

Buji Ferenc

A TARÍQÁK*

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.¹ Jelen sorok írója azt 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 bőséges 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 kezdettől 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:

* Forrás → Al-'Arabí ad-Darqáwí: *Az emlékezés rózsakertje. A lélekvezetés szúfi tudománya* (Budapest, 2005, Kairosz Kiadó), p. 28–80.

¹ A szúfizmus története során számos olyan könyv keletkezett, amely a teljesség igényével kívánta bemutatni a szúfizmust. Közülük kiemelkednek Qusajrí, Kalábádhí, Hudzwírí, Szarárdzs, Makkí, 'Attár és Dzsámí művei, melyek rendkívüli népszerűségnek örvendtek 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 Naszafi], 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.²

E némileg túlzó megállapításnak természetesen megvan az igazságtartalma: a mester a spirituális ösvény vándorának fejlődésében a *katalizátor* szerepét játsza, 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.³ Hogy mester nélkül mennyire nehéz előrehaladni, arra vonatkozólag számtalan utalást találhatunk a szúfi szerzőknél, Nadzs al-Dín Dája Rázi azonban egy konkrét eset példáján keresztül érzékelteti a mesterrel és a mester nélkül való spirituális előrehaladás összemérhetetlenségét.

Ez az esendő [= Dája Rázi] 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 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 ezalatt rengeteg szenvedést kellett megtapasztalnia.«⁴

Ebből is látszik, hogy egy igazi mester megtalálása a szúfi ösvény egyik legfontosabb feladata volt. Az igazi mester nemcsak ma megy ritkaságszámba, hanem régen is nagyon nehéz volt rábukkanni a csupán formális értelemben vett

² Lloyd Ridgeon: *'Azíz Naszafi*, 126. p.

³ Az algériai fejedelemből (*amír*) a *wudzsúdí* iskolához tartozó szúfi *saikh*-há lett 'Abd al-Qádir al-Dzsazá'iri (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«).

⁴ Najm al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, 241. p.

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 men-tegesd magadat azzal, hogy Isten emberei manapság már nem léteznek; mert a világ sosem lehet meg nélküliük. Ha pedig egyszer rábukkantál 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 szereteteddel. Ha elűzne és bezárná előtted ajtaját, ne mozdulj ajtaja előtt, s igyekezz olyanná válni, hogy kénytelen legyen elfogadni. Ha aztán elfogad, megtaláltad a helyes utat, s a megmenekültek közé sorolhatod magad.

Ő dervis, a tudás és az igazság emberei alatt mi nem azokat a tunya teológusokat és hitetlen *saikh*okat értjük, akik mint teológusok és *saikh*ok 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.

Ő dervis, ezt a bölcs embert, az igazságnak ezt a tudóját nem fogod megtalálni a me-csetekben, 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 méltóságteljesen és pompával körülveve 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 igaz-ságot, megismerve Istent és az Ő kedvét keresve cselekedeteiben! Ő dervis, a bölcs embe-rek 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.

Ő 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 vezető és előljárók lenni. Mindegyiknek megvan a maga dolga, és szükséglete szerint vagy ezzel, vagy azzal foglalkozik, és mindannyian kezük munkájából élnek. Messzire elkerülik az uralkodók és zsarnokok pénzét, és távol áll tőlük a haszonle-sés. 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 élőkkel való kapcsolatot, s amikor lehetőségük van rá, a választottakkal (*‘azízán*)⁵ és a dervisekkel vannak együtt; akkor aztán gondolataikat és lelkiállapotaikat egymás előtt

⁵ Az *‘azíz* tulajdonképpeni jelentése: »kedves«.

feltárva, mások előtt elrejtve a nappalt éjszakává és az éjszakát nappallá teszik. És így várják a halál eljövetelét, így várják azt, hogy megszabaduljanak ettől a lármás várostól, ettől a viharos tengertől, a történéseknek ettől a világtól, ettől az úgynevezett emberi testtől.⁶

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 *tekkék* (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.

A tanítvány annyi ideig kapcsolódott egy ilyen *záwijához*, ameddig szükségét érezte; bármikor szabadon elmehetett, amikor vagy úgy érezte, hogy a szúfi 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 szúfi 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,⁷ 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 lé-

⁶ Fritz Meier: »The Problem of Nature in Esoteric Monism of Islam«, 151–152. p.

⁷ Lásd ezzel kapcsolatban »László András és a metafizikai spiritualitás« című tanulmányomat (180kk. p.).

leknek (*nafsz*)⁸ – sem lehetősége, sem esélye nincsen. Nem azért nincs, mert nem képes elérni, hanem mert *eleve* nem is érheti el. A rabság korlátozottság, a szabadság pedig korlátlanosság – 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.⁹ 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 szolgáltság igájában tartotta őt, az úgy érzi magát, mint a hosszú-hosszú időre palackba kényszerített szellem, akinek egyszer csak sikerül kiszabadulnia börtönéből.

Noha a *záwijában* 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 *saihbja*, 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 *dhikret* – hogyan vehettem volna magamnak a bátorságot, hogy megszakítsam folytonos imádságukat? Körülnéztem, és egyszer csak észrevettem, hogy az egyik éppen befejezte az imádkozást. Ezt hoztam el.« Természetesen ő lett Szünbül efendi utódja.¹⁰

A *záwiján* 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.¹¹ 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

⁸ 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.

⁹ Ez az, amiért az összes nem-spirituális szabadságészme *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.

¹⁰ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 46. p.

