó értelemben
a figyelemnek, éppen olyan nagy jelentősége van
rossz értelemben a figyelmetlenségnek.*

A figyelem jelentősége túlbecsülhetetlen, s ugyanígy, a figyelmetlenség jelentősége is túlbecsülhetetlen. Ó, mekkora boldogságban lesz része annak, milyen jó hírre számíthat az, aki az elsőtől az utolsóig szemügyre veszi, megfigyeli és szüntelenül mérlegre teszi azt, amivel rendelkezik! Az ilyen ember szilárd gyökeret eresztett a helyes tettben, elhagyta a tévedést, és többé már nem is fordul feléje. Senkit nem ismerünk Isten népe, a világi javakat keresők vagy a vallásos gyakorlatokba merülők között, akinek nagyobb szüksége lenne más tanításra, mint erre. Istenemre mondom, Istenemre mondom, Istenemre mondom: nem ismerünk ilyen embert.¹ Azon a helyes viselkedésen (*adab*) túl, amit Isten nekünk adott, senkinek sem adott sem megismerést, sem cselekvést.²

*A szolga adabja önmaga lealacsonyítása,
s ezt soha nem szabad megtagadnia.*

*Ha önlealacsonyítása teljes,
elnyeri a szeretetet, s Isten magához vonja.³*

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 203. (286. p.) • Részlet • For-
dította B. F.

1) A permanens önfigyelem
minden spirituális tradícióban ki-
emelt jelentőséget kapott, és tu-

lajdonképpen ez az egyik olyan
elem, amely az ezoterikus spiri-
tualitást az exoterikus spiritali-
tástól, vagy úgy is fogalmazhat-
nánk, hogy a misztikát a hét-
köznapi vallásosságtól elkülöníti

– mint ahogy az Abú Naszr asz-Szarrádzs (–988) megállapításából is kitűnik: »Míg a hétköznapi hívők bűneiket bánják meg, addig a kiválók [vagy választottak] figyelmetlenségüket« (Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 108. p.).

Az iszlámon kívüli vonatkozásokban elegendő itt utalni csupán a buddhista *szatira* (»éberség«), amelyhez a théraváda buddhizmus egyik legfontosabb gyakorlata kapcsolódik (vö. *szatipatthána*), illetve a keleti kereszténység spiritualitásának egyik hasonló jelentésű központi fogalmára, a *nipsziszre* (ógörög *népszisz*), mely olyan hangsúlyt kapott, hogy az ortodox spiritualitás fő műve, a *Philokália* eredeti címébe is belekerült: »Az éber atyák Philokáliája«. A szúfizmusban az éberség és a permanens önfigyelem különösen a Naqsbandijjában kapott nagy szerepet (lásd a Bevezetés Naqsbandijjával foglalkozó részét). Ha a szúfizmus vonatkozásában nézzük, akkor kétségtelen, hogy a szokások megtörésének egyik leg-

kiválóbb formája az önfigyelem, ugyanis az ember gyakorlatilag mindig az önmaga iránti figyelmetlenség állapotában van. Ugyanakkor az önfigyelem meggátolja az ember elé kerülő dolgokba való folytonos belezuhánást is. Minél inkább centrális – autocentrális – az önfigyelem, annál hatékonyabban, annál gyorsabban röpi az embert végső célja felé. Az önfigyelem eszerint éppúgy irányulhat a külső megnyilvánulásokra és magatartásra, mint az ember aktuális belső – mentális-emocionális – állapotára, énjére vagy éppen legbelső isteni magjára. Az önfigyelemmel avagy az ember önmagára való emlékezésével kapcsolatban lásd P. D. Ouspensky: *Egy ismeretlen tanítás töredékei*, 116kk. és 188. p. Lásd továbbá a Bevezetés 173. jegyzetét.

2) Az *adab* egy olyan belső hozzáállás Istenhez és az isteni dolgokhoz, amely vele teljesen egybehangzó külső tettekben nyilvánul meg.

3) A vers forrása ismeretlen.

KETTŐSZÁZNYOLCADIK LEVÉL*

A szív cselekedeteiről, valamint arról, hogy ha egy tökéletes szent tulajdonképpeni mivolta feltárulna az emberek számára, imádattal fordulnának feléje.

Testvéreim, nekünk semmi dolgunk azzal a tudással és azokkal a cselekedetekkel, amelyek az emberek sajátjai. Amivel mi az isteni kegy folytán rendelkezünk, az nem más, mint a gyümölcsöző szív, az egészséges szándék, a jó vélemény, a szeretet, az igaz őszinteség, a vágyódás [Isten után], az elhatározás, a természetes hajlandóság és a magasra törő becsvágy. Mindezek a szív cselekedetei, s ezeket isteni ajándék gyanánt kaptuk Istentől, mint az isteni kegy és áldás megnyilvánulásait. A szív cselekedeteiből egyetlen atom többet ér, mint a tagok cselekedeteiből egy egész hegy. Isten hírnökének egyik mondásában ez áll (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »A Paradicsomba senki sem léphet be tettei révén.«

Ami a tökéletes szentet illeti, olyan ő, mint egy lámpás; vagy mint a telihold; vagy mint a Nap; vagy mint a Hatalom Éjszakája (*Lajlat al-qadr*)¹ – vagyis túl van mindazon, amit az értelem felfoghat. Egyikük mondta: »Ha a szent tulajdonképpeni mivolta feltárulna, akkor az emberek imádattal fordulhatnának feléje.«

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-na 208. (293–295. p.) ♦ Részlet ♦ Fordította B. F. ♦ A mondatok eredeti sorrendje kissé átszerkesztve.

1) A Hatalom Éjszakája az az éjszaka, amelyen a Koránt – Ramadán utolsó éjjelén – először nyilatkoztatta ki Isten.

KETTŐSZÁZHUSZONHATODIK LEVÉL *

*A dhikrről és feltételeiről, különösen pedig
az isteni Név öt betűjének képzeletbeli felidezéséről.*

A *dhikr* végzésének feltételei közé tartozik annak keresése, ami a léleknek nehezére esik, s annak kerülése, amit könnyen vesz. Az előbbieket közé tartozik a test, az öltözet és az otthon tisztasága. S közéjük tartozik még a *dhikr* öt betűjének képzeletbeli felidézése is, illetve lelki szemeid elé idézett képük szilárd megragadása.¹ Ha a betűk felidézett képe szertefoszlik képzeletedben, gyorsan idézd fel őket ismét. S ha százszor szertefoszlanának, idézd fel őket százszor. Maradj meg e gyakorlat mellett, megnyújtva [az utolsó magánhangzót]. Vagyis ne azt mond, hogy »*Alláh – Alláh*«, hanem azt, hogy »*Alláááh – Alláááh*«. Ami nem tartozik rád, arra ügyet se vess, mert ha figyelmen kívül hagyod azt, ami nem tartozik rád, akkor sokkal kevesebb tett is elegendő lesz számodra.

Aki úgy végzi a *dhikret*, mint ahogy mi leírtuk, és lelkiismeretesen eleget tesz azoknak a feltételeknek, amelyeket megfogalmaztunk, annak Istentől elválasztó fátylait Isten három hét alatt, vagy talán még rövidebb idő alatt fel fogja emelni. Aki pedig az általunk előírt módon hét héten keresztül végzi a *dhikret*, és Isten még mindig nem emelte fel a kettejüket elválasztó fátylakat, az híjával van a szándéknak, híjával az igaz őszinteségnek, a szeretetnek, az elhatározásnak és a bizonyosságnak. Isten áll jót azért, amit mondunk.² Ha jó véleménnyel (*fatwá*),³ ép szándékkal és a szív más cselekedeteivel rendelkezne (és a szív cselekedeteiből egyetlen atom többet ér, mint a tagok cselekedeteiből egy egész hegy), a fátyol széthasadna, a zárok pedig felpattannának, s ő a

Nagylelkű, az Adományozó túláradó kegye révén belemerülhetne a helyes viselkedésbe (*adab*). Nincs isten Őrajta kívül.

A Hatalmas Név betűinek felidézése és a hozzá kapcsolódó *dhiķr*-módszer célja a lélek elszigetelése környezetétől, hogy ne merülhessen bele minduntalan az érzékek dolgaiba, s ne adhassa át magát a helytelen viselkedésnek. Azért lehet ezt a *dhiķr* által véghezvinni, mert az érzéki ellentéte a szelleminek, márpedig az ellentétek sosem kapcsolhatók össze; mihielyt a *dhiķr* révén sikerül elérnie az embernek, hogy ne merüljön bele az érzéki világba, olyan szellemi megnyilvánulásokat kap a láthatatlan világból, amelyekről addig fogalma sem volt. A szellemi világ megnyilvánulásai aztán éppúgy megpróbálják eltéríteni őt a betűk képzeletbeli felidőzésétől, mint ahogy az érzéki tapasztalatokba való belemerülés is távol tartotta ettől. Ha azonban elfordul e megnyilvánulásoktól és gyorsan visszatér a betűk felidézett képéhez, akkor egyre erősebb és erősebb szellemi befolyások fogják elárasztani. Ezek azután Urának jelenlétébe fogják vinni (dicsőség Néki!), méghozzá a lehető leggyorsabban, s ott olyan titkokra és áldásokra fog bukkanni, amilyeneket szem még nem látott, fül még nem hallott, emberi szív még fel nem fogott. Isten áll jót azért, amit mondunk. Csak a testvériség (*taríqa*) legkiválóbbjai képesek bejárni ezt az utat, s nem a *faqírok* mindegyike. Isten áll jót azért, amit mondunk.

JEGYZETEK

* 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma-
na 226. (315–317. p.) ♦ Részlet ♦
Fordította B. F.

