

Fritz Meier

A TERMÉSZET AZ ISZLÁM EZOTERIKUS MONIZMUSBAN*

Látod amottan a holdat?
Csupán a fele látszik,
Mégis kerek s gyönyörű!

Sok dolog van ekképpen,
Min önhittent gúnyolódunk,
Mert szemünk teljesen vak rá.

Matthias Claudius (1740–1815)

I. A teológia az ezoterikus szemlélet fényében

Az iszlám gondolkozás történetének egyik legkülönösebb alakja a Hidzsrát követő hetedik, Krisztus születését követő tizenharmadik század perzsa misztikusa, Azíz ibn-Muhammad-i Naszafi ('Aziz ibn-Muhammad-i Nasafi). Habár a rá vonatkozó információink meglehetősen szórványosak – részben pedig megbízhatatlanok is –, írásai alapján nem nehéz kijelölni helyét a muszlim misztikán belül. Az iszlám világ távoli észak-keleti peremén, Turkesztánban született, s gondolkodását tekintve is az iszlám peremén helyezkedett el.¹ A misztikusok

* Publikálatlan. Részlet. A közölt rész az eredeti munka és a magyar fordítás hozzávetőlegesen egyharmada. A fordítás forrása: »The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam«. In: *Spirit and Nature* (Papers from the Eranos Yearbooks I. – Bollingen Series XXX/1). Edited by Joseph Campbell. Princeton: Princeton University Press, 1982, pp. 149–203. Az angol fordítás Ralf Manheim munkája. A tanulmány eredetileg 1946-ban jelent meg, német nyelven. Az évszámok közül az első a muszlim, a másik a keresztény időszámítást jelzi. A szerző abból a megfontolásból kiindulva, hogy míg az iszlám világ klasszikus nyelve az arab, a keresztény világ klasszikus nyelve a latin, az eredeti perzsa szövegekben lévő arab szövegrészeket latinra fordította. A tudományos átírástól csak néhány – többnyire a magyar nyelvben már meggyökeresedett szó vagy név – átírásánál tekintettünk el (dervis, Mohamed, iszlám, valamint Naszafi).

¹ A pontos életrajzi adatokat még mind a mai napig csak töredékesen sikerült tisztázni az iszlamisztikának (Marian Molé, Hermann Landolt, Lloyd Ridgeon). Mindazonáltal Naszafi valószínűleg az ezerkétszázas évek legelején született – de mindenképpen még 1205 előtt – a turkesztáni Naszafban. Az évszázad negyvenes éveiben ismerte meg Shaykh Sa'd al-Din Ham-

rendszerint az iszlám valamelyik nagy teológiai áramlatához kapcsolódtak, legyen az a szunna, a sía vagy valami más, s amennyiben mégsem sorolhatók egyik irányzathoz sem, annak az az oka, hogy életművük annyira messze esett ezektől a kérdésektől, hogy semmiféle mondanivalójuk nem volt velük kapcsolatban. Ami azonban Naszafit illeti, ő kifejezetten ezekkel a kérdésekkel foglalkozott, mégis távol tartotta magát a különféle irányzatoktól.

E sajátos hozzáállás oka az volt, hogy Naszafí sokkal realiztikusabban tekintett az igazságra, mint a többi misztikus. Számára az igazságot az iszlám egyik dogmatikus irányzata sem zárta magába, noha mindegyikük isteni kiválasztásra és kizárólagos legitimitásra tartott igényt. Naszafí számára az igazság a különböző irányzatok között avagy fölött volt, s úgy kapcsolódott ezekhez, mint egyazon téma a különféle változataihoz; helyesebben az igazság egy olyan láthatatlan célt képezett, amely felé az összes részleges hitvallás törekedett, amelytől azonban mindegyik egyaránt távol maradt.²

Éppen ezért hajlamosak lehetnénk Naszafit a modern összehasonlító vallástudomány, vagy legalábbis a vallásfilozófia előfutárának tekinteni – ezeknek ugyanis bizonyos értelemben úgyszintén az irányzatok fölé kellene emelkedniük. De nem feledkezhetünk meg itt egy fontos különbségről. Rudolf Otto szerint van valami, aminek a modern vallásfilozófia származásánál híjjával van, s ez az igazi vallásra vonatkozó bizonyosság, ugyanis csak ez gondoskodik arról a szilárd pontról, amely a számtalan változat, irányzat és felekezet értékelését és osztályozását lehetővé teszi. »Mert« – mint Rudolf Otto mondja – »amit itt osztályozni kellene, az többnyire egyáltalán nem olyan természetű, mint az azonos genushoz tartozó különböző speciestek, tehát nem olyan szempontok szerint viszonyulnak egymáshoz, mint egy *analitikus* egység részei, hanem úgy, mint egy *szintetikus* egység részelemei. Olyan ez, mintha egy nagy hálnak először csak néhány része válna láthatóvá a víz felszíne fölött, és mi ennek alapján kísérelnénk meg faj és nem szerint osztályba sorolni a háta domborulatát, a farka he-

műyat, a Kubrāwiyya Rend alapítójának, Najm al-Dīn Kubrānak a közvetlen tanítványát, akinek tanítványává vált, s akivel annak haláláig, 1252-ig maradt együtt (formálisan azonban Naszafí valószínűleg nem volt tagja a rendnek). 1261-től – vagyis körülbelül hatvan éves korától kezdve – sorra születtek könyvei. 1273-ban Bukhārāban érte a mongol invázió. Halálának időpontja 1281 és 1300 közé tehető; az egyik kézirat tanúsága szerint 1291-ben halt meg. Az életrajzi adatokkal kapcsolatban lásd Lloyd V. J. Ridgeon *'Azīz Nasafī* (Richmond: Curzon Press, 1998) című könyvének első fejezetét: »The Life, Times and Works of 'Azīz-i Nasafī« (pp. 1–15). (A fordító megjegyzése.)

² Természetesen Naszafí egyáltalán nem volt azon a véleményen, hogy az igazságtól mindegyik irányzat ugyanolyan távolságra van, és a későbbiek világossá teszik, hogy Fritz Meier sem így gondolta. (A fordító megjegyzése.)

gyét és fejének vízsugarat lövellő részét, ahelyett, hogy úgy próbálnánk megérteni ezeket a jelenségeket, mint amelyeket egy *egységes* egész összefüggésében elhelyezve kell megismernünk, s amelyet először mint *egészet* kell megértenünk, hogy azután megérthessük a részeit is.»³

Naszafí hitt abban, hogy egy olyan vallás formájában, amely személyes tapasztalaton és transzcendáló teológián alapul, rátalált erre az egészre. Ez a vallás kétségtelenül nem mentes az iszlám bélyegétől, de ezt nem is lehetne elvárni egy olyan embertől, aki Naszafí idejében az iszlám világában élt. Mindazonáltal tévedés lenne úgy tekinteni eszméire, mint ami a nem-iszlám vallások ellen irányult. Naszafí nem propagálta az iszlámot; azt akarta megmutatni embertársainak, hogy az igazi iszlámot nem a teológiai rendszerekben kell keresni, hanem a vallásos ember nyitott szívében. Az igazi vallás és az igazi iszlám számára egy volt, ám mindkettő kívül feküdt az ellentmondást nem tűrő hiteken.