¹¹ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 229. p.

már nem saját akaratát követte, hanem isteni inspirációra cselekedett.¹² Továbbá ha a szúfi 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 kérdezősködhett utána. Úgy vélték, ha a szúfi az ilyen jellegű veszteség kikököntöztetéséről, akkor az gyengeségének a jele, s azt mutatja, hogy a világot még mindig nem sikerült maradéktalanul kivetnie szívéből.¹³

A *tariqák* rendszerint alapítójukról nyerték el nevüket. A testvériségek aztán számtalan al-testvériségre bomlottak. Nem ritkán egy személy több rendhez is tartozott. Az odatartozás nem annyira egy adott formához avagy intézményhez 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 aztán Dzsunajdtól a Prófétaig és Istenig már mindegyik ugyanazon a szálon fúson.

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 szúfi (többnyire naqsbandí).

Mivel az egyik rendhez való csatlakozás nem zárta ki a másik testvériséghez való kapcsolódást, természetesen bőségesen voltak olyan szúfik is, akik több testvériségnek is tagjai voltak. A meghatározó azonban nem az a rend volt, amelyhez egy-egy szúfi tartozott, hanem az a mester, akinek tanítványává vált, s aki történetesen egy adott rendhez tartozott. Természetesen voltak olyan szúfik 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 *szálikokkal*, vagyis a reguláris útonjárókkal szemben.

¹² Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, 126. p.

¹³ Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari: *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, 130. p.

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 lelegején Abú Nadzsíb asz-Szuhrawardí (1097–1168) neve áll, a tényleges alapító azonban unokaöccse, Abú Hafsz ‘Umar asz-Szuhrawardí (1144–1234) volt.¹⁴ 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 léteivel kívánta magához és az iszlámhoz vonzani azokat, akik nyitottak voltak erre – ami viszont az arisztokratizmus jele.¹⁵ Mindenesetre maga Szuhrawardí a szúfizmus egészén belül megkérdőjelezhetetlen 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 szá-

¹⁴ E két Szuhrawardí (vagyis Szuhraward szülötte) nem tévesztendő össze Siháb al-Dín Jahjá Szuhrawardíval (1153–1191), a »fénybölcslet« mesterével (*saikh al-isráq*), akit halálának körülményei miatt leggyakrabban csak Szuhrawardí Maqtúlnak neveznek (*al-maqtúl*: »akit megölték«).

¹⁵ 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.

mára a zene hallgatása a szemlélődés forrásává válik. Azok számára azonban, akik eljuttattak a szellemi tökéletességre, Isten a zenén keresztül saját leplezetlen lényét tárja föl.¹⁶

Indiába a rend Szuhrawardí legjelentősebb tanítványa, Bahá al-Dín Zakariija Multáni (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 fölébük helyezi az újdonsült tanítványt, azt mondta nekik, hogy ők még zöld faként kerültek hozzá, míg Bahá al-Dín már száraz faként, s így ő sokkal hamarabb lángra kapott. Multáni két legjelentősebb tanítványa, Hamíd al-Dín Nagóri (–1246) és Fakh al-Dín 'Iráqí (1213–1289) egyaránt a szeretetet állította misztikus felfogásának középpontjába. Nagóri szerint a szerető és a szeretett hiába jelenik meg különbözőként, valójában egyek, 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) a hatására formálódott azzá, akiként az iszlám világ megismerte fő művén, a *Lama'áton* («Felfénylések») keresztül: a szeretet és a megismerés énekesévé. 'Iráqí Nagórával párhuzamosan hangsúlyozza a szerető, a szeretet és a szeretett egységét, s hogy »az egész világ nem egyéb, mint a szeretet énekének visszhangja.«¹⁷ A *Sahádát*, 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.

KUBRÁWIJJA

A Kubráwí *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 Araltótól délre eső Khiva szülötte, Nadzsm al-Dín Kubrá (1145–1221) az akkori

¹⁶ 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«.

¹⁷ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 354. p.

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 fawá'tih 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 (*murid*) 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.¹⁸

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 előrehaladottságára 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«,¹⁹ 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 síitizmus 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 egzaktussággal való áttekintése révén jelentős hatást gyakorolt a szúfizmus egészének történetére.²⁰ Hatvanéves koráig nem vett tollat a ke-

¹⁸ *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 85. p.

¹⁹ Fritz Meier: »Transformation of Man in Mystical Islam«, 58. p.

²⁰ Nemcsak az iszlám világban, hanem Európában is. *Maqszad i-aqszája* (»A végső cél«) az első európai nyelvre (latin) fordított szúfi munka volt (1665).

zébe, 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 mindazt 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 esendő²¹ leült, maga mellé tett egy lámpást, és írni kezdett. Ekkor az álom erőt vett rajtam, s álomban 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 szól: »Saikh Sa'd al-Dín Hammúja ma sokat beszélt rólad, és körülményeid miatt sokat nyugtalankodott 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 kifejtetni őket, s attól fél, hogy valamilyen szerencsétlenség vagy baj érhet téged emiatt.«²²

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.²³

Kubrá másik kiemelkedő tanítványa s egyúttal *muqaddamja*²⁴ Madzsd al-Dín Baghdádi (–1219) volt.

Amikor Madzsd al-Dín Baghdádi belépett Nadzsm al-Dín Kubrá szolgálatába [írja 'Abd al-Rahmán Dzsámí], a »tisztkodás 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 *saikh* azonban azt mondta: »Te orvos vagy ugyebár. Ha fiadnak ephólyag-gyulladásra volna, a gyógyszer helyette talán egyik török szolgádnak adnád?«²⁵

Mesteréhez hasonlóan Baghdádi is kiváló mesternek bizonyult, és keze alól olyan kiválóságok kerültek ki, mint Bahá' al-Dín Walad (1145–1231), Dzsálál al-Dín Rúmí édesapja, vagy Faríd al-Dín 'Attár (1130–1220), azonban kubráwi affiliációjuk ellenére egyikük sem tekinthető a *tariqa* szorosán vett képviselőjé-

²¹ Naszafí rendszeresen így utal magára könyveiben.