1) »Az öt betű az *alif*, a két
lám, a kihagyott *alif* és a *ha*« –
mondja Saikh ad-Darqáwí má-

sutt ('Abd ar-Rahman at-Tarjuma 227. [316. p.]). Eszerint nem a szokásos írott alakot kellett vizualizálni, hanem az öt betűt önállóan.

2) Természetesen e kvalitások hiányában gyakorlatilag képtelenség kitartani ennyi ideig a

*dhikr*ben, különösen a *dhikr* itt előadott formájában.

3) A »jó vélemény« az Istenről kialakított »jó véleményt«, a róla való helyes vélekedést jelenti a *hadisz qudszí* értelmében: »Én szolgám [Rólam kialakított] véleményében vagyok.«

NEGYVENEGYEDIK LEVÉL *

(*Burckhardt*)

Arról, hogy az embernek csupán egyvalamire van szüksége: az Istenre való emlékezésre; és ha ennek az egyetlennek a birtokába került, akkor semminek nincsen híjával.

Végül, testvérem, fogadd meg a tanácsomat («a vallás őszinte tanács»),¹ és miközben »ülsz, állsz vagy fekszel« (Korán 4:104) – mint ahogy Ő Maga mondja neked –, ne hagyj fel az Uradra való emlékezéssel (*dhikr*),² és egyáltalán semmiféle körülmények között se feledkezzél meg Róla, mert minékünk ezen túl semmi másra nincsen szükségünk – nekünk és neked, és minden embernek, bárki is legyen az –, csupán erre.

Jól figyelj arra, amit most mondani akarok neked, ne feledkezz meg róla, ne vedd könnyen, és ne hagyj észrevétlenül tovaröppenni. Az elmúlt mintegy ötvenöt év folyamán számos testvéremnek mondtam már: »Az emberek hol ezzel foglalják el magukat, hol azzal – noha valójában minden embernek csupán egyetlen dologra van szüksége: az Istenre

való emlékezés gyakorlására. Aki ebben gyakorolja magát, az semminek sem marad híjával, akár birtokában van valami más egyébnek, akár nincs a birtokában.«

Jóval azt követően, hogy ezt először kimondtam, Abu'l-Qászim al-Qusajrí imámnak Isten szépséges neveiről szóló értekezésében olvastam,³ hogy a tanítvány azt mondta mesterének: »Mester, mi lesz az étellel?« A mester erre azt válaszolta: »Isten.« A tanítvány azonban nem hagyta annyiban: »De mi tényleg éhesek vagyunk!« Mire a mester: »De mi tényleg éhesek vagyunk Istenre!« Még később pedig e szavakat találtam Ibn 'Atá' Alláh *Hikam*jában: »Mit találhat az, aki nem talált meg Téged?! És minek lehet még híjával az, aki megtalált Téged?! Aki bármivel is megelégszik Rajtad kívül, arra pusztulás vár, s aki valami másra vágyik Helyetted, elveszett.«

Haladéktalanul, haladéktalanul érd el az állandóságot Uradra való emlékezésedben, ahogy Ő előírta neked, és minden erőddel ragaszkodj vallásodhoz; Isten fel fogja nyitni értelmed szemét, tudatod legbelső rejtekébe pedig világságot fog bocsátani. És vigyázz, nehogy azt gondold, hogy aki valóban emlékezik Istenre, arról elképzelhető, hogy ne érje be ezzel; nehogy ezt hidd – ez ugyanis lehetetlenség.

Tudd meg (legyen hozzád Isten kegyes), hogy egyszer nagyon vártam, hogy a *faqírok* egyike megkérdezze tőlem: »Hol találtad ezt a mondást: »Minden egyes embernek bizonyos számú tette van – valójában viszont minden embernek csupán egyetlen dologra van szüksége: őszintén emlékezni Istenre; aki erre szert tesz, az semminek sem marad híjával, akár birtokában van az adott dolognak, akár nincs a birtokában.« Mármost ha ezt megkérdezték volna tőlem, azt válaszoltam volna: ifjú éveimben, körülbelül tíz hónappal azt követően, hogy elértem az érettséget,⁴ egyetlen pillanat alatt

áttörtem Urunk jelenlétébe – s íme, többé nem az voltam, ami egészen addig, mert Isten tehetetlenségemet hatalmával, gyengeségemet erejével, szegénységemet gazdagságával, tudatlanságomat tudásával, jelentéktelenségemet dicsőséggel borította be. Más szavakkal az én sajátosságaimat az Ő sajátosságaival, az én tulajdonságaimat az Ő tulajdonságaival árnyékolta be, oly módon, hogy én Ő lettem, és többé már nem magam voltam. Istennek a Próféta által közvetített szavai szerint (áldja meg őt Isten és adjon neki békét): »Az én szolgám sose szűnik közeledni Hozzám önkéntes vallási gyakorlatai által, amíg szeretem őt; és mihelyt szeretem őt, ő vagyok.«⁵

A számtalan dolog között, amit Istentől elnyertem, olyan mélysége nyílt fel bennem a tudásnak, hogy ha ezerszer ezer kérdést tennének fel nekem, akkor is mindegyikre meg tudnám adni a helyes választ,⁶ mert olyan lettem, mint egy gyertya, amely fényt áraszt magából, s fénye akkor sem fogyatkozna, ha a világ összes gyertyáját arról gyűjtanák meg.⁷ Isten áll jót azért, amit mondunk. Isten áll jót azért, amit mondunk. Isten áll jót azért, amit mondunk.

JEGYZETEK

* Titus Burckhardt 41. (37–38. p.) • Fordította B. F. • A levél hiányzik 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma fordításából.

1) A Próféta mondása. (Titus Burckhardt megjegyzése)

2) Ne feledkezzünk meg arról, hogy a *dhiķr*, melyet a jelen esetben »emlékezéssel« fordítottunk,

magában foglalja az »emlékezés«, »invokáció«, valamint a platóni értelemben vett »anamnészis« jelentését is. (Titus Burckhardt megjegyzése)

3) Másutt ezt a művet Szahl at-Tusztarínak (–896) tulajdonítja.

4) A muszlim felfogás szerint

az érettség a serdülőkorról kezdődött, és a minden egyes muszlim számára előírt rítusok teljesítésének erkölcsi felelősségét és kötelességét vonta magával. (Titus Burckhardt megjegyzése) Saikh ad-Darqáwí feltehetőleg itt nem a serdülőkör kezdetéhez kapcsolódó érettségre gondol, ugyanis saját leírásából nem egy gyerek, hanem egy ifjú képe bontakozik ki.

5) E *hadisz qudsínak* általánosabban ismert változata: »Szolgám sosem szűnik meg közeledni Hozzám a kötelességén túli vallásos cselekedetei által, amíg szeretem őt; és amikor szeretem őt, akkor én vagyok a füle, amellyel hall, a szemé, amellyel

lát, a keze, amellyel fog; és ha kér valamit tőlem, azt bizonyosan meg fogom neki adni.« (Titus Burckhardt megjegyzése)

6) Ez természetesen a spirituális valóságokkal kapcsolatos kérdésekre vonatkozik. (Titus Burckhardt megjegyzése)

7) Vö. Johannes Tauler kijelentésével: »S miután Magához szólított, olyan gazdagon megjutalmaz titeket, hogy – ha szükségetek lenne rá – a papság egészének összes kérdésére is válaszolni tudnátok; ilyen megvilágosító ereje és ragyogása van Isten ajándékainak, amelyeket Ő szeretőinek adományoz« (*A hazatérés útjelzői*, 230–231. p. [Ferdinand Vetter 60d]).

BIBLIOGRÁFIA

Letters of a Sufi Master. The Shaikh al-'Arabi ad-Darqawi

Bedfont: Perennial Books Ltd., 1987. Ford. Titus Burckhardt

www.digiserve.com/mystic-/Muslim/al-Kader

Letters of al-Arabi ad-Darqawi

www.murabitun.org/tariqat/darqawi.html. A fordító megjelölése nélkül

Adorján Imre: *Boldog Istenként élni. Az iszlám misztika, a szúfizmus az anatóliai török vallásban*

[Budapest:] Barnaföldi Gábor Archívum, 2000.

Mawlay al-Arabi ad-Darqawi:

The Darqawi Way. Letters from the Shaykh to the Fuqara.

Norwich: Diwan Press, 1981. Ford. 'Aisha 'Abd ar-Rahman at-Tarjuma

'Alawí, Shaikh Ahmad al-: »Díván. Nyolc költemény«

Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve MMI. Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2001. 189–204. p. Ford. Buji Ferenc



'Abd al-Qadir as-Sufi: *The Century Steps*

Norwich: Diwan Press, 1980.

'Alawi, Shaykh al-: *Knowledge of God. A Sufi Commentary on al Murshid al-Mu'in of Ibn al-'Ashir*

Norwich: Diwan Press, 1981.

Abdel-Kader, Ali Hassan: *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*

London: Luzac and Co., 1962.

'Ali al-Jamal of Fez: *The Meaning of Man. The Foundations of the Science of Knowledge*

Norwich: Diwan Press, 1977.