Ó dervis [írja Naszafí], tanul meg, hogy három út van, és ezek közül az egyiket el kell indulnod.⁴ Ha van tehetséged és erőd ahhoz, hogy bölcs emberré válj, az igazság tudójaként, s a logika és az intellektuális erőfeszítés segítségével kiderítsd, hogy a hit különféle formái közül melyik az igazi hit, akkor láss neki a feladatnak, és cselekedj, mert a dogmatikus hit (*taqlid*) sehová nem vezet, és hiábavaló recitálni a szúrát: »Atyáinkat mi egy vallásközösségben leltük föl, és mi az ő nyomdokaikat követjük« (Korán 43:23).⁵ De ha nincs tehetséged és erőd, akkor legalább 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 mond azt felmentésképpen, hogy Isten emberei manapság már nem léteznek; mert a világ sosem lehet meg nélkülük. Ha pedig egyszer rábukkantál egyre, szorosán 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 (hiszen ők nem élhetnek személyes kapcsolatban mindenféle emberrel, és nem is viselnék el ezt), ne mozdulj ajtaja előtt, s igyekezz olyanná válni, hogy kénytelen legyen elfogadni téged. Ha aztán elfogad, megtaláltad a helyes utat, és a megmenekültek közé sorolhatod magad.

Ó dervis, a tudás és az igazság emberei alatt mi nem azokat a tunya teológusokat és hitetlen sejkeket értjük, akik mint teológusok és sejkek szerepükben büszkélkednek; mert ők ezerszer mert ők ezerszer inkább formalisták és tévelygők, ezerszer messzebbre távolodtak Istentől, mint te magad, és minél messzebb vannak Istentől, annál közelebb hiszik magukat Hozzá. Miközben pusztán bolondok és sötétségben élnek, úgy tekintenek magukra, mint akik birtokában vannak a tudásnak és megvilágosodottak, és amikor a szúrát recitálják: »Vagy olyanok, mint a sötétség egy mélységesen mély tengerben,

³ *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* Budapest: Osiris Kiadó, 1997 (ford. Bendl Júlia); pp. 156–157.

⁴ Az alábbiakban Naszafí e három út közül csak kettőt tárgyal. (A fordító megjegyzése.)

⁵ A Korán fordításában – hacsak Fritz Meier olvasata mást nem kívánt – Simon Róbert fordításához (és számozásához) tartottuk magunkat (*Korán*. Budapest: Helikon Kiadó, 1987).

amelyet hullám borít, fölötte másik hullám, afölött pedig felhő: egyik sötétség a másikon» (Korán 22:40), akkor ezeket a szavakat Kínára és Indiára vonatkoztatják, és magukra nem is gondolnak. ...

Ő dervis, ezt a bölcs embert, az igazságnak ezt a tudóját nem fogod megtalálni a mesetekben, amint éppen emelvényről prédikálnak; de nem találhatod meg őket a képmutatók és a világiak között, sem pedig a vallásos akadémiákon, a könyvszagú és bálványimádó professzorok között, akik méltóságteljesen és pompával körülvéve ülnek szőnyegeiken – mint ahogy a szúfi kolostorok fantasztái és önimádói között sem bukkanhatsz rájuk. Már az különös esetnek számít, ha ezeken a helyeken ezer közül csak egy is eléri az igazságot, megismerve Istent és az Ő kedvét keresve cselekedeteiben. Ő dervis, a bölcs emberek és az igazság ismerői, Isten emberei rejtve vannak, és ez a rejtettség⁶ az ő őrszemük és lándzsájuk, az ő fellegváruk és fegyverük, ez az, ami mocsoktalanul és tisztán őrzi meg őket. ... Ő dervis, külső megjelenésük olyan, mint a közönséges emberek külső megjelenése, belsőleg azonban ők a választottak. A vezetőknek és előjáróknak nem adnak bejárást magukhoz, és ők sem kívánnak vezetők és előjárók 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 nem spekulálnak haszonra. Ha fáradozás és erőfeszítés nélkül többre tesznek szert, mint amennyire szükségük van, elajándékozzák, s 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. Nem igyekeznek érintkezni a világias gondolkodású emberekkel, megvetik a rang és a méltóság embereivel való kapcsolatot, s amikor lehetőségük van rá, a választottakkal (*azizān*) és a dervisekkel vannak együtt; akkor aztán egymás szavait és lelkiállapotait megértve és magukban megőrizve a nappalt éjszakává és az éjszakát nappallá teszik. És így várják a halál eljövetelét, így várják azt, hogy megszabaduljanak ettől a lármas várostól, ettől a viharos tengertől, a történéseknek ettől a világától, ettől az úgynevezett emberi testtől.⁷

Bármilyen felekezethez is csatlakozzon az ember, önmagában ez a tény még senkit nem tesz valóban vallásos emberré; ehhez egy belső megvalósítás szükséges, mely a jelenségtől a léthez, a hittől a tudáshoz vezet. Ilyen módon ez egy befelé vezető út. Azokat, akik birtokába jutottak az igazi vallásnak, Naszafí »Isten embereinek«, »Istent ismerő embereknek«, »bölcs embereknek« nevezzi, illetve olyan embereknek, akik elérték az igazságot, de úgyszintén használja velük kapcsolatban »a szellemi valóság népe« (*ahl-i haqīqat*) kifejezést is. E kifejezés alatt olyan istenfélő embereket ért, akik vallásosságukat – mint ahogy ő mondja – többé nem a külső tekintélyre alapozzák, hanem személyes tapasztalatra és verifikációra. Akár misztikának is nevezhetnénk ezt, ha Naszafí nem tartaná magát bizonyos távolságban e kifejezéstől. Az ő gondolkodásmódja számára (és

⁶ »Rejtve« – szó szerint: »a kupolák alatt«; »ez a rejtettség« – szó szerint: »ezek a kupolák«.

⁷ 'Aziz-i Nasafí, *Kashf ul-haqā'iq*. MS Nuru Osmaniye (Istanbul), 4899; 231b penultima–232b 17.

ennek a nézetnek a pontos történelmi forrása kimutatható) a misztika, a szúfizmus csupán azt az utat jelenti, amelyen haladva a magasabb tudás elsajátítható, s nem magát ezt a tudást, amelyet talán helyesebb lenne ezoterikus belátásnak nevezni. Az alábbiakban azonban nem fogunk szigorúan ragaszkodni ehhez a megkülönböztetéshez.

A fentebb idézett szövegben Naszafí bírálja a szúfizmust, s ugyanolyan véleménnyel van róla, mint a teológiáról. Ám az ezoterikus ösvénnyel kapcsolatban már nagyon különbözőképpen beszél a szúfizmusról. A szúfizmus ebből a megközelítésből az ezoterikus ösvény kezdetévé válik, míg a teológia ebből a szempontból épp ellentéte a szúfizmusnak. Míg a teológus, »aki a vallási dogma ösvényét járja«, minden nap tanul valamit, amit korábban nem tudott, addig a misztikus, aki »a beavatás ösvényét járja« minden nap elfelejt valamit, amit korábban tudott. Míg a teológus feladata az, hogy a fehér papírt minden nap feketévé tegye, a misztikus azzal van elfoglalva, hogy fekete szívének egy részét minden nap fehérré tegye.⁸ Mégis mindkettő célja a megismerés, hiszen – minthogy Naszafí az ezoterikus látót »bölc embernek« nevezi – a tudatlanságnak nincs helye a felejtésnek ebben a formájában.