²² Lloyd Ridgeon: *Aziz Nasafi*, 9–10. p.

²³ Fritz Meier: »The Problem of Nature in Esoteric Monism of Islam«, 172. p.

²⁴ A *saikh* új tanítványok beavatására és képzésére felhatalmazott helyettese.

²⁵ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 101. p.

nek: 'Attár önálló misztikus volt és feltehetőleg több mestertől is beavatást nyert, Bahá' Walad pedig, noha önálló szúfiként sem volt jelentéktelen, mégis megfélekedett 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.²⁶ Baghdádi legjelentősebb tanítványa Nadzsm al-Dín Dája Rázi (1177–1256) volt, s neki köszönhetjük azt a művet is, amely a szorosán vett kubráwí munkák közül a szúfizmus alakulására a legnagyobb hatást gyakorolta: a *Mirszád al-'ibád min al-mabda' ila'l-ma'ádot* (»Isten szolgálainak ösvénye a kezdettől a visszatérésig«).²⁷ 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«)²⁸ 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.²⁹ Ők azok, akik felkenték a látomás szemét az »és tekintete nem fordul el és nem téved el«³⁰ szemkenőcsével, és tanulmányozva a verset: »Megpillantotta Ura legnagyobb jeleit«,³¹ részesültek az »Isten az Ő világosságához vezérli azt, akit akar«³² sokrétű fényéből; akkor azután ebben a fényben az »Általam lát«³³ állomásából szemtanúi lettek az Isteni 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-

²⁶ Rúmí (1207–1273) igazi mestere vagy inkább spirituális katalizátora Samsz al-Dín Tabrízi (–1248) volt, akinek affiliációjáról semmit sem tudunk.

²⁷ Még életében elkészítette arab változatát a következő címmel: »Az Isten felé utazók világitótornyai és az Istennel szárnyalók állomásai«.

²⁸ Korán 22:46.

²⁹ 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.

³⁰ Korán 53:17.

³¹ Korán 53:18.

³² Korán 24:35.

³³ A következő *hadisz qudsí* 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 a füle, én vagyok a szeme, én vagyok a keze. Általam hall, Általam lát, Általam cselekszik.«

egzisztencia ablakából a poszt-egzisztenciába,³⁴ a létezők összes osztályának célállomását és rendeltetését felfedezték, és a körzöhöz hasonlóan kirajzolták a pre-egzisztencia és a poszt-egzisztencia körét. Újra meg újra átléptek a létből a nemlétebe és a nemléteből 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 átítatott 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.«³⁵

A Kubráwíja 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 központjának, 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 Ábrahámja«	érzékelés (<i>ma'ná</i>)	vörös
rejték (<i>szírr</i>)	»lényed Mózesé«	angyalok (<i>malakút</i>)	fehér
szellem (<i>rúh</i>)	»lényed Dávidja«	uralom (<i>dzsabarút</i>)	sárga
arkánium (<i>khafij</i>)	»lényed Jézusa«	Isteni Lényeg (<i>láhút</i>)	sugárzó fekete
valóság (<i>haqí-qa</i>)	»lényed Mohamedje«	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.).³⁶ Sabisztarít volt az egyik leghíresebb szúfí metafizikai költemény, *A titkos rózsakert* szerzője. Seyyed Hossein Nasr szavaival Sabisztarít költői fő műve »a Muhjí al-Dín [Ibn 'Arabí] által kifejtett szúfí tanítás színopszisztáját adja a maga égi szépségű ver-

³⁴ 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.

³⁵ Najm al-Din Razi: *The Path of God's Bondsmen*, 55. p.

³⁶ Lásd Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 9. p.

seiben, melyek mindazon népek közös kincsévé váltak, amelyek nyelve a perzsa».³⁷ Az alábbi részlet talán a prózafordítás ellenére is érzékeltet valamit a szépség és a mélység e páratlan találkozásából.

*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 közelebből szemügyre veszed a porszemeket,
Mindegyikből ezer Ádám néz vissza reád.*³⁸

E mű magyarázataképpen számos kommentár született, melyek közül a leg-híresebb Muhammad ibn Jahjá Láhídzsínak (–1507), a Kubráwíjja rend egyik vezető személyiségének műve. Láhídzsí mennyiségileg is hatalmas opusza valójában egyenértékű Sabisztarí könyvével, és kristálytisza nyelvezetével a metafizikának olyan mélységeit tárja fel, amely még a szúfizmusban is szokatlan. Láhídzsí egyik fontos és egészen különleges eszméje az »igazi hitetlenség« (*kufri-haqíqi*). Ez a gondolat egészen Halládzsig megy vissza, aki egyik levelében eképpen fogalmaz:

Fátyolozza el Isten előled a vallásos törvény külső oldalát és nyilatkoztassa ki neked a hitetlenség valóságát (*haqíqat al-kufri*). Mert a vallásos törvény külső oldala rejtett bálványimádás, míg a hitetlenség valósága leplezetlen gnózis (*ma'rifah dzsalíjáb*).³⁹

Láhídzsí nyilvánvalóan Sabisztarín keresztül kapcsolódott ehhez a gondolathoz. Láhídzsí – valamint kortársa és rendtársa, a Kubráwíjja egyik vezető *saiikhja*, Jahjá Bákharzí (–1335)⁴⁰ – volt azonban az, aki részletesen is kifejtette ezt az igencsak veszélyes gondolatot, melynek végső konklúziója 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 *kufri* nemcsak azt jelenti, hogy »hitetlenség«, hanem – a perzsa szó etimológiai értelméből kiindulva – azt is, hogy »eltakarni«, s kifejti, hogy ortodox megközelítésből negatív értelemben a *kufri* mit jelent, a hitetlenség/eltagarás *pozitív* értelmét eképpen körvonalazza:

Dicséretre méltó értelemben a *kufri* azt jelenti, hogy az ember »elszigeteli« szívét attól, hogy szemét a két világ közül bármelyikre is ráemelje, s így azok egyikévé válik, akik el-

³⁷ Idézi Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 144. p.