»Quotations from 'Abd al-Kader«

A Megnemismert felhője

Budapest: Vigilia, 1987. Ford. Lukács László

- Anthologia humana. Ötezer év bölcsessége*
Szombathely: Életünk Szerkesztősége, 1990. Szerk. Hamvas Béla
- A nyílegyenes ösvény. Ramana Maharsi tanításai*
Budapest: Stella Maris Kiadó, 1998. Ford. Buji Ferenc és Németh László Levente
- Attar, Ferid ed din: *A madarak tanácskozása*
Miskolc: Hermit Könyvkiadó, 2001. Ford. Nádassy László
- A zarándok elbeszélései*
Tihany: Bencés Apátság, 2003. Ford. Korzenszky Richárd
- Az aranyvirág titka. Egy ősi kínai yoga-könyv*
Budapest: Buddhista Miszsió, 1987. Ford. Hetényi Ernő és Pressing Lajos
- Bamberg, Corona: *Az emberség ára. A kora keresztény remeték és szerzetesek tapasztalatai alapján*
Eisenstadt: Prugg Verlag, 1974. Ford. Sántha Máté
- Baranyi Tibor Imre: *»Vox clamantis in deserto – René Guénon és a tradicionalitás«*
René Guénon: *Megjegyzések a beavatásról*. Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2002. 312–331. p.
- Bhagavad Gítá. Az Isteni Ének*
Budapest: Magyar Teozófiai Társulat, 1944. Ford. Gömöryné Maróthy Margit
- Bistami, Abu Yazid al-: *»Mi'raj« Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve MMIV*. Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2004. 115–132. p. Ford. Buji Ferenc
- Brunton, Paul: *India titkai*
Budapest: Rózsavölgyi és Társa, é.n. Ford. Baktay Ervin
- Buddha beszédei*
Budapest: Helikon Kiadó, 1989. Ford. Vekkerdi József
- Buji Ferenc: *»A hívő és a gnosztikus. Hozzászólás Martin Buber és Carl Gustav Jung vitájához«*
Műhely (Győr), 1999/2 (XXII. évf.), 47–58. p.
- Buji Ferenc: *Az emberré vált ember. Tanulmányok*
Budapest: »IGEN« Katolikus Kulturális Egyesület, 1999.
- Buji Ferenc: *»László András és a Metafizikai Tradicionalitás«*
László András: *Solum Ip-*

| *sum. Metafizikai aforizmak.*
Nyíregyháza: Kötet Kiadó,
2000. 158–190. p.

Buji Ferenc: *Magasles. Esszék és reflexiók a tradíció távlatából*
| Budapest: Kairosz Kiadó,
2003.

Burckhardt, Titus: *An Introduction to Sufism*
| London: Thorsons, 1995.

Burckhardt, Titus: »Az út három aspektusa: A doktrína, az erény és a spirituális alkímia«
| *Tradíció: A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve MM.*
Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2000. 105–112. p.
| Ford. Németh Norbert

Burckhardt, Titus: *Kristályparadicsom. Iszlám tradíció a mór kultúrában*
| Budapest: Stella Maris Kiadó, 1994. Ford. Bódvai András

Burckhardt, Titus: *Szakrális szimbólumok. A szellemi világ kertjei. Szimbólumok a tradicionális bölcsesség tükrében*
| Budapest: Édesvíz Kiadó, 1995. Ford. Dráviczky Teodóra

Chittick, William: »Az isteni megnyilvánulás színhelyei. Isten és a világ viszonya Ibn

al-'Arabínál«

| *Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve MMIV.* Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2004. 111–114. p. Ford. Buji Ferenc

Chittick, William: *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*
| Albany: State University of New York Press, 1989.

Chittick, William: *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*
| Albany: State University of New York Press, 1983.

Comenius, Johannes Amos: *A világ útvesztője és a szív paradicsoma*
| Budapest: Európa Könyvkiadó, 1982. Ford. Dobossy László és Mayer Judit

Coomaraswamy, Ananda K.: *Āḥimcañña: Önmegsemmisítés*
| Budapest: Camelot Kiadó, 2000. Ford. Buji Ferenc

Coomaraswamy, Ananda K.: *Selected Papers II. Metaphysics*
| Princeton: Princeton University Press, 1987. Szerk. Roger Lipsey

Coomaraswamy, Ananda K.: *Time and Eternity*
| New Delhi: Indira Gandhi

- National Centre for the Arts, 1990.
- Coomaraswamy, Ananda K.: »Utak egyazon csúcsra«
Tradicció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve MMII.
 Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2002. 17–28. p. Ford. Virág László
- Corbin, Henry: *The Man of Light in Iranian Sufism*
 New Lebanon: Omega Publications, 1994.
- David-Neel, Alexandra: *With Mystics and Magicians in Tibet*
 London: Penguin Books, 1937.
- Day by Day with Bhagavan*
 Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1995. Szerk. Devaraja Mudaliar
- Discourses of Rumi*
 London: John Murray, 1961.
- Eckhart, Meister: *Werke I–II.*
 Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. Szerk. Niklaus Largier
- Eckhart mester: *Beszédek*
 Budapest: Helikon Kiadó, 1986. Ford. Adamik Lajos
- Eckhart mester: *Útmutató beszédek*
 Budapest: T-Twins Kiadó, 1993. Ford. Bányai Ferenc
- Eliade, Mircea: »Muszlim teológiák és misztikák«
 Mircea Eliade: *Vallási eszmék és hiedelmek története III.* Budapest: Osiris Kiadó, 1996. 99–130. p. Ford. Saly Noémi
- Eliade, Mircea: *Jóga. Halhatatlanság és szabadság*
 Budapest: Európa Könyvkiadó, 1996. Ford. Horváth Z. Zoltán
- Epiktétosz: *Kézikönyvecské*
 Budapest: Európa Könyvkiadó, 1978. Ford. Sárosi Gyula
- Fohászok és vallomások. A világ legszebb imái.*
 Budapest: Vigilia Kiadó, 1988. Ford. Schneller István et al.
- Fügedi Erik: *Kimondhatatlan nyomorúság. Két emlékirat a 15–16. századi oszmán fogságról*
 Budapest: Európa Könyvkiadó, 1976.
- Ghazálíj, Abú-Hámíid Mohammed al-: *A tévelygésből kivetető út*

- H.n.: Új Palatinus Könyvesház, 2003. Ford. Németh Pál
- Goldziher Ignác: *A buddhizmus hatása az iszlámra*
Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1903. Előadás
- Goldziher Ignác: *Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok I–II.*
Budapest: Gondolat Kiadó, 1981. Szerk. Simon Róbert. Ford. Iványi Tamás *et al.*
- Goldziher Ignác: *Előadások az iszlámról*
Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1903. Ford. Heller Bernát
- Gombos Károly: *Aszkéták, dervisek, imaszönyegek*
Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó [1984]
- Guénon, René: *A modern világ válsága • A kereszt szimbolikája*
[Budapest:] A Hagyomány és a Transzcendencia Iskola, [1995]. Ford. Baranyi Tibor Imre
- Guénon, René: *Megjegyzések a beavatásról*
Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2002. Ford. Baranyi
- Tibor Imre és Virág László
- Hamvas Béla: »Misztikus irodalom«
Világirodalmi Lexikon VIII. Szerk. Király István. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992. 452. és 454. p.
- Hamvas Béla: *Szufi* [tanulmány és antológia]
Kézirat
- Határ Győző: *A fény Megistenülése*
Budapest: Terebess Kiadó, 1998.
- Hujwiri, 'Alí ibn 'Uthman al-: *The »Kashf al-Mahjub«, the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*
London: Luzac and Co., 1976.
- Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al Falah wa Misbah al-Arwah. The Key to Salvation and the Lamp of Souls*
Cambridge: Islamic Text Society, 1996. Ford. Mary Ann Koury Danner
- Ibn 'Ata'illah's Sufi Aphorisms*
Leiden: E. J. Brill, 1973.
- Islamic Spirituality I. Foundations. II. Manifestations*
London: SCM Press, 1991. Szerk. Seyyed Hossein Nasr

Iványi Tamás: »A megismerés a szúfizmusban«
| *Théleme* (Budapest),
| 1998/tél (2. szám), 46–57. p.

Iványi Tamás: »Szúfizmus«
| *Világirodalmi Lexikon XIV.*
| Szerk. Király István. Buda-
| pest: Akadémiai Kiadó,
| 1992. 813–817. p.

Izutsu, Toshihiko: *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism I–II.*
| Tokyo: Keio University,
| 1966–1967.

János, Keresztes Szent: *Lobogó Istenszeretet. Keresztes Szent János kisebb művei*
| Budapest: Kármelita Rend,
| 1991. Ford. Szeghy Ernő

Jézusról Nevezett Szent Terézia
| *Összes Művei I–III.*
| Budapest: Stephaneum
| Nyomda és Könyvkiadó –
| Pesti Könyvnyomda, 1923–
| 1928. Ford. Szent Teréziá-
| ról nevezett Ernő atya

Kajguszuz Abdál: *Bolondok könyve*
| Budapest: Terebess Kiadó,
| 2003. Ford. Sudár Balázs

Kalabadhi, Abu Bakr al-: *The Doctrine of the Sufis. (Kitab*

al-Ta'arruf li-madhhab ahl al tasawwuf)
| Cambridge: Cambridge
| University Press, 1991.