Az ösvény egyes vándorai [írja Naszafí a teológusokról] azt mondják: Tanuljuk meg az írkok mesterségét, és a tanulmányozás tintájával és az ismétlés nádjával minden létező dolgot vessünk bele szívünkbe, hogy a világon létező összes érzékinek és érzékfelettinek a másolata szívünkbe íródhasson. Bármi is van belevésbe szívünkbe, bármi is van ott feljegyezve,⁹ az jól őrzött. Szívünk így a Jólőrzött Emléktáblává lesz.¹⁰ De az ösvény más vándorai [a misztikusok] azt mondják: Tanuljuk meg a fényesítő mesterségét, és a szellemi erőfeszítés kövével és Isten kontemplálásának olajával tegyük tisztává és ragyogóvá szívünk tükkrét, hogy szívünk makulátlan tükörré váljon, s így visszatükrözzön minden érzéket és érzékfelettit, ami a világon van.¹¹ A tükörben visszaverődő kép pontosabb és sokkal kevesebb kétséget hagy, mint az írás, mert az írás könnyen tévedések és félreértések forrása lehet míg a visszatükröződés esetében ilyenek nem fordulhatnak elő. Sőt a tudománynak számos ágazata létezik, és még több osztálya, az élet pedig rövid. Ennél fogva az élet nem elég hosszú ahhoz, hogy a szívet a tanulmányozás és az ismétlés esz-

⁸ 'Azīz ibn-Muḥammad-i Nasafī, *Tanzīl ul-arwāḥ*. MS Shehit Ali Pasha (Istambul), 1363; 142b 1–7. Vö. *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 269b 19–ultima.

⁹ A *naqsh*, *munaqqash* stb. az ilyen esetekben gyakran nem azt jelenti, hogy »fest«, hanem hogy »belevés«, »leír«. Talán a perzsa *nigāshṭan* hatása. Példák erre több írónál is találhatóak; például Ghazzālī, *Naṣīḥat ul-mulūk* (Teheran, 1317/1899), 128,4; vagy Khwājūy-i Kirmānīnál (lásd Sa'd-i Nafīsī, *Aḥwāl u muntakhab-i ash'ari-i Khwājūy-i Kirmāni* [Teheran, 1307/1889], 75 penultima). Sőt a gyök még az arabban is azt jelenti, hogy »metesz« vagy »bevés« (különösen érmébe).

¹⁰ A Jólőrzött Emléktáblával kapcsolatban lásd Korán 85:22. (A fordító megjegyzése.)

¹¹ Naszafí idejében a tükrök nem üvegből, hanem polírozott fémlapból készültek. (A fordító megjegyzése.)

közével a Jólörzött Emléktáblává tegyük. Azonban a szellemi erőfeszítés és az Isten feletti kontempláció eszközével az élet olyan tükörré teheti a szívet, mely az egész világot képes feltárni.¹²

S ekképpen míg némelyek

élelátásúvá és messzelátóvá tették a szív szemét, hogy elolvashassák az íratlan könyvet, addig mások szívük fülét tették élessé és éberré, hogy meghallhassák a kimondatlan szót.¹³

Félreérthetetlenül jelzi ez a különbséget misztika és teológia között. A teológus fundamentuma nem azért nem elég széles, mert túl keveset olvasott. Nem erről van szó, mert még ha többszörösét is olvasta volna, akkor sem rendelkezne elegendő alappal ahhoz, amely lehetővé tenné számára azokat a belátásokat, amelyekre az ezoterikus látó igényt tart. Csak a szív gyakorlása, csak az erkölcsi munka és a szellemi erőfeszítés, röviden a *vita purgativa* vethet megfelelő alapot e belátásokhoz. Abban a részben, ahol Naszafí a misztikusokat a fényesítőkhöz hasonlítja, akik szívük tükrének megtisztításán fáradoznak, a teológusokat a szem orvosainak hívja, akik – ahelyett, hogy szívüket művelnék – csupán arra törekednek, hogy külső szemük épségét és élelátását fokozzák.¹⁴ A jellem elítélendő vonásainak eltávolítását a *vita purgativa* folyamán Naszafí »belső halálnak« nevezzi, melynek kiegészítése a »belső élet«, vagyis a jellem dicséretre méltó vonásainak megszerzése. Az előbbieket alkotják azt a falat, amely elválasztja az embert a magasabb megismeréstől és léttől.¹⁵

¹² *Tanzil ul-arwāh*, 142b 7–143a 6.

¹³ *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 270a 4–5.

¹⁴ Vö. *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 269b ultima–270a 4.

¹⁵ Vö. *Tanzil ul-arwāh*, 129a 1–8:

Az életnek két fajtája van, az egyik a külső élet, a másik a belső élet (*ma' nawī*). És a halálnak is két fajtája van, az egyik a külső halál, a másik a belső halál. ... A belső élet az, amikor az ember a dicséretre méltó jellemvonások révén élővé válik, [vagyis] amikor megszerzi a dicséretre méltó tulajdonságokat. ... És a belső halál az, amikor az ember, mielőtt még megismerné a külső halált, meghal az elítélendő jellemvonások számára. *Morimini priusquam morimini!*

Ibidem, 145a 7–penultima:

Ó kedves barátom, a misztikus út két lépésből áll. Az első a fátylak elhagyása, a második az állomások (*maqām*) elérése. A fátyol az, amit a vándornak önmagán munkálkodva el kell távolítania magától; az állomás pedig az, amit a vándornak önmagán munkálkodva el kell érnie. Azok, akik maradéktalanul megtisztították magukat az elítélendő tulajdonságoktól és a visszatetsző jellemvonásoktól, maguk mögött hagyták az összes fátylat; s azok, akik maradéktalanul felékesítették magukat dicséretes tulajdonságokkal és kívánatos jellemvonásokkal, elérték az összes állomást. Az, aki megszabadult a fátylaktól, meg-

Azt a célt, amely felé a misztikus törekszik, olyan fogalmak írják körül, mint »teljesség«, »teljes kifejtettség« és »szabadság« (e két utóbbi természetesen csak képtelen értelemben véve):