³⁸ *The Secret Garden*, 24. p. (43–45. vers).

³⁹ Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 283. p.

⁴⁰ Jahjá Bákharzí annak a Sajf al-Dín Bhákarzínak (–1260) az unokája, aki Nadzs al-Dín Kubrának volt közvetlen tanítványa.

utasítják vagy »eltakarják« a hitetlen énség bálványát (*káfir-i tágfihút-i nafs-i khwud*), hogy az így sajátosságainak megsemmisülése révén elhomályosuljon, s akik énségük létének megtagadásával és megsemmisítésével kibontakoztatják eredendő spirituális potenciálisukat. 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 hitelenség megnyilatkozásának arkánumára, a szív szeme elől eltakarja és elfátyolozza az érzéki dolgok, intelligibilis eszmék, imaginatív képzetek, teremtett jelenségek és jogi formalítások csillagait.

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

A dicséretre méltó értelemben vett avagy »igazi« hitelenség [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 »hitelenség« objektív módon láthatóvá válik, és föltárul a változhatatlan archetípusok és esszenciák személyes entitása.⁴¹

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.⁴² 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-paraszti*), és a bálványimádás és a Valóság-imádás egy és ugyanaz, az igazi vallás a bálványimádásban is ott van.

Hasonlóképpen, ha a politeisták, akik bálványait 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 imádjá és Őhöz ragaszkodik, akkor [az ilyen politeista] hogyan juthatna tévútra vallásában és hi-

⁴¹ Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 286. p.

⁴² Az »igazság« vagy »valóság« jelentésű *haqq* szó tulajdonképpen Isten egyik neve (al-Haqq). Halládsot azért ítélték halálra, mert kijelentette: »Én vagyok Isten« (*Aná'l Haqq*). Az ezoterikus értelmezés szerint (s ez egyúttal nyilvánvalóan Halládsz értelmezése is) ez a kijelentés azért nem volt eretnokség, mert a *faná*, vagyis a partikuláris individualitás kioltódása következtében e kijelentés alanya nem Halládsz volt, hanem Isten.

tében, hogyan lehetne tévedés áldozata? ... Ha te, aki büszke vagy arra, hogy ragaszkodsz az iszlámhoz és az igazhitűséghez, a bálvány látható formáján kívül semmit sem érzéksz, 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 (*káfar*) vagy, mert elfátyolozod [magad elől] Istennek a bálványban megjelenő teofániáját.⁴³

A Kubráwijja a XIV. századra nemcsak Közép-Ázsiának, hanem Kásmirnak is a legfontosabb rendjévé vált, méghozzá annak az 'Alí Hamadáninak a révén, aki a *dbikret* – 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 szúfi központok helyett a csistí *khánqáhok* oldalfal nélküli csarnokok voltak, ahol mindenkit szeretettel és – ha volt – eledellel fogadtak. Maguk a csistík kizárólag koldulásból tartották fenn magukat, és az aznap fel nem használt ételt, pénzt vagy ruhát a következő napra nem teheték el.⁴⁴ »Minden egyes nap új reményt jelentett Istenben, s a holnap szükségleteiért való aggodalom ellentétben állt e bizalommal.«⁴⁵ 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 *tariqá*hoz, a szúfizmusban általános szokás volt bűnvallomást tenni. E rítust a Csistijja 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

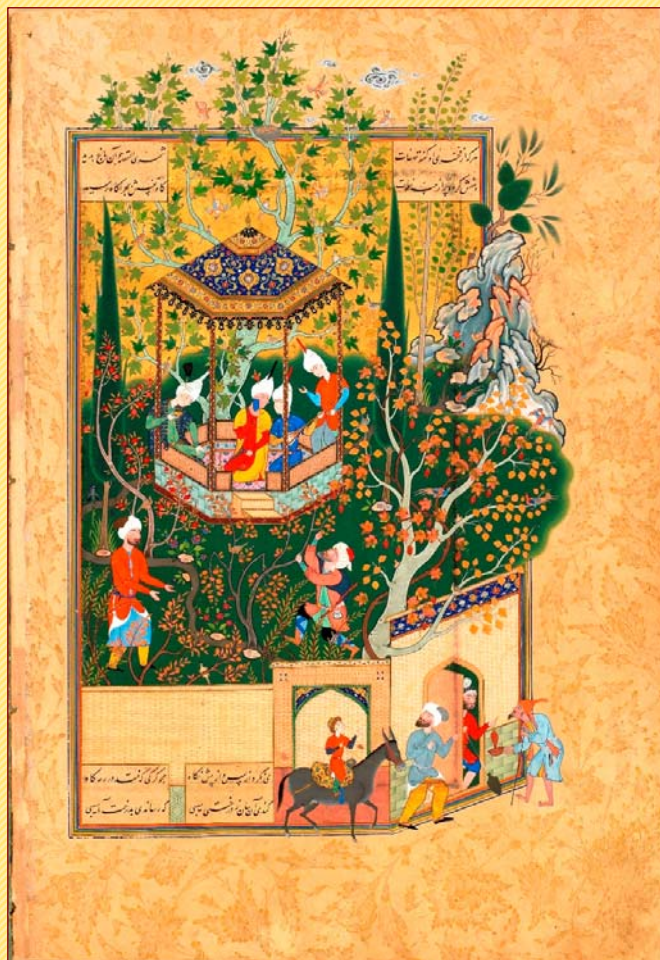
⁴³ Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 87–88. p.