Kalabadi, Abu Bakr Muhammad al-: »Megismerkedés a szúfizmus követőinek irányzatával (*Kitab at-ta'arruf li madhhab ahl at-tasawwuf*). Részletek

| *Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve MMIV.* Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2004. 133–154. p. Ford. Iványi Tamás

Keresztes Szent János Művei I–II.
| Budapest: Stephaneum
| Nyomda és Könyvkiadó,
| 1926. Ford. Szent Teréziá-
| ról nevezett P. Ernő

Kínai filozófia I–III. Szöveggyűjtemény
| Budapest: Akadémiai Kiadó,
| 1986. Szerk. és ford. Tőkei Ferenc

Korán
| Budapest: Helikon Kiadó,
| 1987. Ford. Simon Róbert

László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák*
| Nyíregyháza: Kötet Kiadó,
| 2000. Szerk. Buji Ferenc

Lawrence, Brother [Nicholas Herman]: *The Practice of the*

- Presence of God, with Spiritual Maxims*
Grand Rapids: Spire Books, 1996.
- Lewisohn, Leonard: *Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari*
Richmond: Curson Press, 1995.
- Lie Ce: *Az elomló üresség igaz könyve*
Budapest: Ferenczy Könyvkiadó, 1994. Ford. Dobos László
- Lings, Martin: *A Sufi Saint of the Twentieth Century. Shaikh Ahmad al-'Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy*
Berkely: University of California Press, 1973.
- Lőrinc testvér üzen... A feltámadásról nevezett Lőrinc testvér maximái*
Budapest: Magyar Sarutlan Karmelita Rendtartomány, 1994.
- Meier, Fritz: »The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam«
Spirit and Nature. Papers from the Eranos Yearbooks I. Princeton: Princeton University Press, 1982. 149–203. p.
- Meier, Fritz: »The Spiritual Man in the Persian Poet 'Attar«
Spiritual Disciplines. Papers from the Eranos Yearbooks IV. Princeton: Princeton University Press, 1985. 267–304. p.
- Meier, Fritz: »Transformation of Man in Mystical Islam«
Man and Transformation. Papers from the Eranos Yearbooks V. Princeton: Princeton University Press, 1964. 37–68. p.
- Nasr, Seyyed Hossein: »A szent újrafelfedezése: A tradíció újraélesztése«
Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve 2000. Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2000. 23–54. p. Ford. Baranyi Tibor Imre
- Nasr, Seyyed Hossein: »A szúfizmus és az ember integrációja«
Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve 1998. Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 1998. 47–51. p. Ford. Dráviczky Teodóra
- Nasr, Seyyed Hossein: A szúfizmus hatása a tradicionális perzsa zenére
Axis Polaris. Tradicionális tanulmányok IV. Budapest:

- Stella Maris Kiadó, 2003.
65–72. p. Ford. Nagy Csaba
- Nasr, Seyyed Hossein: »The School of Isfahan«
A History of Muslim Philosophy I–II. Wiesbaden: O. Harrasowitz, 1963–1966.
Szerk. M. M. Sharif. II. k. 904–932. p.
- Nicholson, Reynold A.: *Az iszlám misztikája*
Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1997.
Ford. Csordás Gábor
- Nicholson, Reynold A.: *The Mystics of Islam*
London: Arkana, 1989.
- Oltalmazó útmutatás. Ramana Maharsi tanításai*
Nyíregyháza: Kötet Kiadó, 2001. Szerk. David Godman. Ford. Buji Ferenc
- Osborne, Arthur: *A szent hegy bölcse*
Budapest: Arunachala Könyvek, 1999. Ford. (Malik) Tóth István
- Otto, Rudolf: *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*
München: Verlag C. H. Beck, 1971.
- Ouspensky, P. D.: *Egy ismeretlen tanítás töredékei*
Budapest: Püske Kiadó, 1995. Ford. Hollán László et al.
- Palacios, Asín: *Saint John of the Cross and Islam*
New York: Vantage Press, 1981.
- Pallis, Marco: *The Way and The Mountain*
London: Peter Owen Limited, 1991.
- Persian Metaphysics and Mysticism. Selected Treatises of 'Aziz Nasafi*
Richmond: Curzon Press, 2002.
- Platón Összes Művei I–III.*
Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984. Ford. Szabó Miklós et al.
- Plotinos: *A szépről és a Jóról • Istenről és a hozzá vezető utakról*
Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1998.
Ford. Techert Margit
- Plotinos: *Istenről és a hozzá vezető utakról*
Budapest: Officina Nyomda és Kiadóvállalat, 1944. Ford. Techert Margit

- Puskely Mária: *Akik hittek a szeretetben*
 Budapest: Szent István Társulat, 1979.
- Razi, Najm al-Din: *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*
 Delmar: Caravan Books, 1982.
- Ridgeon, V. J. Lloyd: 'Aziz Nasafi'
 Richmond: Curzon Press, 1988.
- Ruusbroec, Jan van: *A lelki menyegző. Misztikus írások*
 Budapest: Szent István Társulat, 1999. Ford. Balogh Tamás
- Ruusbroec, John: *The Spiritual Espousals and Other Works*
 Mahwah: Paulist Press, 1985.
- Samkara Bhagavatapada: *Vivekačūdāmani*
 Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1988.
- Schaya, Leo: *Az egység szűfi tanítása*
 Budapest: Arcticus Kiadó, 2001. Ford. Isztrayné Bíró Anna
- Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam*
 Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Schuon, Frithjof: *Az emberi állapot gyökerei*
 Budapest: Arcticus Kiadó, 2001. Ford. Nagy Csaba
- Schuon, Frithjof: *De l'unité transcendante des religions*
 Paris: Gallimard, 1948.
- Schuon, Frithjof: *Understanding Islam*
 London: George Allen & Unwin, 1976.
- Shabistari, Mahmud: *The Secret Garden*
 London: Zahra Publications, 1986.
- Simeon, Új Teológus Szent: *Huszonöt fejezet az istenismetetről és a teológiáról*
 Budapest: Kairosz Kiadó – Paulus Hungarus, 2000. Szerk. és ford. Perczel István
- Simon Róbert: *A Korán világa*
 Budapest: Helikon Kiadó, 1987.
- Suso (Heinrich Seuse) misztikus írásai
 Budapest: Kairosz Kiadó – Paulus Hungarus, 2001. Ford. Kulcsár F. Imre

- Suzuki, Daisetsu Teitaro: *Mysticism Christian and Buddhist*
 London: Mandala Books, 1979.
- Sztoikus etikai antológia*
 Budapest: Gondolat Kiadó, 1983. Szerk. Steiger Kornél.
 Ford. Joó Mária et al.
- Talks with Ramana Maharshi*
 Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1966. Szerk. Munagala S. Venkataramiah
- Tauler, Johannes: *A hazatérés útjelzői. Beszédék a misztikus útról*
 Budapest: Kairosz Kiadó – Paulus Hungarus, 2002. Szerk. Buji Ferenc. Ford. Révész Mária Magdolna és Buji Ferenc
- Tauler, Johannes: *Predigten I–II.*
 Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987. Szerk. Georg Hofmann
- Theologia Germanica*
 Montana: Kessinger Publishing Company, é.n.
- The World within the Mind*
 London: Shanti Sadan, 1997. Szerk. Hari Prasad Shastri
- Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból*
 Budapest: Helikon Kiadó, 1987. Ford. Vekerdi József
- Tóth Balázs Damján: »Egy misztikus irányzat törekvései: a messzaliánusok«
Teológia, 1997/4–5 (XXVI. évf.), 50–59. p.
- Underhill, Evelyn: *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*
 New York: E. P. Dutton & Co., 1961.
- Válsán, Michel: »Feljegyzések al-'Alawi sejkéről«
Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve MMIV. Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2004. 155–160. p. Ford. Gál Andrea
- Vámbéry Ármin: *Dervisruhában Közép-Ázsián át*
 Budapest: Gondolat Kiadó, 1966.
- Wilson, Peter Lamborn: »Iblis, The Black Light. Satanism in Islam«
Gnosis. A Journal of the Western Inner Traditions, 14. (Winter, 1989–1990), 42–47. p.

Zachner, Robert C.: *Hindu and
Muslim Mysticism*
| Oxford: Oneworld Publica-
| tions, 1994.

- A** *Abegescheidenheit* [középfel-német] ♦ »elkülönülés«, a lélek elidegenedése mindattól, ami teremtett; az eckhartiánus misztika egyik alapfogalma
- ‘ábid ♦ imádó
- advaita [szanszkrit] ♦ »nem-kettős«, »nem-kettősség«; az egyik hindu bölcséleti iskola neve (advaita védánta) és felfogása
- ahamkára [szanszkrit] ♦ az »én vagyok a cselekvő« tudata; rendszerint az ego (aham) megnevezésére használatos
- ‘ajn ♦ forrás
- ‘álam al-dzsabarút ♦ az ellenállhatatlanság világa, a főhatalom világa; Maga az Isteni Lét
- ‘álam al-malakút ♦ az uralom világa; a spirituális, érzékfeletti világ
- ‘álam al-mulk ♦ a királyság világa; a materiális, érzéki világ
- alif ♦ az arab ábécé első betűje
- al-maqtúl ♦ »a megölt«; Siháb al-Dín Jahjá Szuhrawardí *epitheton ornansa*
- amír ♦ emír, fejedelem
- amor fati ♦ »a sors szeretete«: sztoikus erény
- Aná’-l Haqq ♦ »Én vagyok az Igazság [Isten]«; Halládsz kijelentése, mely kivégzésének egyik oka volt
- anamnészisz [görög] ♦ »visszaemlékezés«
- anattá [páli] ♦ »nem-én«; a buddhizmus egyik alaptétele, miszerint semminek és senkinek nincs maradandó avagy örökkévaló individuális énje
- aniccsá [páli] ♦ állandótlanság, mulandóság
- ‘árif ♦ »megismerő«, »gnosztikus«
- ásram [szanszkrit] ♦ remetelak, remetetelep
- asvattha [szanszkrit] ♦ »szent fügefafa« (*ficus religiosa*); világfa, melynek gyökerei az égben vannak, ágai a földre érnek
- avatára [szanszkrit] ♦ alászállás; egy isteni lény földi megtestesülése
- ‘azizán (sing. ‘azíz) ♦ választottak, megközelíthetetlenek

* Az arab és perzsa szavak nincsenek külön jelölve.