Amikor a gyümölcs a fán teljesen kifejlődik, azt mondják rá, hogy »érett« [*bāligh*: »kifejlett«], és amikor leszedik a fáról, azt mondják rá, hogy »szabad« (*hurrr*).¹⁶ Vagyis mindaddig, amíg a gyümölcs csupán halad a célja felé, még nem tekinthető érettnek, s mindaddig, amíg még a fához kötődik, nem szabad; mert az, ami kötött, nem szabad. Az ösvény vándorainak gyakorlatai és szellemi erőfeszítései arra szolgálnak, hogy céljukhoz (*nihāyat*) vezessék őket. Céljuk az érettség. Az érett [ember] gyakorlatai és szellemi erőfeszítései viszont arra szolgálnak, hogy végcéljukhoz (*ghāyat*) vezessék őket. És ez a végcél a szabadság. Az érett ember és a szabad ember között semmi különbség nincs azon túl, hogy az utóbbi eloldotta kötelékkeit. Az, aki meg van kötve, szolga. Így az egyik ember a prófétálás kötelékében van, és arra vágyik, hogy próféta legyen; a másik a szentség kötelékében van, és arra vágyik, hogy szentté váljék; a harmadik a bölcsesség kötelékében van, és arra vágyik, hogy bölcs legyen; a negyedik a rang kötelékében, és arra vágyik, hogy sejk legyen; az ötödik a pénz kötelékében, a hatodik a nők kötelékében, a hetedik az ízletes ételek kötelékében, a nyolcadik a finom ruhák kötelékében, és így tovább. Mindazok, akik bilincsbe vannak verve, legyen az a bilincs aranyból vagy rézből, meg vannak bilincselve, és aki meg van bilincselve, az szolga.¹⁷

A szabadság legmagasabb foka a szent szabadsága, amely nemcsak azt követeli meg, hogy az ember meghaljon a tiszteletnek, a javaknak, az örömöknek, a megismerésnek, a vallásosságnak, az engedelmességnek, embertársai figyelembevételének, az önteltségnek – hanem hogy

meghaljon önmaga számára is, vagyis hogy megfeledkezzen magáról, és szabaddá váljék enjének bilincseitől.¹⁸

Mert ha a teológusok ösvénye a tanulmányozás, az aszkétáké (*ahl-i tarīqat*)¹⁹ pedig a gyakorlás, akkor a szellemi valóság embereinek (*ahl-i haqīqat*) az ösvénye önnön létük tagadása.²⁰ Ezzel Naszafí azt kívánja hangsúlyozni, hogy az iszlám

valósította a tisztaságot; és az, aki elérte az összes [elérhető] szintet, beteljesítette az imádságot; mert a megtisztulás lényege az elkülönülés (*faṣl*), az imádság lényege pedig az összekapcsolódás (*waṣl*).

¹⁶ Nem a szokásos értelemben használva; sajátosan naszafí szóhasználat. – A *hurriya* megtalálható ‘Ammār al-Bidlīsi († Kr. u. XII. század) *Bahjat at-tā’ifa* (MS Berlin 2842) című munkájában, valamint Ibn ‘Abbād ar-Rundīnál († Kr. u. 1390 – lásd M. Asín Palacios, *Al-Andalus*, XI [1946], p. 10); de hasonlóképpen előfordul Irak régi misztikusainál is. A »szabad« morális jelentéstartalmát a költészet területén mindenekelőtt Busī fejlesztette ki.

¹⁷ *Tanzīl ul-arwāḥ*, 151a 2–151b 7 (rövidítve).

¹⁸ *Kashf ul-haqā’iq*, 265a 2–3.

¹⁹ Szó szerint: »az ösvény embereié«. (A fordító megjegyzése.)

²⁰ *Kashf ul-haqā’iq*, 269b 12–13.

hitvallásnak – »Nincs Isten Istenen kívül« – csak azok tesznek eleget, akik túl lépnek saját énségükön, amely valójában egy Isten melletti isten.

Ha egyszer az ember megtette ezt a lépést, akkor eléri a legmagasabb fokozatot, amit Naszafí az elégedettség (*riḍā*) fokának nevez, s amit a szabadsággal azonosít: »...mert az, aki megelégedett, szabad és a paradicsomban van«, és »az, aki bilincsbbe van verve, szolga és a pokolban van«. Ezért az az ember tekinthető megelégedettnek, aki halott mindannak, ami van, mindazoknak, akik vannak, s aki halott önmaga számára is, és szabaddá vált önmagától.²¹

Naszafí gyakran hangsúlyozza, hogy az intellektuális belátás az önfeláldozás efféle tetteihez nem megfelelő. Elengedhetetlennek tartja, hogy az értelem képességét a szeretet támogassa; sőt egyenesen megköveteli az értelem szeretet általi meghaladását.

Bár az értelem fénye éleslátású és távolra látó [mondja], a szeretet tüze még sokkal élesebb látású és még sokkal távolabbra tekintő. Időnként az értelem fénye – még ha a szeretet tüze nem is társul hozzá – ellenállhatatlanná válik, mintha csak bevilágíthatná az egész házat, és a házon belül mindent láthatóvá tehetne mindenki számára a maga helyén: »Olaja csaknem világít, noha még nem érte tűz« (Korán 24:35). De a szeretet tüze nélkül az értelem fénye képtelen bevilágítani az egész házat. Mindaddig, amíg a szeretet tüze nem kapcsolódik össze az értelem fényével, és nem válik »fénnyé a fényen« (Korán 24:35), a ház egésze megvilágítatlan marad.²²

Ugyanis Naszafí számára a szeretet tüze az az erő, amellyel a misztikus kiolthatja énségét avagy – misztikus nyelvezetet használva – létét:

Ó dervis, a szeretet tüze az, amely az ösvény vándorát a [spirituális] változékonyság zaklatottságától²³ eltávolítja és a [belső] állandóság összeszedettségéhez²⁴ elvezeti; amely megszabadítja őt a sokszerűségtől és a sokistenhittől, és egyistenhitet és egységet adományoz neki. Mert a fény *adja* a létet, a tűz pedig *felszámolja* a létet. Mindaddig, amíg saját léted fennmarad, két lét lesz: saját léted, és Istené. De Isten léte nem szenvedheti a versengést, és nem versenytárs. Ha így a szeretet tüzén keresztül léted elpusztul és maradéktalanul megsemmisül, csupán egy lét marad: Isten léte.²⁵

²¹ *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 265a 6–9. A megelégedettséggel kapcsolatban lásd továbbá 249b 1–250b 18 (az első *riṣāla* vége); 260a 10–265b (a második *riṣāla*-ban); 280a 5–281a 10 (a harmadik *riṣāla* vége).

²² *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 278a 3(alulról)–278b 4.

²³ Amelyben az ember hol a lehangothságnak, hol a jókedvnek, hol a beszédnek, hol a csendnek, hol az többi emberrel való együttlétnek, hol a magánynak, hol Isten haragjának, hol a kegyelemnek van alávetve, és képtelen saját akarata szerint élni (278a 10–12), s amelyben a rokonszenvek és ellenszenvek a rabja, s tulajdonságainak játékszere (278a 17–18).

²⁴ Amelyben az ember saját kezébe veszi és saját akarata alá veti mindazt, amellyel kapcsolatban a változékonyság állapotában tehetetlen volt (278a 13kk).

²⁵ *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 278b 9–13.