⁴⁴ Eredendően a buddhista szerzetesek és a hindu *szannyászínok* is tartották magukat e szabályhoz.

⁴⁵ *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 135. p.

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 *tariqa* 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 Naqsbandijja), 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 hatha-jógát, a tantra-jógát és az alkímiát egyesítette.⁴⁶ 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 anfasz*nak, »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-*



⁴⁶ A *nath*-jógával kapcsolatban lásd Mircea Eliade: *Jóga. Halhatatlanság és szabadság*, 326 k. p.

wudzsúd («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 Csistijja 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 szúfínek »az óceán nagylelkűségével, a nap szelídségével és a föld igénytelenségével« kell rendelkeznie.⁴⁷ A csistí spiritualitás kilenc szabálya közül az alábbi hat igen jellemző a *tariqára*:

1. A szúfínek tartózkodni kell a pénzkeresettől.
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 szúfík 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 törének mártírjai
Minden pillanatban új életet nyernek a Láthatatlanból.*

Bakhtijár Kákí *khalífája* (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'kúsza*, vagyis »fordított *csilla*«. A *csilla* negyven napos elzárkózást jelent koncentrált spirituális gyakorlatok végzése céljából; e fordított *csilla* pedig azt jelenti, hogy a szúfít negyven éjszakán keresztül lábánál fogva egy kútba lógtatják, miközben ő a *dhikret* végzi. Ugyanakkor életrajzírója szerint Gandzs-i Sakar magas szinten gyakorolta a rokonok és hozzátartozók halálával szemben tanúsított közömbös-

⁴⁷ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 346. p.

ség szúfi erényét. Amikor egy alkalommal azzal a szomorú hírral szakították 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.⁴⁸

Gandzs-i Sakart követően a rend legkiválóbb *pirje* (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 szúfi gondolatokat fogalmazott meg:

*Ha pillantásod arra esik, aki szép, látod alakját s termetét;
Am én mit sem látok, csak a szépséget s a Teremtő művét.*⁴⁹

A már említett 'Abd al-Quddús Gangóhí mellett Sáh Kalím Alláh Dzsahánábádíról (-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 elutasításukat is magában foglalja, hiszen nem egyéb, mint az Abszolút Létbe való felszívódás és az abban való kialakulás.

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

QÁDIRIJJA

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 egyes hagyományok többnyire az alapítóra vezették vissza.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 290. p.

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).⁵⁰ Amikor egy alkalommal két barátja kíséretében felkereste kora egyik legnevesebb szúfiját, Júszuf Hamadhánit (–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 Dzsíláni az utókortól elnyerte a *muhjí al-dín*, »a vallás megújítója« *epitheton ornans*, vagy »Kelet *saikhja*«, Ibn Masís (–1228), aki telepatikus módon értesülve »Nyugat *saikhjának*« 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 bevarrt 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 Dzsíláni 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 bandavezért, hogy a fiú lábához borult, s bűnbánattal eltelve e szavakat intézte hozzá:

⁵⁰ A szúfizmus hat történelmi értelemben nagy alakja, meghatározó személyisége Dzsunajd, Halládsz, Ghazálí, Dzsíláni, Ibn ‘Arabí és Rúmí. Dzsunajd, túl azon, hogy szinte az összes beavatási láncolat (*szilszila*) találkozási pontja, a józanság és emelkedettség megtestesítője. Halládsz annak a szúfinak a paradigmája, aki életét adja meggyőződéséért. Ghazálí 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 a szúfi gondolkozásra. Végül Rúmí a szúfi istenszeretet fölülmúlhatatlan költője.

Te megtartottad anyádnak tett ígéretedet, mi pedig megfeledeztünk arról az ígéretről, amit Teremtőnknek tettünk.⁵¹

Tanulmányainak elvégzése után Dzsílání hét évre visszavonult egy Bagdad melletti romos házikóba. Amikor visszavonulása után kilépett a világ elé, nem csupán egy szűk tanítványi kör spirituális vezetője lett, hanem kora leghíresebb prédikátorainak egyike is, aki tömegeket volt képes rávenni arra, hogy vallásukat komolyabban vegyék és vallásos 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 lehelték ki a lelküket.

Noha Dzsílání igen későn, ötvenegy éves korában nősült, ennek ellenére – ha hinni lehet a beszámolóknak – az egész szúfi 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, 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.⁵² 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 Dzsílání, mind a Qádirijja rendkívüli jelentőséget tulajdonított e folyamatban az Istenre való emlékezésnek, mely a későbbi Qádirijjában egy sajátos, négy fokozatú *dhikr*-módszerben manifesztálódott:

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

2. Kétütemű *dhikr*. Az imádság helyzetében, vagyis sarkon ülve Allah nevét először a mellkas jobb oldalán, azután a szívnél kell invokálni, s ezt folyamatosan, megszakítás

⁵¹ *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 10–11. p. Utalás arra a primordiális ígéretre, amit az emberi nem Ádámában tett Istennek.

⁵² *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 16. p.

nélkül és nagy erővel kell végezni. Ez a módszer megkönnyíti az összpontosítást, és segítségével könnyen kiküszöbölhetők az aggodalmak és a nyugtalanító gondolatok.

3. Háromütemű *dhikr*. Keresztbe tett lábakkal kell végezni,⁵³ és Allah nevét először a jobb oldalon, másodszer a bal oldalon, harmadszer pedig a szívnél kell ismételni. A harmadik ütemet nagyobb intenzitással kell végezni, és hosszasan kell kitartani.