Bábá [török] ♦ atya; a mesterek megnevezése a török szúfizmusban

baqá ♦ megmaradás; a Istentől elkülönült és elkülönítő én kialakása utáni állapot, melynek lényege a folytonos Isten-énűség

baraka ♦ áldás; a mester által tanítványának átadott spirituális áldás

barzakh ♦ »földszoros«; általában véve és átvitt értelemben olyan szoros, amely két nagyobb »valóság« között biztosít átjárhatóságot

bassaq 'ajn ♦ hagyományos marokkói étel

baszt ♦ »kitágulás«; a spirituális öröm állapota

bátin ♦ »belső«; ezoterikus

Contemplatio infusa [latin] ♦ »beöntött szemlélődés«; különleges isteni kegyelem eredményeképpen megvalósuló misztikus állapot

creatio ex nihilo [latin] ♦ »teremtés a semmiből«

csilla ♦ negyven napos elzárkózás, melynek célja a *dhikr* koncentrált végzése

csilla ma'kúsza ♦ »fordított csilla«; fejjel lefelé lógatva végzett *dhikr*

Daddzsál ♦ szélhámos; az antikrisztus muszlim megfelelője

daimoniódész [görög] ♦ »démoni«

dá'ira ♦ »kör«; egyfajta mandala, amelyet különösen a sádhilí mesterek készítettek, esetenként talizmán gyanánt

dár-i Manszúr ♦ »Manszúr (al-Halládzs) bitója«; az önfeladás bektási rítusa

darsana [szanszkrit] ♦ »nézet«; hindu vallásbölcseleti iskola

dervis ♦ »koldus«; a szúfi perzsa megnevezése

dhákir ♦ »emlékező«, a *dhikr* végzője

dhát ♦ »lényeg«; az Isteni Lényeg

dhátijjun ♦ »esszenciális«, »lényegi«; azok megnevezése, akik mindenben az Isteni Lényegét szemlélik

dhikr ♦ emlékezés, invokáció; rövid, gyakran ismételt imádság, illetve ilyen módon való imádkozás

dhikrá ♦ »említés«, »emlékeztetés«, »invokáció«, »intés«

dhikru'lláh ♦ »emlékezés Allah-ra«

dín ♦ »vallás«

dunjá ♦ »világ«; a földi világ

dzsabarút ♦ ellenállhatatlanság, főhatalom; az Isteni Lét

dzsadhb ♦ elragadtatás, benső

vonzalom, isteni vonzerő
dzsalál ♦ fenség, szigor
dzsam' ♦ egység, egyesítettség,
egyesítő tudatosság
dzsamál ♦ szépség, szerető ked-
vesség, irgalom
dzsapa [szanszkrit] ♦ rövid,
gyakran ismételt imádság, il-
letve ilyen módon való imád-
kozás
dzselaba ♦ bokáig érő, hosszú uj-
jú, bő szabású köpönyeg
dzsiva [szanszkrit] ♦ individuális
lélek
dzsnyáni [szanszkrit] ♦ gnoszti-
kus, megismerő
dzsübbe ♦ felső posztóruha

Emoveo [latin] ♦ »kimozdít«

Faná ♦ kialvás, megsemmisülés;
a különállóság-tudat kialvása
faná al-faná ♦ a kialvás kialvása;
általában egyenértékű a *ba-
qával*
fáqah ♦ szorongattatás
faqír ♦ »szegény«; a szúfi arab
megnevezése
faqr ♦ szegénység, rendszerint
nem a javak hiányára, ha-
nem a javak tulajdonosának,
az individuális énnel a hiá-
nyára utal
farq ♦ megkülönböztető megis-
merés, megkülönböztető tu-

datosság, tagoltság
faszl ♦ elkülönülés
fatwá ♦ ítélet, vélemény
fikr ♦ elmélkedés, (isteni) szem-
lélődés; *contemplatio infusa*
fukahá' ♦ jogtudós, az iszlám jog
ismerője
fuqará' (sing. *faqír*) ♦ a *faqírok*
köre

Ghaffat ♦ feledékenység, nem-
törődömség; a *dhikr* ellentéte
ghajru'lláh ♦ más-mint-Isten,
nem-Isten
ghawth ♦ a legmagasabb spiritu-
ális rang
gnószisz [görög] ♦ metafizikai
tudás

Ha ♦ az arab ábécé egyik betűje
hadarát (sing. *hadra*) ♦ Isteni Je-
lenlétek
hadísz ♦ hagyomány; a Próféta
Koránon kívül megőrzött
mondásai
hadísz qudszí ♦ szent hagyó-
mány; a Próféta Koránon kí-
vül megőrzött ama monda-
sai, amelyeket Isten nevében
fogalmazott meg
háhút ♦ az Isteni Lét Szimnáni
felfogásában
ha'ik ♦ négyszögletes, bonyolul-
tan redőzött felsőruha
hajba ♦ tisztelet, amit az ember

az isteni fenség megnyilatkozásának hatására él át
hajra ♦ zavarodottság, félelem
hál (plur. *ahwál*) ♦ spirituális állapot

Hama úszt ♦ »minden Ő«
haqíqa ♦ valóság, spirituális igazság

haqíqat al-kufr ♦ az igazi hitetlenség

Haqq ♦ Valóság, Igazság; Isten egyik neve (*al-Haqq*)

Haqq-parasztí ♦ Valóság-imádás

himma ♦ törekvés, szándék, spirituális vágyakozás, csodatévő erő

hirka ♦ durva anyagból készült dervisruha

hissz ♦ a legtágabb értelemben vett érzékiség

hudúr ♦ (Isten előtti) jelenlét

hun [kínai] ♦ az ember spirituális, felfelé törekvő lelke

Huwa ♦ Ő

‘Ibádát ♦ vallásgyakorlat

Iblísz ♦ az Ördög

ibn al-waqt ♦ »a pillanat fia«; az a szúfí, aki múltra és jövőre nem gondolva csak a jelenben él

idhm ♦ spirituális felhatalmazás

ihszán ♦ kiválóság

ikhlász ♦ őszinteség

‘ilm-i ‘átá’i ♦ (Isten által) ado-

mányozott megismerés
‘ilm-i kasbí ♦ elsajátítható megismerés

imám ♦ az istentisztelet és a közös imádság vezetője

imán ♦ hit, transzcendentális bizonyosság

‘irfán ♦ gnózis, metafizikai megismerés

iszlám ♦ meghódolás

isztikhará ♦ lefekvés előtt mondandó speciális imádság

Káfar ♦ hitetlen (melléknév)

káfir ♦ hitetlen (főnév)

kalám ♦ muszlim skolasztikus teológia és filozófia

kévaladvaita [szanszkrit] ♦ a Sankarácsárja nevéhez kötődő abszolút monizmus

khafij ♦ arkánium; az emberi egzisztencia legbelső és legmagasabb eleme Szimnání felfogása szerint

khalífa ♦ helyettes, utód

khalwa ♦ elzárkózás, visszavonulás

khánqáh ♦ egy *saiqh* körül kialakuló szúfí központ

khwudí ♦ egocentrizmus

koan [japán] ♦ rövid, racionálisan értelmezhetetlen zenemondás

kufr ♦ hitetlenség

kufr-i haqíqí ♦ igazi hitetlenség

Láhút ♦ az Isteni Lényeg
Lá iláha illá Alláh ♦ »Nincs isten Istenen kívül«; a muszlim hitvallás első fele
Lajlat al-qadr ♦ a Hatalom Éjszakája; a Korán első kinyilatkoztatásának éjszakája
lám ♦ az arab ábécé egyik betűje
latífa (sing. *latá'if*) ♦ az egzisztencia szubtilis központjai
lutf ♦ kegyelem

Ma'ná (plur. *ma'ání*) ♦ szellemiség, szellem, természetfölötti megnyilatkozás, szellemi belátás
ma'rífa ♦ metafizikai megismerés, gnózis
ma'rifah dzsalijah ♦ nyilvánvaló (nem rejtett) gnózis
madrassa ♦ muszlim iskola, egyetem
madzsdhúb ♦ Isten bolondja; olyan szúfí, akit Isten magához vonzott
Magister Maximus [latin] ♦ a Legnagyobb Mester; Ibn 'Arabí *epitheton ornansa*
malakút ♦ »uralom«; a szellemi világ
malámatí ♦ szemrehányás
malámatijja ♦ a szemrehányás ösvénye; egy szúfí irányzat illetve rend
mantra [szanszkrit] ♦ ismétlésre szolgáló rövid szöveg, szó

vagy szótag
maqám (plur. *maqámát*) ♦ spirituális/misztikus állomás/fokozat/rang
mawdzsúd ♦ valóság, létező
mazhar ♦ teofánia
mi'rádzs ♦ a Próféta égbe emelkedése
mithqál ♦ súlymérték
muhíbb ♦ szerető
muhjí al-dín ♦ »a vallás megújítója«; Ibn 'Arabí *epitheton ornansa*
mulk ♦ »királyság«; a materiális, érzéki világ
mumuksá [szanszkrit] ♦ a szabadság utáni vágyakozás
muqaddam ♦ a *saiqh* új tanítványok beavatására és képzésére felhatalmazott helyettese
murád ♦ a törekvés tárgya
muráqaba ♦ kontempláció
muríd ♦ tanítvány, törekvő
musáhada ♦ szemtanúság, lényegi látás
mysterium fascinans [latin] ♦ lebilincselő misztérium
mysterium tremendum [latin] ♦ megrendítő misztérium

Nafsz ♦ lélek, én, ego
náma-dzsapa [szanszkrit] ♦ egy isteni név folytonos ismétlése
Namu-amida-bucu [japán] ♦ »Üdv Amida Buddhának«, a japán *nembucu* (*dhikr*) szövege

nath [szanszkrit] ♦ a XV-XVI. század körül kialakult komplex jogamódszer
nawáfil (sing. *náfila*) ♦ azok a vallásos cselekedetek, melyek nem kötelezők, de a Próféta által ajánlottak
nefes [héber] ♦ szellem
nembucu [japán] ♦ gyakran ismételt imádság
népszisz [görög] ♦ éberség
nibbána [páli] ♦ a partikuláris én-tudat ellobbanása; szanszkritul *nirvána*
nipszisz [újgörög] ♦ éberség

Óm [szanszkrit] ♦ jelentés nélküli szent *mantra*, mely verbális megfelelője az Abszolútumnak
óm-dzsapa [szanszkrit] ♦ az *óm mantra* ismétlése