A szeretet alatt [folytatja Naszafí, hogy félreérthetlenné tegye: nem egy természetes impulzusról beszél, hanem arról a szent erőről, amely ezt az embert jellemzi, aki »kinötte önmagát«, vagyis valódi emberré vált] mi nem azt értjük, amit az az érzéki formához és elgondolásokhoz kötött emberek így neveznek, nem azt, ami [egyébként az ösvény vándora számára] kísértés. Mert ha az ösvény vándorában ilyen kísértések merülnek fel, akkor ezek értelme előtt leteszik a fegyvert, és sosem képesek mellé szegődni. A mi szeretetünk olyan szeretet, amely csak az értelem olajában képes lángra kapni. Ha egyszer ez a szeretet behatol az ösvény vándorának értelmébe, minden irányt és színt feléget benne, és az ösvény vándorát egy-színűvé²⁶ és egy-irányúvá teszi. Ezt követően pedig szín nélkülivé és irány nélkülivé teszi, mert ha egyszer teljesen felszámolja az ösvény vándorának létét, az összes szín és irány megszűnik. És itt húzódik az egység birodalmának határa. Ó dervis, a munkálkodás és erőfeszítés (*kashish*) idején ekkor elmúlt, és elérkezett az előrevonás és az adományozás (*kashish*) ideje. A gyakorlás és a spirituális erőfeszítés megszűnt, a kontempláció és a látás napja felvirradt. Az Isten utáni kutatás véget ért, s maga Isten nyilatkozott meg. Elmúlt az az idő, amelyben az értelem [ide-oda] kóborolt, s eljött a szeretet megnyilatkozásának ideje. Erről a helyről mondta Gábriel: »Ha csak egy ujnyival²⁷ is közelebb mennék, megégnék.« Gábriel a logikus gondolkodás volt. De ha egyszer a kedves szépsége feltárult és a fátyol fellebbent, miféle logikai bizonyítékra lenne még szükség?²⁸

²⁶ A szó, amely rendesen azt jelenti, »őszinte«, »egyes«, itt feltehetően olyasvalamit jelent, ami rokon a »célratörővel«.

²⁷ *Anmalatan* a szokásos *shibran* helyett az »egy arasz« megfelelőjeként.

²⁸ *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 278b 13–ultima. Máshol már rámutattam arra, hogy a látszat ellenére az individuális egzisztencia eltűnése sosem jelentette az individuális tudat megszűnését. Azok, akik anélkül, hogy a kérdés mélyére hatoltak volna, olyan kifejezésekre helyezték a hangsúlyt, mint például »az én kioltása«, csupán a dolgok egyik oldalát ragadták meg. Valójában Naszafí éppen az emberben találja meg a legmagasabb értéket:

Ó kedves barátom, az evilágot és a túlvilágot csupán azért becsülik nagyra az emberek, mert nem ismerik saját értéküket. Ha egyszer az ember felismerte saját értékét, az evilág és a túlvilág és mindaz, ami azokban található, elveszíti értékét. (*Tanzīl ul-arwāḥ*, 151b ultima–152a 2)

Így a misztikusnak azt a törekvését, hogy Istenné váljon, úgy lehet értelmezni, mint az ember megerősítését. Az én folytonos legyűrése – amelyet Naszafí elengedhetetlennek tart – csupán a hamis én meggyengülését jelenti, nem az igazi éné:

Ó dervis, az ösvény vándorának először kétségtelenül a sokszerűségben kell lennie, és csak ezt követően tudja elérni az egységet. Mert ha nincsen előbb a sokszerűségben, nem tud útra kelni; és az, aki anélkül, hogy útra kelt volna, a sokszerűségből származik, és úgy véli, hogy az egység fokán van, örökre éretlen marad, és csak megcsalja magát azzal, hogy érett; örökre tökéletlen marad, és csak megcsalja magát azzal, hogy tökéletes. Az ilyen ember sosem nyeri el magától azt, amit keres, mint ahogy mások sem nyernek tőle semmit, mert az átalakult jellem és a megtisztult hit, a nyílt kebel és a sugárzó szív sosem jöhet létre gyakorlatok és spirituális erőfeszítés nélkül. (*Tanzīl ul-arwāḥ*, 122b 4–10)

Miután egy bizonyos pontot elvi síkon kifejtett, Naszafí gyakran közvetlenül az olvasóhoz fordul, és azt mondja: »Tudom, hogy ezt még nem teljesen érted; ezért most világosabban fogom elmagyarázni.« Akkor újra átvizsgálja a szóban forgó dolgot, új nézőpontból is szemügyre veszi, hivatkozva valamilyen konkrét példára. Mindazonáltal meg van győződve arról, hogy szavai csak belső tapasztalat által érthetőek meg.

Hasztalan volna beszélni az ösvény vándorának végső állapotáról egy olyan ember számára, aki még a természetes létezés (*tabi'at*) szorosaiban tartózkodik, mint ahogy hasztalan volna megpróbálni elmagyarázni egy még anyja méhében lévő, vérrel táplálkozó gyermeknek, hogy sötét és szűk világán kívül van egy másik tágas és fényes világ, amelyben tej folyik, mely kiváltképpen lágy és egészséges táplálék. S ez mindaddig így is lesz, amíg a gyerek el nem hagyja ezt az első életelemet (*maqām*),²⁹ s míg be nem lép az új életelembe, és saját szemével nem látja a tej folyamát. S ugyanígy, bármennyit is beszéljen az ember egy csecsszopónak egy még tágasabb világról, amelyben a legkülönbébb táplálékok és eledelk vannak, teljesen hiábavaló lesz ez mindaddig, amíg éretté és önállóvá válva nem találja meg önmaga számára ezt a világot. Annak az életelemnek a révén, amelyben magát találja, senki sem képes megérteni a rákövetkező magasabb életelemet, s mivel nem érti, el fogja utasítani és üldözi fogja azokat, akik abban tartózkodnak, és hitetlenséggel és eretnekséggel fogja vádolni őket.³⁰

A világias emberek azokat, akik életüket a túlvilág fényében vezetik, bolondoknak tekintik; ez utóbbiak azokat, akik behatoltak a szellemi világba (*abl-i malakūt*), bolondoknak tekintik; s ez utóbbiak azokat, akik előrehatoltak egészen a lényegi magig (*abl-i jabarūt*), [úgyszintén] bolondoknak tekintik. De ez utóbbiak az összes többinek megbocsátanak, és a maga helyén mindenkit jónak tekintenek.³¹

»A hallás nem megismerés, a megismerés pedig nem megélés (*maqām*)«³² – mondja Naszafí.

A hallástól a megismerésig hosszú út vezet, és ahhoz, hogy a megismeréstől eljuss a megéléshez, megint csak számtalan nehézségen kell átküzdened magad. Ezért az, aki elolvasa vagy meghallotta azokat, amiket a szerző itt megfogalmazott, ne gondolja, hogy mindenütt azt értette, amit a szerző értett, és az aki megértette azt, amit a szerző értett, ne gondolja, hogy az egyúttal már életének (*maqām*) alapjává is vált. Mert az, aki hallott arról, hogy van a világon valami, amit nádcukornak neveznek, távolról sem jutott még olyan messzire, mint az, aki tudja, hogy van egy növény, amit cukornádnak neveznek, ami nagyon édes, s amit egy bizonyos idő elteltével³³ levágnak és kipréselnek, és aminek

A cél elérése itt kifejezetten úgy van beállítva, mint ami a morális erőfeszítés, s ilyen módon az emberi természet tökéletesítésének függvénye.

²⁹ A *maqām* egy szúfi terminus technicus; jelentése: (a spirituális út során birtokba vett) »állomás«. (A fordító megjegyzése.)

³⁰ *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 303a ultima–303b 10.

³¹ *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 254b 7–9.

³² Kiegészítve *dīgar*tal, s így *maqām dīgar*.