4. Négyütemű *dhikr*. Úgyszintén keresztbe tett lábakkal kell végezni, és Allah nevét először a jobb oldalon, másodszer a bal oldalon, harmadszer a szív irányában, negyedszer pedig a mellkas előtt kell kiejteni. Ezúttal is a legutolsó ütemnek kell lennie a legerősebbnek és a leghosszabban kitartottnak.⁵⁴

Ezzel párhuzamosan Dzsílání mélységesen hitt a sors isteni meghatározottságában. Hogy e felfogása még szatanológiáját 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?«⁵⁵

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 qádirí *tariqá*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 már egészen korán a Mián Mir által vezetett qádirí rendhez 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.⁵⁶ 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 fordításá-

⁵³ Ilyen helyzetben imádkozni egyébként hagyományosan tilos volt az iszlámban.

⁵⁴ Vö. *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 23. p.

⁵⁵ *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 19. p. Dzsíláníval kapcsolatban magyar nyelven lásd Iványi Tamás »A megismerés a szúfizmusban« 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 Lam-born Wilson: »Iblis, The Black Light«.

⁵⁶ Fő műve éppen ezt a címet viseli: *Madzsma ul-bahrain* (»A két óceán elvegyülése«).

nak latin átültetéséből ismerjük meg a hindu metafizika e remekműveit.⁵⁷ Minden munkáját a *hama úszt* (»minden Ö«) teopantizmusa/teomonizmusa, vagyis a *wudzsúdi* 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.⁵⁸

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 fedí be,
de az ártatlanra a meztelenség köntösét borítja.*⁵⁹

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 szülőtte:

⁵⁷ 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 mindenképp Mír Abu'l-Qászim Findiriszki (–1641) neve említhető. Lásd Seyyed Hossein Nasr: »The School of Isfahan«, különösen 922–926. p.

⁵⁸ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 362. p.

⁵⁹ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 362. p. Érdemes itt megjegyezni, hogy a dzsainizmuson és bizonyos középkori keresztény adamita testvériségeken kívül a mezítelenséget – a »lég-ruhát« – a XX. századi irreguláris neoszúfizmus legjelentősebb képviselője, Frithjof Schuon is kedvelte.

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 *wudzsúdi* iskola 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 kialvás tulajdonképpeni tartalma, illetve kapcsolata a teognózissal és a szabadsággal. Számára a mindenség a Legbelső Lényeg »Elrejtett Kincsének«⁶⁰ 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 legszívebben 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 rejtsék előled
Őt, Ki bennük ölt alakot Magára – mert a formák csupán fátylak.
Ám a hullámok elválaszthatatlanok az Örök Tengertől.
Mint ahogy a vers sorai fogalmazznak:
»A tenger örök, s amikor hullámokat vet,
a hullámokat látod – de a hullám is tenger«,⁶¹
Mert tenger és hullám: egy. Ahogy a Legmagasztosabb Isten mondja:
»Isten mindeneget általölel.« (Korán 41:54)⁶²*

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.

⁶⁰ Utalás a *hadisz qudszúra*: »Elrejtett kincs voltam; azt kívántam, hogy megismerjenek, s megteremttem a világot.«

⁶¹ Qúnawí tanítványának, al-Dzsandínak (–1300k) a sorai.

⁶² *Islamic Spirituality II. Manifestations*, 285. p.

A rend alapítója, Háddzsi 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,⁶³ a Bektásijja igazi népi rend volt, és tagjai az alsóbb rétegekből származtak. Részint emiatt, részint pedig török volta folytán a rend nagysága nem kiemelkedő személyiségén nyugszik (akik valójában nincsenek), hanem a maga egészén.⁶⁴ 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 pedig az edirnei (drinápolyi) katonaiskolában részesültek igen komoly katonai és vallási képzésben. *Par excellence* katonák voltak, akik egészen a XVI. század derekáig egyáltalán nem házasodhattak, és később is csak kivételesen.⁶⁵ Nos, a bektásik feladata a birodalmon belül a janicsárok vallási és spirituális nevelése volt. A bektási *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 szorosan összekapcsolódott Bektásijjára is csaknem végzetes hatással volt: épületeiket lerombolták, javaik jó részét elkozták. A kegyelemdőfést száz évvel később kapta meg a *tariqa* a török nép »atyjától«, Kemál pasától. A bektásik eleinte ugyan szimpatizáltak Atatürkkal és mozgalmával, s maga Atatürk is kereste a bektásik 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 síita, ismaílita és hurúfi vonás

⁶³ A Mawlawijja, vagyis a Kerengő Dervisek Rendje Dzsálál al-Dín Rúmíra megy vissza.

⁶⁴ 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 *tariqával* kapcsolatban említenünk kell, az Bálim Szultán (1462–1521), Pir Szultán Abdál (–1560) és Kajguszuz Abdál (akiről később még lesz szó).

⁶⁵ Ha van olyan történelmi kategória, amelynek a megálmodott platóni állam őrei megfeleltethetők, akkor az a janicsárság.

keveredik.⁶⁶ Ennek 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 Bektásijának e sííta jellege miatt nem támogatták szívesen a janicsárok a Porta keleti irányú, a sííta 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 sííta szimpátiájuk, s nemcsak befolyásuk, de pusztán 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 Manszúr*ra, vagyis Manszúr al-Halládzs bitójára, melynek szimbolikája nyilvánvalóan a *faná* és az önfeláldozás eszméjéhez kötődik.⁶⁷ 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* szorosán tartja magát Ibn ‘Arabí tanításához, aminek háttérében talán az lehet, hogy Ibn ‘Arabí több jelentős tanítványa is Anatóliában telepedett le.)⁶⁸ A különféle szúfi rendeknél az emberi lélek felemelkedésének rendszerint három fokozatát szokták megkülönböztetni: a *sarí’a*, a *tariqa* és a *haqíqa* szintjét. A Bektásijában azonban négy ilyen szintet, illetve négy, ezeknek megfelelő embertípust különböztetnek meg:

1. *sarí’a* (»törvény«) – *‘ábid* (»imádó«)
2. *tariqa* (»ösvény«) – *záhid* (»aszkéta«)
3. *ma’rífa* (»gnózis«) – *‘arif* (»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

⁶⁶ A Hurúfijja a sííták egyik irányzata; alapítója Fadlulláh Asztarábádí (–1398). A hurúfik 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 nyilatkozta ki magát, és a perzsa ábécé harminckét betűje összességében véve az isteni megnyilvánulás teljességét képviseli.