Pász-i anfász ♦ légzésszabályozás
pír ♦ mester
pisztisz [görög] ♦ hit
p'o [kínai] ♦ az ember animális, lefelé húzó lelke
pranava [szanszkrit] ♦ az »óm« *mantra* neve
primum mobile [latin] ♦ az első mozgó
pszükhé [görög] ♦ lélek
pszükhiké [görög] ♦ lelki

Qalb ♦ szív; éppúgy vonatkozhat a gondolkodásra, mint az emberi egzisztencia egyik szubtilis központjára
qálib ♦ forma
qaszída ♦ általában dicsőítő költemények írására szolgáló arab (eredetű) versforma
qibla ♦ a mindenkori irány Mekka felé
qutb ♦ az egyik legmagasabb spirituális rang

Rabbáni ♦ uralkodói
radzsasz [szanszkrit] ♦ szenvedély, tevékenység; a három alapminőség egyike
radzsul (plur. *ridzsál*) ♦ férfi
ridzsál ♦ lásd *radzsul*
rúh ♦ szellem

Sahádát ♦ a muszlim hitvallás (»Nincs isten Istenen kívül«)
saikh ♦ mester, sejk
saikh al-isráq ♦ »a fénybölcselet mestere«; Suhrawardí Maqtúl *epitheton ornansa*
sakti [szanszkrit] ♦ isteni erő, hatalom
sarí'a ♦ az iszlám törvény, a vallási jog
saríf ♦ nemesember; a Próféta egyenes ági leszármazottja
separatio [latin] ♦ elkülönülés
solus Deus [latin] ♦ »egyedül Isten«

synteresis [latin] ♦ a lélek ama legbelső része, ahol az eckhartianus felfogás szerint Isten születése végbemegy

Szaddiq ♦ igaz ember

száhí-i anfász ♦ »a légzés ura«; a tökéletes szúfi egyik megnevezése

szahw ♦ józanság

száksin [szanszkrit] ♦ szemtanú; az *átman* mint a jelenségek részvétlen és szenttelen szemtanúja

szalát ♦ muszlim istentisztelet

szálik ♦ a spirituális ösvényen szisztematikusan előrehaladó szúfi

'szamá ♦ a szúfik zenével és táncsal kísért spirituális összejövedele

szamádhí [szanszkrit] ♦ az egyesítettség, a végső egység állapota

szannyászín [szanszkrit] ♦ vándorló remete

szati [páli] ♦ éberség

szatipatthána [páli] ♦ az éberség fokozásán alapuló buddhista gyakorlat

szatori [japán] ♦ az embernek önnön végső lényegébe való hirtelen bepillantása

szatszanga [szanszkrit] ♦ bölcsék és mesterek társaságában töltött idő

szidq ♦ igazságosság

szilszila ♦ iniciatikus láncolat

szubha ♦ olvasó (rózsafüzér)

szulúk ♦ módszeresség

szunna ♦ prófétai hagyomány

szunni ♦ a prófétai hagyomány követője

szútra [szanszkrit] ♦ rövid, tömör – gyakran enigmatikus – maxima

szuwar (sing. *szúra*) ♦ formák

Tabí'a ♦ természet

tadzszallí ♦ illuminatív teofánia

tadzszríd ♦ elvonultság

tahqíq ♦ megvalósítás; egy belátás átültetése a gyakorlatba

tariqa ♦ spirituális ösvény; szúfi testvériség, rend

taszawwuf ♦ szúfizmus, az iszlám misztikája

tawakkul ♦ bizalom

tawhíd ♦ az Isteni Egység, illetve ennek megvallása

tekke [török] ♦ egy *saiikh* körül kialakuló szúfi központ

'Ulamá ♦ teológusok csoportja

upádhi [szanszkrit] ♦ külső forma, korlátozó járulék

Via negativa [latin] ♦ a tagadás, elutasítás útja egyrészt a teológia, másrészt a spiritualitás vonatkozásában

via remotionis [latin] ♦ az eltávolítások ösvénye, amely szerint Isten eléréséhez csupán az ember és az Isten közötti akadályokat kell eltávolítani
visistadvaita [szanszkrit] ♦ a Rámánudzsa nevéhez kötődő szemlélet, amely csak bizonyos megszorításokkal fogadja el a monista álláspontot
vita purgativa [latin] ♦ a spirituális életnek az a kezdeti szakasza, amely a megtisztulásra irányul

Wahdat al-suhúd ♦ a tudat avagy szemlélés egysége; Ahmad Szirhindí misztika-értelmezése

wahdat al-wudzszúd ♦ a lét egysége
wahm ♦ illúzió, imagináció
walí ♦ szent, Isten barátja
walí-tarásí ♦ »szentcsináló«; Nadzs al-Dín Kubrá *epitheton ornansa*
wáridát (sing. *wárid*) ♦ inspirációk, intuíciók
waszl ♦ odakapcsolódás, összekapcsolódás
wird ♦ litánia, imafüzér
wudzszúdí ♦ a lét egységét valló; a szúfizmus egyik Ibn 'Arabíra visszavezethető iskolája

Záhid ♦ aszkéta
záhir ♦ »külső«; exoterikus
záwija ♦ egy *saiqh* körül kialakuló szúfí központ

TARTALOM

BEVEZETÉS	5
A MISZTIKA	9
A SZÚFIZMUS	18
A TARÍQÁK	28
<i>Szuhrawardijja</i>	38
<i>Kubrâwijja</i>	41
<i>Csistijja</i>	51
<i>Qádirijja</i>	56
<i>Bektásijja</i>	64
<i>Naqsbandijja</i>	68
<i>Sádhilijja</i>	72
Függelék. A tradicionális iskola és a szúfizmus	80
DARQÁWÍ ÉS A DARQÁWIJJA	88
<i>A darqáwí spirituális praxis</i>	91
Az elkülönülés	95
Az odakapcsolódás. I. A <i>dhikr</i> mint elv	104
Az odakapcsolódás. II. A <i>dhikr</i> mint gyakorlat	114
A SZÚFIZMUS ÉS A MODERN EMBER	132
A FORDÍTÓ MEGJEGYZÉSEI	139
AZ EMLÉKEZÉS RÓZSAKERTJE	143
IBN AL-KHAJJAT ELŐSZAVA	145
<i>Saiḫ ad-Darqáwí kiválóságáról, valamint arról, hogy aki Isten után kutat, az az ő leveleiben megtalálhatja mindazt, amire szüksége lehet.</i>	
SAIKH AD-DARQÁWÍ ELŐSZAVA	149
<i>Saiḫ ad-Darqáwí mesteréről, 'Alí al-Dzsamalról, valamint azokról az első lépésekről, amelyeket az ő felügyelete alatt tett a választottak ösvényén.</i>	
MÁSODIK LEVÉL	158
<i>Az érzékiségről és a szellemiségről, valamint arról, hogy e kettő egy lélekben sohasem férhet meg egymással.</i>	

HARMADIK LEVÉL	163
<i>Arról, hogy miképpen tette próbára az ifjú Al-'Arabí ad-Darqá-wít mestere, 'Alí al-Dzsamal, hogy megtörje lelke büszkeségét.</i>	
NEGYEDIK LEVÉL	165
<i>Az Istenre való emlékezésről, valamint arról, hogy mennyire hasznos, ha rosszat mondanak az Isten felé tartó faqírról.</i>	
ÖTÖDIK LEVÉL	169
<i>Arról, hogy a lélek meggyógyításának egyetlen módja a lélekből való kígyógyulás.</i>	
HATODIK LEVÉL	170
<i>Az őszinteségről, valamint arról, hogy a teremtményektől elfordulni annyi, mint odafordulni Teremtőjükhöz.</i>	
HETEDIK LEVÉL	173
<i>A tökéletességről, ami abban áll, hogy a faqír elől sem a teremtmények nem rejtik el a Teremtőt, sem a Teremtő nem rejtí el a teremtményeket.</i>	
NYOLCADIK LEVÉL	176
<i>Arról, hogy aki az ellene irányuló gyalázkodásokkal szemben nem védi magát, annak Maga Isten kel védelmére.</i>	
KILENCEDIK LEVÉL	178
<i>Arról, hogy a szív csak a lélek halála árán nyerhet életet.</i>	
TIZENEGYEDIK LEVÉL	178
<i>Arról, hogy az ember egyetlen ellensége saját lelke, és annak legyőzésével minden ellenségét legyőzte; továbbá hogy az ember útja Istenhez lelkének halálán keresztül vezet.</i>	
TIZENHARMADIK LEVÉL	180
<i>Arról, hogy mindaz, ami megtalálható a világmindenségben, megtalálható a lélekben is.</i>	
TIZENNEGYEDIK LEVÉL	180
<i>A lélek és a szív kibékíthetetlen ellentétéről, valamint arról a csodás hatásról, amely a lélek megölésének eredménye; a kegyelemről; továbbá a mester megtalálásának nehézségeiről és a spi-</i>	

rituális vezetés tudományáról; végül a lélek kialakulásáról s arról, hogy ez leggyorsabban az Istenre való emlékezés, a dhikr által vihető végbe.