³³ Helyesbítve: *burrand* helyett *burdand*.

nedve besűrítve cukorrá és édességgé válik. Ő viszont³⁴ mindig alatta marad annak az embernek, aki tudja, hogyan jusson hozzá cukorhoz, és már maga is ízlelte a cukrot.³⁵ A cukor ismeretét tekintve az első a hallás állapotában van, a második a [teoretikus] megismerés állapotában, a harmadik pedig a tapasztalás (*dhawq*) állapotában. A megismerés csak ebben az utolsó állapotban teljes. Az elsőnek általános ismerete van a cukorról, a másodiknak specifikus ismerete, míg a harmadik a [közvetlen] tapasztalás ismeretével rendelkezik. Az első hallott a cukorról, a második látta, a harmadik pedig ízlelte. Tudd meg, hogy így van ez az összes többi dologgal is.³⁶

Az, aki megismer valamit a maga valójában, [egyedül csak] az ismeri [meg azt]. Ellenben az, aki nem ismeri ilyen módon, az nem ismeri. Azt az embert, aki a maguk valójában ismeri a dolgokat, onnan lehet felismerni, hogy tudása az adott dologról semmilyen módon nem tud eltérni a valóságtól, [s] nem tud megváltozni. Például az az ember, aki látta és ízlelte a cukrot, és tudja, hogy az édes, ettől a tudástól semmiképpen nem tud megválni, és [az ilyen ember] még akkor sem gondolná másképpen, ha az egész világ azt állítaná, hogy a cukor keserű. Annak az embernek a tudása, aki tudja, hogy kétszer kettő négy, akkor sem fordulna ellenkezőjébe és akkor sem változna meg, ha az egész világ más véleményen volna. Ő kedves barátom, ezzel azt akarom mondani, hogy a megismerést tekintve az emberek többsége a vélemény szintjén (*martaba-i pindār*) áll, miközben azt gondolják magukról, hogy a megismerés szintjén állnak – vagyis hogy valójában maguk mögött hagyták ezt a szintet és elérték a tapasztalás szintjét. Ám de azt az embert, aki elérte a valódi megismerés szintjét,³⁷ onnan lehet megismerni, hogy minél inkább növekszik tudása, annál elnézőbbé és szerényebbé, annál alázatosabbá és odaadóbbá válik, míg azt az embert, aki a vélemény fokán áll, onnan lehet megismerni, hogy minél szilárdabbá válik a véleménye, engedékenységet, szerénységét, alázatosságát és odaadását annál inkább elveszíti. Ő kedves barátom, a valóságos megismerés egy dolog, és a megbízhatatlan megismerés másvalami. A valóságos megismerés az idők és a vallások megváltozásával nem változik, de a megbízhatatlan megismerés az idők és vallások változásával megváltozik. Bármiféle megismerés, amely az idők és vallások változásával megváltozik, egyáltalán nem megismerés, hanem csak képletes értelemben nevezhető ekképpen. Ez egy egyszerű népies szóhasználat, vagy az is lehet, hogy használata valamilyen bölcs emberre megy vissza, aki úgy gondolta, hogy ez a szó valamilyen okból kifolyólag hasznos az emberek számára. A megbízhatatlan megismerést éppen ezért csupán a szükségesség mértéke szerint kell elsajátítani; ez ugyanis önmagában véve nem cél, és mindaz, ami önmagában véve nem cél, abban a pillanatban, amikor a szükséges mértéket meghaladja, gátolja a cél elérését.³⁸

Naszafí itt az exoterikus gondolkodást legérzékenyebb pontján támadja. Amit az ezoterikus látó elítél a teológusban, az csupán az individuális tapasztalat, a »verifikáció« hiánya. Ugyanis Naszafí számára a szent hagyomány szavai,

³⁴ Lakúna a szövegben

³⁵ A szöveg romlott.

³⁶ *Tanzīl ul-arwāh*, 140a 11–140b ultima.

³⁷ A szöveg némileg romlott.

³⁸ *Tanzīl ul-arwāh*, 141a 1–141b 9.

amikre a teológusok újra és újra hivatkoznak, csupán hasznos jelzések, amelyek – akárcsak a profán kommunikáció szavai – a megismerés irányába mutatnak. Aki igazi vallásos tudásra törekszik, annak el kell jutnia azoknak a dolgoknak eredeti tapasztalatához, amelyekkel a vallás foglalkozik; márpedig ehhez az szükséges, hogy az ember áthaladjon a belső leülepedésnek azon a folyamatán, amelyet követően – Naszafí véleménye szerint – a dolgok valódi képe visszatükröződik benne és feltárul számára, s ilyen módon ő maga váljon ezoterikus látóvá. Ekkor fedezi fel azt, hogy mindazok az ellentmondások, amelyek az ezoterikus



gondolkozóknak oly sok gondot okoznak, pusztán verbális megkülönböztetésekből adódnak, és nem magukból a dolgokból fakadnak. Naszafí ezt illusztrálандó az Isten első teremtményével kapcsolatos ellentmondó tradíciókat idézi. Van egy tradíció, mondja Naszafí, ami szerint Isten leelőször az észet teremtette. De van egy másik tradíció is, amely szerint először Mohamed [Muhammad] fényét, vagyis szellemét teremtette. Ismét egy másik tradíció kijelenti, hogy Isten első teremtése az (isteni) nádtoll volt, és így tovább. De mindezek pusztán egyetlen lényegre takarnak. És ha az ember ezt az egyetlen lényegre száz nézőpontból szemlélné, és ennek megfelelően

száz nevet is adna neki, az akkor sem osztódna száz különböző részre. Ezt az eredeti lényegre érzékelni lehet nevezni, ugyanis az ész benső lényege szerint megismer és megismerésre ösztönöz; mert az ész egyszerre *apprehensor (mudrik)* és *donator apprehensionis (mudarrik)*.³⁹ Az ész ugyanakkor fény is, mert láthatóvá

³⁹ Aligha *muddrak*, vagyis *apprehensum*. Vö. *Tanzil ul-arwāh*, 109b 5–12, ahol az érzékek úgy vannak leírva, mint puszta érzékelők, ám az értelem-ész úgy, mint érzékelő és érzékelést okozó (*madrk dar nafs-i khwad u madrk mar ghayr-i khwadra*). Mindkettő, vagyis az érzékek is és az ész is fény, mert a fény láthatóvá válik és láthatóvá is tesz, vagyis láthatóvá teszi önmagát és láthatóvá tesz más dolgokat is (*zāhir dar nafs-i kwad u muzhir mar ghayr-i khwad [rā]*). A *Tanzil ul-arwāh* 98a ultima az »érezkelés« folyamatára tulajdonképpen a »megismerés« (*dānā*) kife-

válí, s ugyanakkor láthatóvá is tesz; mert a fény *apparens* (*zāhir*) és *aperiens* (*muzhir*). De egyúttal az ész szellem is, mert él és éltet; mert a szellem *vivens* (*ḥayy*) és *vivificator* (*muḥyī*). S ugyanakkor az ész toll is, ugyanis feljegyzi a megismerés tárgyait; mert a toll a dolgok *scriptora*. De amennyiben az első szubsztancia közbülső avagy közvetítő, az ember hívhatja akár angyalnak vagy Gábríelnek is.⁴⁰ Naszafí így folytatja:

Tudd meg, hogy Mohamednek ezek a különféle kijelentései már sok embert zavarba ejtettek, és még most is sokakat megzavarnak. A ma ismert vallásos áramlatok különbözősége teljes mértékben a Mohamed mondásaiban és a Koránban található szavak külső formájából⁴¹ ered. És ennek a zavarnak a forrása az, hogy az emberek a szó külső formáján keresztül óhajtják elérni a jelentést. De az, aki a jelentést a szó külső formáján keresztül óhajtja elérni, és aki a szó külső formáján keresztül akarja megragadni a dolgok lényegét, sosem érkezik el a jelentéshez, és sosem fogja megtalálni semminek a lényegét; mert a világban számos különféle nyelvezet és kifejezőmód létezik. Külön-külön mindegyik csoportnak megvan a maga speciális nyelvezete és kifejezőmódja, különösen a prófétáknak, akiknek az a feladata, hogy figyelmeztessék és fenyegetessék az embereket, hogy gonosz útjaiknak fordítsanak hátat. De mindaddig, amíg az emberek nem szembe-sülnek tetteik következményeivel, figyelmeztetései és fenyegetései keveset érnek, és az emberek nem fordítanak hátat gonosz útjaiknak. Figyelmeztetni és fenyegetni csak bizonyos dolgokra fátylat borítva lehet.⁴² Éppen ezért aki a szavak külső formája révén akarja elérni a jelentést, annak számára a szó mindig a tévedés forrása lesz, mely egyre inkább félre fogja vezetni őt, míg ellenkezőleg, annak, aki az értéstől a szó felé halad, a szó a vezetés forrásává fog válni, mely egyre közelebb vezetni őt céljához. Vagyis annak számára, aki gyakorlatok és spirituális erőfeszítés, a bölcs emberekkel való társulás és az érzékfeletti érzékelés által felfogja a dolgok lényegét és értelmét, a szavak még a maguk ellentétes jelentéseiben sem fognak leplet képezni, hanem ellenkezőleg: nagyobb megismerés forrásává fognak válni. De az, aki a szótól az értelem irányába halad, lehet, hogy egyetlen valóságot tíz [külön] dologra fog vonatkoztatni, darabok sokaságára fog hasadni, és zűrzavarba fog merülni; hiszen egyetlen valóságot tíz vagy még több különböző névnek olvas, és utána, a tíz név miatt, tévesen tíz különböző dolognak tekinti őket. Mondanom sem kell, hogy az ilyen ember soha nem fog tudni behatolni semmiféle dolognak a lényegébe.⁴³

Naszafí szerint igazi vallásos megismerésre csak annak van lehetősége, aki azonosítja szellemét az objektív valósággal (*ḥaqīqat*), és az a pszichikus tanmenet, amelynek révén a misztikus különbözővé válí a hétköznapi hívőtől, egyfaj-

jezést alkalmazza, az érzékelés előidézésére pedig a »megismerés előidézése« (*dānākunanda* [szó szerint: »megismerni okozás«]) kifejezést. – Csupán a *mudarrik* forma okoz némi nehézséget.

⁴⁰ *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 241b 1–13.

⁴¹ A »szavak külső formája« az eredetiben »külső szó«. (A fordító megjegyzése.)

⁴² Lásd például *Tanzil ul-arwāḥ*, 120a 2–121b 2.

⁴³ *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 241b 13–242a 6. Egy hasonló leírás a *Tanzil ul-arwāḥ* 98 a6–98b 9-ben található (a második *aṣl*).

ta gátat képez, amely – nem engedve, hogy a pszichikus erők a teológusok természetes gondolatainak formájában idő előtt elszivároghassanak – lehetségessé teszi a közvetlen spirituális érzékeléshez való felemelkedést.

A »gát« eszméje fontos elemet képez Naszafí gondolkozásában. Talán jobban érthető lesz szerepe – és így az ezoterikus és exoterikus közötti viszony is –, ha megvizsgáljuk a zoológia területének egyik analóg jelenségét. Itt a gátak közé szorítás arra a természeti jelenségek háttérében zajló folyamatra utal, amely bizonyos zoológusok szerint az állatfajok fejlődését, különösen pedig az állatból az emberbe való evolúciós ugrást lehetővé tette. A különféle állattani osztályok a maguk formájában olyannyira specializáltak, hogy a magasabb, azaz egyetemesebb formák kifejlődése az alsóbb formákból, mint mondják, teljesen valószínűtlen. A különféle típusokra való szétsugárzódásnak éppen ezért a típusok fizikai manifesztálódása előtt már »a természet lelkében« végre kellett mennie. Ugyanígy Naszafí szerint az ezoterikus megismerés sem a teológiai megismerés pusztán fokozásán és kiterjesztésén keresztül érhető el, hanem a képességek visszafogásán és a lélekből való újjászületésén keresztül. A szóban forgó zoológiai elmélet szerint míg az állatok a specializáció irányába haladtak, az ember mintegy visszafogta magát, s így jelentős mennyiségű képességet halmozott fel magában. Hogy elérjen egy olyan magasabb, átfogóbb tudást, amelyhez képest a különféle teológiák csupán éretlen képződmények, zsákutca, az igazság egyoldalú formációi, Naszafí szerint az ezoterikus látónak is vissza kell fognia magát. Az ezoterikus bölcsesség Naszafí számára a vallás egyetemes típusa, míg a teológiák csupán ennek variációi.

Ebből is látszik, hogy Naszafí miért nincs megelégedve az iszlám különféle vallásos áramlatainak egyikével sem: az, aki képtelen felemelni magát annak a magasabb egységnek szintjére, amelyben a különféle iskolák mind összhangra lelnek, szükségképpen szektáriánus kultuszokba merül. Annak az objektív igazságnak a fényében, amelyet az ezoterikus bölcsesség igyekszik képviselni, a nézetek konfliktusa értelmetlen küzdelemnek látszik.

A különféle irányzatok⁴⁴ számát [mondja Naszafí] senki nem ismeri, s így az irányzatok eredete úgyszintén ismeretlen. Van azonban valami, ami bizonyos. Összeegyeztethetlenségük forrása a következő: Miután a próféták révén az emberek hallottak arról, hogy az összes létező dolognak van egy Ura, mindegyikük kialakított bizonyos eszméket ennek az Úrnak a lényegével és tulajdonságaival kapcsolatban. Amikor egymással eszmecserébe kezdtek, kiderült, hogy mindegyiknek más elképzelése volt. Mindegyik kifogásolta a másik eszméit, és bizonyítékokat hozott fel saját nézetének alátámasztására és az ellenkező elgondolás cáfolatára. Miközben így cselekedtek, bizonyítékaikat mind pon-

⁴⁴ Helyesbítve: a *kase* után *madhābib* és *rā*.

tosnak és helytállónak hitték. De éppen ez a hit volt az, ami megtévesztette őket; mert minden ember azt hiszi, hogy *via rationis una* [vagyis hogy »az igazság egy«]. Hiszen ha a *via rationis* nem lehet kettő, hogyan lehet akkor egyszerre helytálló hetvenhárom irányzat⁴⁵ és még több hit?⁴⁶