⁶⁷ Halládzsot (858–922) nyilvános autoteisztikus kijelentései miatt végezték ki.

⁶⁸ 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.

alapított *tekkét*, 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 engedelmességet 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 felragyog. Fekete tövisen fehér rózsák nyílnak. A test homályából fényesség árad. Szíved palotája kivilágosodik, a tolvajok eltűnnek, angyalok költöznek helyükre.⁶⁹

NAQSBANDIJJA

A naqsbandí *tariqa* 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 *dhikr* helyett a hangtalan *dhikret*, a külső aszkézis helyett a belső aszkézist részesíti előnyben, hiszen – mint ahogy Dará Sikóh mondja – »az aszkéta eledele az éhség; a gnosztikusé az összeszedettség«. ⁷⁰ A naqsbandí spirituális praxis nyolc kristályosodási pontja a következő:

1. *Tudatosság a lézésben* – vagyis Isten emlékezetben tartása a ki- és belégzések közepe.
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.

⁶⁹ *Bolondok könyve*, 11–12. p.

⁷⁰ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 115. p.

4. *Magány a tömeg közepette* – vagyis a belső magány megteremtése a külső körülményektől függetlenül.
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 mesterét látja, s úgy viszonyul mesteréhez, mint egy médium a hipnotizőrhez. Ezt az állapotot nevezik »a *saikh*ban való önmegsemmisítésnek«. A *saikh* számára saját látomásos álmaiban tárul 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 *saikh* átadja őt a rend eredeti alapítója, a régóta halott *pír* szellemi befolyásának, akit ő csak a *saikh* 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 *saikh* spirituális segítségével révén – eljut magához a Prófétahoz, és immár őt látja minden dologban. Ezt az állapotot nevezik »a Prófétaban való önmegsemmisítésnek«.

A negyedik szinten egyenesen Istenhez jut el, s egygé válna vele most már mindenben Őt látja.⁷¹

A rend meghatározó személyiségei közül többen is hittek abban, hogy az akaratlagos spirituális előrehaladás a halál után is folytatható. A naqšbandík 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 *wudzsúdi* szemlélettel, s helyette – az ortodox muszlim felfogással való nagyobb összhangja miatt – bevezette a *wahdat al-subúid* («a tudat egysége») eszméjét⁷² –

⁷¹ Reynold A. Nicholson: *The Mystics of Islam*, 140–141. p. Vö. uő.: *Az iszlám misztikája*, 120–121. p.

⁷² A két felfogás között az a különbség, hogy míg Ibn 'Arabí szerint a misztikus állapotban elért egység tapasztalat a lét egységének megtapasztalása, addig Szirhindí szerint ennek az egység-



ugyanis a rend különösen Indiában az ortodoxia elszánt védelmezője volt. Noha az összes *tariqa* Dzsunajdra vezet 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.⁷³ Ismét csak a többi rendtől eltérően a Naqsbandijja 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 szúfi 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 egyesülésben és az egyesítés (*tawhíd*) hullámában, a megsemmisülés (*fana*) halának gyomrából kivettettek az elkülönültség partjára és a folytonos megmaradás (*baqa*) 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

tapasztalatnak 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.

⁷³ Halládzs Dzsunajd tanítványa volt, ám miután az ezoterikus tanokat nyilvános beszédek során fejtegetni kezdte, mestere megszakította vele a kapcsolatot.

ott semmi nyomuk nem maradt, és mások tökéletesítésének szentségével sincsenek megbízva.⁷⁴

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 Dardnak (1721–1785), mégis ő volt az, aki – urdu nyelven – utoljára fogalmazta meg klasszikus szépséggel a naqsbandí *tariqa* alap gondolatait, 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 büntetést 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.⁷⁵

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 Boszniáig szilárdan megvetette lábát. Bahá' al-Dín Naqsband *tariqája* manapság talán a legeleveníbb és a leginkább prosperáló szúfi testvériség.

SÁDHILIJJA

A Sádhillijjával elérkeztünk ahhoz a *tariqá*hoz, amelynek könyvünk szerzője, Al-'Arabí ad-Darqáwí is tagja, s egyúttal kiemelkedő képviselője is volt. A Sádhillijja *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« 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 helyzeté-

⁷⁴ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 6–7. p.

⁷⁵ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 278. p.

nek megfelelően a muszlimok hétköznapi életét élte.⁷⁶ A sádhilí szúfik nem építettek vagy építettek maguknak impozáns *khánqáh*okat, mint keleti testvéreik, hanem eldugott *záwijáik*ban (»sarok«) oktatták tanítványaikat. Általában nem nézték 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-Akbar⁷⁷ 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 ezek a tanítások pontosan ugyanazokat a témákat érintették, mint amelyek a *wudzsúdí* iskolát is foglalkoztatták.

A *tariqa* 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« jelzõt 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 *saikh* 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.⁷⁸

'Alí as-Sádhilí *khalífája*, 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

⁷⁶ 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.