TIZENÖTÖDIK LEVÉL	192
<i>A lelki és sátáni sugallatokról, valamint az ellenük való harcmodorról.</i>	
TIZENHATODIK LEVÉL	196
<i>A megélhetésért való aggodalom veszélyeiről és az isteni gondviselésről.</i>	
TIZENHETEDIK LEVÉL	200
<i>A világtól való elszakadásról, valamint arról, hogy a mester áldása a világ fogságába esett tanítványt is visszavezetheti a helyes útra.</i>	
HUSZONNEGYEDIK LEVÉL	203
<i>A múlt és jövő kutatásának hiábavalóságáról, valamint a szorongatottságban rejlő szellemi haszonról.</i>	
HUSZONHETEDIK LEVÉL	206
<i>Arról, hogy aki felszámolja az emberekkel szembeni ellenséges érzületét, azzal szemben a világ ellenséges érzülete is megszűnik, és rosszat attól fogva már senkinek a részéről nem tapasztal.</i>	
HUSZONNYOLCADIK LEVÉL	207
<i>Arról, hogy aki Isten útjára lép, az a többi ember részéről lenézésre és becsmélésre számíthat.</i>	
HUSZONKILENCEDIK LEVÉL	209
<i>A szív törvényes és törvénytelen fiairól.</i>	
HARMINCADIK LEVÉL	210
<i>Arról, hogy aki a szív ösvényét követi, annak hátat kell fordítania a világnak, s kivételt egyedül csak azzal kell tennie, aki előrehaladásában segíti.</i>	
HARMINCEGYEDIK LEVÉL	211
<i>Arról, hogy minden az ellentétében rejlik.</i>	

HARMINCKETTEDIK LEVÉL	213
<i>Arról, hogy mennyire hasztalan a világ után szaladni, ellenben aki lemond arról, hogy ezt tegye, az után a világ fog szaladni.</i>	
HARMINCHARMADIK LEVÉL	214
<i>Arról, hogy csak az érhet célba, aki megszabadította magát a szenvedélyektől és az elítélendő tulajdonságoktól.</i>	
HARMINCNEGYEDIK LEVÉL	216
<i>Arról az emberről, aki örül annak, ami másokat aggodalommal tölt el, hogy tudniillik a világ ellene fordul.</i>	
HARMINCHETEDIK LEVÉL	217
<i>Arról, hogy az Igazság keresőjének nem szabad enyhülést keresnie, ha valami csapás éri; továbbá egy nagyon fontos szellemi törvényről.</i>	
HARMINCKILENCEDIK LEVÉL	220
<i>Arról, hogy a szellemi út vándorának kerülnie kell a világi emberekkel való érintkezést, mert az ilyen embereknek – különösen az út kezdetén – hatalmuk van felette.</i>	
NEGYVENHARMADIK LEVÉL	223
<i>Az Istent elérő ember egyik ismertetőjegyről, nevezetesen arról, hogy az ilyen ember mindent kézben tart; továbbá az ilyen ember és a világ közötti rokonságról.</i>	
NEGYVENNEGYEDIK LEVÉL	224
<i>A szellem méltóságáról, valamint a méltóságát veszített szellemtől, vagyis a lélekről.</i>	
NEGYVENÖTÖDIK LEVÉL	226
<i>Az Isteni Lét két alapmegnyilvánulásáról: a Szépségről és a Szigoróról.</i>	
NEGYVENNYOLCADIK LEVÉL	227
<i>Arról, hogy aki nem mulasztja el felismerni Istenét mindenben, annak a teremtmények is a kedvében fognak járni; aki ellenben elmulasztja felismerni Őt mindenben, az a dolgok részéről csak rosszindulatra számíthat.</i>	

NEGYVENKILENCEDIK LEVÉL	229
<i>Arról, hogy aki nem védi meg magát, azt Isten veszi védelmébe.</i>	
ÖTVENEDIK LEVÉL	229
<i>Arról, hogy mindkét világ az emberben van, miközben ő erről mit sem tud; továbbá az érzékiség és a szellemiség ellentétéről.</i>	
ÖTVENKETTEDIK LEVÉL	234
<i>A szellem és a lélek azonosságáról és különbözőségéről, valamint a hazavezető útról.</i>	
ÖTVENNEGYEDIK LEVÉL	236
<i>Arról, hogy míg a közönséges emberek szükségletei azáltal elégülnek ki, hogy igyekeznek kielégíteni őket, a választottak szükségletei pusztán azáltal, hogy figyelmüket Isten felé fordítják.</i>	
ÖTVENHATODIK LEVÉL	237
<i>Arról, hogy mennyire veszélyes az, ha az ember bizonyos spirituális tapasztalatok után nem szakít gyökeresen az érzékiséggel, s hogy így annak a veszélynek teszi ki magát, hogy mindazt elveszíti, amit addig megszerzett.</i>	
ÖTVENHETEDIK LEVÉL	242
<i>A külső és a belső viszonyáról, továbbá a megélhetésről és az elfordulásról.</i>	
HATVANEGYEDIK LEVÉL	244
<i>Arról, hogy a belső csak a külső feláldozása árán művelhető, s ugyanígy: a külső is csak a belső feláldozása árán művelhető.</i>	
HATVANKETTEDIK LEVÉL	246
<i>A világ szeretetének betegségéről, valamint a szándék elengedhetetlenségéről.</i>	
HATVANHARMADIK LEVÉL	248
<i>Mindaddig, amíg az ember nem szabadította meg magát kötelességeitől, nincs joga arra, hogy mások rabsága miatt búslakodjék.</i>	
HATVANNEGYEDIK LEVÉL	250
<i>Milyen módszerekkel tudja elérni Isten barátja azt, hogy környezete lenézze és semmibe vegye őt.</i>	

HATVANHETEDIK LEVÉL	252
<i>Arról, hogy aki figyelmen kívül hagyja az alapokat, annak nincs mire építkeznie.</i>	
HATVANNYOLCADIK LEVÉL	253
<i>Arról, hogy Saikh ad-Darqáwí miképpen kapott előbb mesterétől, majd Magától Istentől és az Ő hírnökétől is felhatalmazást arra, hogy beavassa azokat, akiket alkalmasnak talál az Ösvény követésére.</i>	
HATVANKILENCEDIK LEVÉL	256
<i>Arról, hogy a szellemi világ csak az előtt nyitja meg kapuit, aki elfordul a világ szeretetétől és a világba vetett bizalomtól.</i>	
HETVENKETEDIK LEVÉL	258
<i>Arról, hogy a szellemi világ csak az előtt leplezi le titkait, aki szívét összhangba hozza külső cselekedeteivel.</i>	
HETVENHARMADIK LEVÉL	259
<i>Arról, hogy mindenki csak azt láthatja meg a másikban, ami magában is megtalálható.</i>	
HETVENNEGYEDIK LEVÉL	262
<i>Az Isteni Lényeg és az isteni tulajdonságok viszonyáról, valamint a szent teognózisról, amelyben e kettő lényegi egysége feltárul.</i>	
HETVENÖTÖDIK LEVÉL	267
<i>Az igazi mesterek és a hamis mesterek megkülönböztetésének fontosságáról, valamint arról, hogy a közönséges emberek miért nem képesek felismerni az előbbieket.</i>	
NYOLCVANADIK LEVÉL	270
<i>Arról, hogy aki a külsejét megerősíti, annak a bensője meggyengül, és viszont.</i>	
NYOLCVANEGYEDIK LEVÉL	271
<i>Saikh ad-Darqáwí mesteréről, saikh 'Alí al-Dzsamalról; továbbá e levél tartalmazza még Saikh 'Alí al-Dzsamal csodálatosan mély értelmű mondásainak füzérét.</i>	

NYOLCVANHARMADIK LEVÉL	278
<i>Arról, hogy csak az bízza rá magát és kenyerét az isteni gondviselésre, aki a közönségességet emelkedettségre cserélte magában.</i>	
NYOLCVANHATODIK LEVÉL	279
<i>Arról, hogy csak a megpróbáltatás állapotában derül ki, hogy az ember valóban birtokában van-e annak, aminek birtokában hiszi magát; továbbá arról, hogy aki Ábrahám (Ibráhím) iszlámját követi, az a legellentétebb állapotokhoz is ugyanolyan módon viszonyul.</i>	
KILENCVENKETTEDIK LEVÉL	281
<i>Arról, hogy a vágyaktól átítatott lélek sugallataira való odafigyelés csak rontja az ember helyzetét.</i>	
KILENCVENNEGYEDIK LEVÉL	284
<i>A szótlanság és az önmegtartóztatás hasznáról.</i>	
KILENCVENÖTÖDIK LEVÉL	286
<i>Arról, hogy akinek cselekedetei összhangban vannak azzal a tudással, amit már birtokol, azt Isten olyan tudásban fogja részesíteni, amit még nem birtokol.</i>	
SZÁZADIK LEVÉL	289
<i>Arról, hogy bármennyit is böjtölgjön és imádkozzék az ember, ha nem veti ki szívéből a világ szeretetét, útja akadályokba ütközik.</i>	
SZÁZEGYEDIK LEVÉL	290
<i>Arról, hogy csak az vezethet másokat Isten felé, aki egyaránt ismeri a mámort és a józanságot.</i>	
SZÁZHARMADIK LEVÉL	292
<i>Arról, hogy annak, aki hűséges akar lenni a prófétai hagyományhoz, semmibe kell vennie lénye külső és belső oldalát.</i>	
SZÁZNEGYEDIK LEVÉL	293
<i>Arról, hogy a megpróbáltatás igen kedvező alkalom arra, hogy az Ösvény vándora nagy lépést tegyen végcélja felé, valamint arról, hogy a megpróbáltatások a célba ért utazót már nem sújtják.</i>	