Ilyen módon Naszafí szerint a teológusok (és általában az exoterikus gondolkodók) azok az emberek, akik tanulmányuk tárgyának csupán egy részét fogták fel; mivel azonban nem elégítette ki őket az, hogy ez csupán egy részleges tudás, úgy csináltak, mintha a rész maga az egész lenne. Minthogy az egész különböző részekből áll, e próbálkozás szükségképpen hamis és egyoldalú eredményre vezetett; sőt, az eredmények, annak a résznek megfelelően, amely alapjukat képezte, hol ilyenek, hol olyanok lettek, és mindegyik ellentétben állt a másikkal. A teológiai vélemények csatájában csak az hozhat igazságos ítéletet, aki ismeri a részek egymáshoz való viszonyát. Ez az ezoterikus látó, aki – követve a Naszafí által jelzett módszert – megőrzött vagy megszerzett egy olyan képességet, amely által látja az egészt. Ennek megvilágítására mondja el Naszafí az ismerős – buddhista eredetű – legendát a vakokról és a elefántról. A vakok, mint ahogy az gondolható, a teológusokat és az exoterikus gondolkodókat jelképezik, míg az elefánt Istent, vagyis az igazságot reprezentálja.

Volt egyszer egy város, amelynek a lakói egytől egyig vakok voltak. Hallottak az elefántokról, és szerettek volna egyet szemtől szembe látni [*sic!*]. Még mindig égtek a vágytól, amikor egy nap karaván érkezett, és a városon kívül tábor ütött. A karavánban volt egy elefánt is. Amikor a város lakosai meghallották, hogy a karavánban van egy elefánt is, a város legbölcsebb és legértelmesebb emberei eldöntötték, hogy kimennek és megnézik az elefántot. Néhányan tehát elhagyták a várost, és elmentek oda, ahol az elefánt volt. Az egyik kinyújtotta a kezét és megfogta az elefánt fülét, és valami olyasmit érzékelt, ami egy pajzsra emlékeztette. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy pajzsra hasonlít. Egy másik kinyújtotta a kezét és megfogta az elefánt ormányát, és valami olyasmit érzékelt, ami egy bunkósbotra (*amūd*)⁴⁷ emlékeztette. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy bunkósbotra hasonlít. Egy harmadik is kinyújtotta a kezét és megfogta az elefánt lábát, és valami olyasmit érzékelt, ami egy oszlopra (*imād*) emlékeztette. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy oszlopra hasonlít. A negyedik úgyszintén kinyújtotta a kezét, és megfogta az elefánt hátát, és valami olyasmit érzékelt, ami egy ülésre hasonlított. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy üléshez hasonlít. Elégedetten tértek vissza mindannyian a városba. Miután mindegyik visszatért a maga városnegyedébe, az [ottani] emberek megkérdezték: »Láttad az elefántot?« Mindegyik azt mondta, hogy látta. [Aztán] azt kérdezték tőlük: »Hogy néz ki? Milyen az alakja?« Akkor az első ember a maga városnegyedében azt mondta: »Az elefánt olyan, mint egy pajzs.« Azután a második ember a második városnegyedben [azt mondta]: »Az elefánt olyan, mint egy bun-

⁴⁵ A muszlim irányzatok hagyományos száma.

⁴⁶ *Kashf ul-ḥaqā'iq*, 230a 5(alulról)–230b 4.

⁴⁷ Fritz Wolff, *Glossar zu Firdosis Schahname* (Berlin, 1935), p. 596a.

kósbot.« A harmadik ember a harmadik városnegyedben [azt mondta]: »Az elefánt olyan, mint egy oszlop.« Végül a negyedik ember a negyedik városrésznegyedben [azt mondta]: »Az elefánt olyan, mint egy ülés.« És mindegyik városnegyed lakói annak megfelelően alkottak véleményt az elefántról, amit hallottak.

Már most amikor⁴⁸ a különféle elgondolások kapcsolatba kerültek egymással, nyilvánvalóvá vált, hogy ellentmondanak egymásnak. A vakok mindegyike bírálta a többit, és mindannyian bizonyítékokat igyekeztek felhozni saját szemléletük alátámasztására és a többiek szemléletének cáfolatára. Ezeket a bizonyítékokat racionális bizonyítékoknak és szentírási bizonyítékoknak nevezik. Az első azt mondta: »Meg van írva, hogy a háborúban az elefántot a sereg elé küldik. Következésképpen az elefántnak valamiféle pajzsnak kell lennie.« A második azt mondta: »Meg van írva, hogy az elefánt a háborúban ráveti magát az ellenséges seregre, s hogy az ellenséges sereg ezáltal megzavarodik. Következésképpen az elefántnak valamiféle bunkósbotnak kell lennie.« A harmadik azt mondta: »Meg van írva, hogy az elefánt ezer ember súlyát hordja, ráadásul anélkül, hogy az megerőltető volna számára. Következésképpen az elefántnak egyfajta oszlopnak kell lennie.« A negyedik azt mondta: »Meg van írva, hogy ennyi és ennyi ember kényelmesen tud ülni egy elefánton. Következésképpen az elefántnak egyfajta ülésnek kell lennie.«

Fontold meg hát te magad [folytatja Naszafí], hogy ilyen bizonyítékokkal valaha is birtokba tudják-e venni bizonyításaik tárgyát, az elefántot, és ilyen premisszákkal valaha is helyes következtetésre juthatnak-e. Minden értelmes ember tudja, hogy minél több efféle bizonyítékot hoznak fel, annál messzebbre kerülnek az elefánt megismerésétől, úgyhogy sosem tudnak elérkezni bizonyításaik tárgyához, az elefánthoz; következésképpen a véleményeik közötti ellentmondás sose fog feloldódni, hanem egyre szembetűnőbb lesz.

De tudd meg: Tételezzük fel, hogy egyiküknek Isten kegyelme folytán megnyílik a szeme, s ilyen módon az elefántot olyannak érzékeli és ismeri meg, amilyen, és azt mondja nekik: »Abban, amit az elefántról mondtatok, valójában csupán valamelyik aspektusát ragadtátok meg az elefántnak, de nem ismertétek meg a többit. Isten megnyitotta a szememet, és én olyannak láttam meg és ismertem meg az elefántot, amilyen az valójában.« Ők [azonban] még a látó embernek sem fognak hinni, hanem azt fogják mondani: »Te azt mondd, hogy Isten látást adományozott neked, de ezt te csupán képzeled. Eszed felmondta a szolgálatot, és az örület kerülget. Mi vagyunk azok, akik látunk.« Csak néhányan fogadják el a látó szavát, hisz megíratott a Koránban. »Kevés az én szolgálóim között az, aki igazán hálás« (34:13). A többi kitart önteltséggel párosult balgaságában, visszautasítja a tanító szót, és azokat, akik közülük meghallgatják és elfogadják a látó szavát, és egyet is értenek vele, hitetlennek és eretneknek bélyegzik. De ez pusztán annyit mutat, hogy »valamiről hallani nem ugyanaz, mint saját szemeddel látni azt«.⁴⁹

Fordította Buji Ferenc

⁴⁸ Kiegészítve *chūnnal* a *Tanzil ul-arwāh* 95b 6 alapján.