⁷⁷ A Legnagyobb Mester (lat. *Magister Maximus*), Ibn 'Arabí *epitheton ornans*a.

⁷⁸ Ilyen talizmánok ma sem ismeretlenek a sádhilí rendben. A még gyermek 'Alawít egy olyan talizmánnal gyógyították meg egyik betegségéből, amelyet későbbi mestere, Búzdí rajzolt.

egyéb, mint a *taszawwuf* doktrinális és gyakorlati aspektusának esszenciális foglalat. 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:

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 vezet azokat, akiket Magához akar vezetni.

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

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

A váratlan csapás ünnepnapok közeledtét hirdeti annak, aki törekszik.⁷⁹

Ami Istent elfátyolozza előled, az az Ő túlságos közelsége.⁸⁰

Mi sem mutatja jobban az Ő mindenhatóságát, mint az, hogy az által rejti el Magát előled, aminek léte nem különbözik az övétől.⁸¹

Későbbi fejlődése során a Sádhillijából számos *tariqa* jött létre, melyek között volt olyan is, amely sok szempontból homlokegyenest ellenkező felfogást tett magáévá, mint anyarendje. Ilyen volt az Íszáwijja, amelyben komoly szerepet kaptak a látványos teljesítmények, például a tűzzel, skorpiókkal, kígyókkal avagy karddal szembeni immunitás. Az Íszáwijja nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a szúfizmusról kedvezőtlen kép alakuljon ki Észak-Afrika országai-ban.

A Sádhillijja 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 szólunk néhány szót. Róla nemcsak a nyugati szúfizmuskutatók nem vesz tudomást, de hazájában, Marokkóban és a Darqáwí *tariqá*ban sem tartozik az ismert szúfi személyiségek és szerzők közé.⁸² Ennek oka egyrészt az, hogy egyetlen műve egészen a XX. szá-

⁷⁹ The Shaikh al-‘Arabi ad-Darqawi: *Letters of A Sufi Master*, 6., 26., 31., 11. p.

⁸⁰ Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 252. p.

⁸¹ Titus Burckhardt: *An Introduction to Sufism*, 58. p.

⁸² 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.

zad hetvenes éveig egyetlen kéziratos példányban létezett, még hozzá a rend fezi anyazáwíjájában,⁸³ 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 *saikh* egészen rendkívüli művet hagyott az utókorra, az nem kétséges.⁸⁴ Egy olyan – döntően gyakorlati beállítottságú – munkáról van szó, amely a spirituális praxist a síkján ragadja meg, még hozzá 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 cselekednek. 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.⁸⁵

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 *imámjainak* 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 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 tökéletlenség-

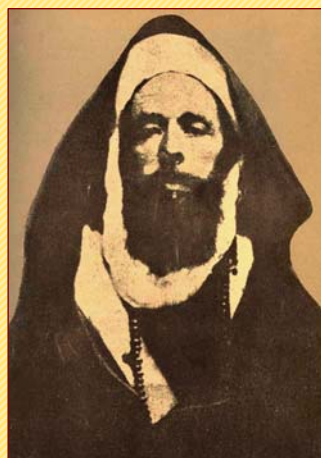
⁸³ Nem sokkal később (1977) a műnek megjelent egy reprezentatív angol fordítása (*The Meaning of Man. The Foundations of the Science of Knowledge*), sajnálatos módon azonban a fordító sokkal jobban ragaszkodott az eredeti mű szövegéhez, mint értelméhez, s így nem könynyítette meg az olvasó dolgát. Minden bizonnyal ez is közrejátszott abban, hogy e könyv teljesen visszhangtalan maradt.

⁸⁴ A Darqáwíja mai vezető *saikhja* 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.

⁸⁵ *The Meaning of Man*, 188. p.

get, s számukra már csak a magasztos Isten maradt. Az első szint emberei maguk fátyolozzák el magukat a teremtett világtól.⁸⁶ 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.⁸⁷

A Sádhilí-Darqáwí *tariqa* egészen a XX. századig meg tudta őrizni elevenségét, és a szúfizmus neki köszönheti utolsó nagy egyéniségét: Ahmad al-'Alawít (1869–1934).⁸⁸ 'Alawí nemcsak rendkívül eredményes spirituális vezető volt, hanem – noha soha nem járt iskolába – metafizikai gondolkozó, költő, szent és – a tradicionális asztro-nómia vonatkozásában – tudós is, aki már fájdalomosan tapasztalta az antitradicionalitás előretörését, s a maga eszközeivel fel is vette ellene a harcot. Eredetileg az Íszáwí rendhez csatlakozott, ahol többek között kitanulta a kígyóbűvölés tudományát, de amikor megismerkedett mesterével, Muhammad al-Búzídíval, hátat fordított az efféle praktikáknak, megfékezte szinte csillapíthatatlan intellektuális éhségét, és minden erejét a *dhikr*nek 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.«⁸⁹

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:

⁸⁶ Nem magától a teremtett világtól, hanem attól, hogy a teremtett világot annak lássák, ami: teofániának.

⁸⁷ *The Meaning of Man*, 195. p.

⁸⁸ 'Alawíval kapcsolatban lásd Shaikh Ahmad al-'Alawí: »Díván – Nyolc költemény«, mely tartalmaz egy életrajzi ismertetést is (189–192. p.).

⁸⁹ Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 59. p.

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 felismeri, hogy egyedül a Végtelen van, s hogy ő, az emberi tudat csupán fátyla ennek a Végtelenségnek. 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 azonoságban«.⁹⁰



⁹⁰ Martin Lings: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 136. p. Vö. Leo Schaya: *Az Egység szúfi tanítása*, 22–23. p.