SZÁZÖTÖDIK LEVÉL	298
<i>Az imaginációról, valamint arról, hogy amennyire hátráltatja az embert az ellenőrizetlen imagináció, éppen annyira repíti őt célja felé, ha uralma alá vonja; továbbá a lemondás hasznáról.</i>	
SZÁZHATODIK LEVÉL	301
<i>Arról, hogy az Istenre való emlékezés minden jót magában foglal.</i>	
SZÁZHETEDIK LEVÉL	304
<i>Arról, hogy soha semmi és senki nem árt az embernek, csakis saját lelke; továbbá arról, hogy aki felismeri saját értékét, annak értékét a világ is felismeri.</i>	
SZÁZNYOLCADIK LEVÉL	306
<i>Arról, hogy a lélek eredendően nem olyan volt, mint amilyen most, hanem folt nélküli, szabad és hatalmas.</i>	
SZÁZTIZEDIK LEVÉL	309
<i>Arról, hogy a közönséges emberek a gyökerek helyett az ágakat részesítik előnyben.</i>	
SZÁZTIZENÖTÖDIK LEVÉL	309
<i>Arról, hogy csak az ér célba, aki lelke minden erejét egyetlen irányba fordítja.</i>	
SZÁZTIZENHETEDIK LEVÉL	311
<i>Az őszinteség csodás hatásáról és az emberekkel szembeni ellenségesség felszámolásáról.</i>	
SZÁZTIZENKILENCEDIK LEVÉL	312
<i>Aki kiveti szívéből a világ szeretetét, annak számára kevéske tett is sokkal több gyümölcsöt hoz, mint annak, aki sok mindent tesz, de szívét a világ szeretete tartja fogva.</i>	
SZÁZHUSZONEGYEDIK LEVÉL	313
<i>A lélekről és a szellemről, illetve kettejük lényegi azonosságáról; valamint a léleknek mint idegenbe szakadt fénynek a nyomorúságáról; továbbá arról, hogy miképpen térhet vissza a lélek égi hazájába.</i>	

SZÁZHUSZONKETTEDIK LEVÉL	315
<i>Arról, hogy mennyivel kiválóbb az, aki a világban maradván is meg tudja őrizni szellemének lángját, mint az, aki erre csak a világtól elvonulva képes.</i>	
SZÁZHUSZONHATODIK LEVÉL	316
<i>Arról, hogy a megpróbáltatásban éppúgy jelen van a jó, mint a rossz.</i>	
SZÁZHUSZONHETEDIK LEVÉL	317
<i>Arról, hogy aki felülkerekedett önmagán, felülkerekedett összes ellenségén és az egész világon is.</i>	
SZÁZHARMINCEGYEDIK LEVÉL	319
<i>A kontempláció illékonyágáról, illetve állandósításának titkáról.</i>	
SZÁZHARMINCKETTEDIK LEVÉL	320
<i>Arról, hogy Istenen kívül nincs semmi, s hogy ezt mindazok felismerik, akik végigjárják az utat és birtokába jutnak a lényegi látásnak; továbbá a lélek suttogásai elleni harcmodorról, valamint arról, hogy a dolgok csak azokat akadályozzák a dolgok Teremtőjének látásában, akik nem képesek meglátni a dolgokban Teremtőjüket; végül az illúzióról és a kontemplációról.</i>	
SZÁZHARMINCNEGYEDIK LEVÉL	326
<i>Arról, hogy minden jó tulajdonság gyökere a szív kiszabadítása a világ hálójából.</i>	
SZÁZHARMINCÖTÖDIK LEVÉL	327
<i>Arról, hogy Isten barátai mindig azt választják, amit Isten választ számukra.</i>	
SZÁZHARMINCHATODIK LEVÉL	328
<i>Arról, hogy mi a különbség a között, akinek szíve a teremtett lényekkel van, és akinek szíve a teremtett lények Alkotójával van.</i>	
SZÁZNEGYVENEDIK LEVÉL	329
<i>Az Istennel való elégedettség jeleiről, továbbá arról, hogy a családi élet és a munka nem lehet akadálya a szellemi úton való előrehaladásnak.</i>	

SZÁZNEGYVENEGYEDIK LEVÉL	332
<i>Arról, hogy becsúgyát Isten barátjának a legmagasabbra kell irányítania.</i>	
SZÁZNEGYVENHARMADIK LEVÉL	334
<i>Arról, hogy az emberek tetszésének elnyeréséért küzdeni reménytelen vállalkozás.</i>	
SZÁZNEGYVENNEGYEDIK LEVÉL	335
<i>Arról, hogy a lélek egyetlen kicsike vágyáról lemondani többet ér, mint egy egész éjszakát imában tölteni.</i>	
SZÁZNEGYVENÖTÖDIK LEVÉL	336
<i>Arról, hogy aki leragad az ösvény egyes állomásain, az nem érheti el a végső célt, s hogy aki Istent akarja, az nem sóvároghat a Paradicsom örömei után.</i>	
SZÁZÖTVENHARMADIK LEVÉL	338
<i>Arról, hogy aki Isten útját járja, az nem pazarolhatja idejét olyan dolgokra, amelyek nem viszik közelebb végső céljához.</i>	
SZÁZÖTVENNEGYEDIK LEVÉL	339
<i>Arról, hogy Isten emberei kiválóságukat a hétköznapiság álrühája alá rejtik.</i>	
SZÁZÖTVENHATODIK LEVÉL	343
<i>Arról, hogy a faqírnak csak az okozhatja vesztét, amit tud; amit nem tud, az nem árthat neki.</i>	
SZÁZÖTVENHETEDIK LEVÉL	344
<i>A jóllakásról.</i>	
SZÁZHATVANKETTEDIK LEVÉL	344
<i>A kialakás állapotáról, amelyben az ember halottá válik mindenki számára, különösen azonban önmaga számára.</i>	
SZÁZHATVANHATODIK LEVÉL	346
<i>Arról, hogy milyen következményei voltak annak, amikor Saikh ad-Darqáwí nem válaszolt az őt érő vádakra.</i>	

SZÁZHATVANHETEDIK LEVÉL	347
<i>Arról, hogy vannak emberek, akik sem a Pokolba nem jutnak, sem a Paradicsomba nem kerülnek.</i>	
SZÁZHETVENEGYEDIK LEVÉL	349
<i>Arról, hogy milyen látomása volt Saiķh ad-Darqáwínak, miközben gyermekeket tanított a Korán olvasására.</i>	
SZÁZHETVENÖTÖDIK LEVÉL	351
<i>A lélek szokásainak megtöréséről, s arról, hogy mit tett ennek érdekében Al-'Arabí ad-Darqáwíval mestere, 'Alí al-Dzsamal.</i>	
SZÁZHETVENHATODIK LEVÉL	353
<i>Arról, hogy miképpen hozta nehéz helyzetbe lelkét Saiķh ad-Darqáwí a fezi al-Andalusz mecsetben.</i>	
HARMINCHETEDIK LEVÉL (Burckhardt)	354
<i>Arról, hogy miképpen mentette meg Isten a fuqará't, amikor az egyik faluban a helybeliek ártani akartak nekik.</i>	
HARMINCNYOLCADIK LEVÉL (Burckhardt)	357
<i>Arról, hogy milyen módon érte utol Isten büntetése azt, aki Saiķh ad-Darqáwít kolduló útja alatt zaklatta.</i>	
HARMINCKILENCEDIK LEVÉL (Burckhardt)	358
<i>Arról, hogy egy nagy szárazság idején miképpen eredt el az eső Saiķh ad-Darqáwí imájának hatására.</i>	
SZÁZNYOLCVANEGYEDIK LEVÉL	359
<i>Az őszinteség állapotáról, amelyben Saiķh ad-Darqáwí az égből kapott egy szalmaákalapot.</i>	
SZÁZNYOLCVANÖTÖDIK LEVÉL	361
<i>Arról, hogy a szúfí legnagyobb ellensége saját lelke, s azt legyőzve mindent legyőz.</i>	
SZÁZNYOLCVANKILENCEDIK LEVÉL	362
<i>Arról, hogy a vágyak, illetve azoknak tárgyai bálványok.</i>	
SZÁZKILENCVENKILENCEDIK LEVÉL	363
<i>A suttogásokról, valamint a végső menedékről, vagyis az Isten akaratára való ráhagyatkozás csodás hatásáról.</i>	

KETTŐSZÁZKETTEDIK LEVÉL	367
<i>Arról, hogy hiába a sok ima, a sok böjt, a sok dhikr, aki nem veti ki szívéből a világ szeretetét, nem nyerheti el tettei gyümölcsét.</i>	
KETTŐSZÁZHARMADIK LEVÉL	368
<i>Arról, hogy amilyen nagy jelentősége van jó értelemben a figyelemnek, éppen olyan nagy jelentősége van rossz értelemben a figyelmetlenségnek.</i>	
KETTŐSZÁZNYOLCADIK LEVÉL	370
<i>A szív cselekedeteiről, valamint arról, hogy ha egy tökéletes szent tulajdonképpen mivolta feltárulna az emberek számára, imádattal fordulnának feléje.</i>	
KETTŐSZÁZHUSZONHATODIK LEVÉL	371
<i>A dhikrről és feltételeiről, különösen pedig az isteni Név öt betűjének képzeletbeli felidézéséről.</i>	
NEGYVENEGYEDIK LEVÉL (Burckhardt)	373
<i>Arról, hogy az embernek csupán egyvalamire van szüksége: az Istenre való emlékezésre; és ha ennek az egyetlennek a birtokába került, akkor semminek sincsen híjával.</i>	
BIBLIOGRÁFIA	377
SZÓJEGYZÉK	389

Kevés olyan könyve van az iszlám misztikájának, a szúfizmusk, amely annyira jól mutatná be, mit jelent a szúfizmus a gyakorlatban, mint

AL-‘ARABÍ AD-DARQÁWÍ

munkája. Darqáwí (1743–1823), aki az általa alapított renddel hosszú időre új lendületet adott az észak-afrikai muszlim spiritualitásnak, könyve révén egyedülálló bepillantást enged a szúfík belső életébe, feladataiba, küzdelmeibe, a mester és a tanítvány közötti kapcsolat rejtelseibe, valamint azokba a spirituális gyakorlatokba, amelyek segítségével a mester rendkívül hatékonyan képes tanítványát a végső cél felé vezetni. A kötetet egy másfél száz oldalas bevezető tanulmány teszi teljessé, mely nemcsak a szerző spirituális elméletének és gyakorlatának elmélyült vizsgálatát nyújtja, hanem – a legfontosabb szúfí rendek bemutatása révén – átfogó képet fest az iszlám misztikájának egészéről is.