

A szúfizmus

1943-ban született Budapesten. Klasszika-filológus, orientalista, egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja. Legutóbbi írását 2014. 6. számunkban közzöltük.

Az iszlám mint harcos vallás

A világtól elforduló, istenkereső irányzat megjelenése

A szúfizmust általában az iszlám misztikus irányzataként ismerik. Ez a megállapítás azonban csak részigazságot tartalmaz, összességében véve nem igaz. A szúfizmus ugyanis egyrészt időben igen hosszú ideig fennálló jelenség, és mint ilyen, történelme során számos változáson ment keresztül, másrészt igen nagy területen található meg, és így az egyes vidékeken található változatai jelentősen eltérhetnek egymástól, harmadrészt különböző néprétegekben volt (és van még mindig) jelen, márpedig híveinek műveltségi szintje erősen befolyásolja a szúfizmushoz fűződő viszonyukat.

Az iszlám tulajdonképpen harcos vallásként jelent meg egy alapjában véve kereskedelemről élő városban. E városból az új vallás híveinek menekülniük kellett, és Medinába történt kivándorlásuk után meglehetősen nehéz körülmények közt éltek. Önmagukat leginkább mekkai kereskedelmi karavánok kifosztását célzó katonai portyákból tudták fönntartani. Idővel azonban az iszlám győzelmeskedett, és a nehéz időkben kitartó hívekből az új, immár az iszlám talaján létrejövő állam vezető tisztségviselői lettek, akik meg lehetős jölétet élveztek.

Mindennek ellenhatásaként, részben pedig az emberi lélekben mindenütt meglevő, istenkeresésre irányuló hajlam következtében létrejött az iszlámon belül egy olyan mozgalom, amely nem a dogmák vagy a törvények szőrszálhasogató tudásában, nem az Allahért és Allah nevében mások, más vallási csoportok ellen folytatott harcban, nem kicsinyes jogi szabályok rigorózus betartásában, hanem a világtól elforduló, odaadó istenkeresésben találta meg az üdvösséghez vezető utat. Ennek a csoportnak a tevékenysége mögött is megtalálhatók voltak a Korán bizonyos szövegei, amelyek a túlvilági életet az evilági fölé helyezték. Így például a következő szavakat olvashatjuk: *„Aki az evilági életet és az ékességeit kívánja, annak teljes egészében (az evilági életben) fizetünk meg a cselekedeteiért, és nem lesznek kibővítve benne (az evilági jutalmak). Ők azok, akiknek nem jár semmi a Túlvilágon, csak a tűz. És elpocsékolódik mindaz, amit benne tettek, és hiábavaló az, amit cselekedtek.”*¹ Vagy: *„És bármilyen dolgot is adott nektek, az az evilági élet élvezete és ékessége. És ami Allahnál van, az jobb és tartósabb. Hát nem használjátok az eszeteket?”*² Másutt ezt olvashatjuk: *„Próféta! Mondd meg feleségeidnek: »Ha az evilági életet és annak ékességeit kívánjátok, akkor gyertek, és ellátást adok nektek, és elbocsátlak benneteket szép elbocsátással. De ha Allahot és Küldöttét akarjátok, és a túlvilági lakhelyet, akkor bizony Allah hatalmas jutalmat készített elő közületek azoknak, akik jót cselekszenek.«”*³

Aki tehát a túlvilágon kilátásba helyezett boldogságot választotta, azok elfordultak ettől a világtól, és az evilági hiúságoktól. Viszszavonult életükben csak Allahal, Allah parancsaival és a jócsele-

¹Korán, 11, 15–16.

²Korán, 28, 60.

³Korán, 33, 28–29.

kedetek végrehajtásával, imával foglalkoztak. Az ilyesfajta életmódot jelölik arabul a *zuhd* (világról való elfordulás, aszkézis) szóval. A *zuhd* tulajdonképpen egy életmódot, egy praxist jelentett. Eleinte az iszlám világában egymástól elkülönülten éltek az aszketikus életmódot választó jámbor emberek, és nem alkottak erős irányzatot. Ők komolyan vették az *islām* szó jelentését: ráhagyatkozás Istent, mégpedig minden tekintetben.

Aszketikus jámborság

Ennek az aszketikus jámborságnak is megvoltak a szövetszerű alapjai a Koránban. Ilyen mondatok például a következők: „Az-e a jobb, aki az Alláhtól való félelemre és az Ő megelégedésére alapozza az épületét, vagy az, aki egy leomlani készülő szirt szélére alapozza az épületét, hogy az vele együtt a pokol tüzébe omlik? És Allah nem vezeti a bűnösöket. (...) Akik bűnbánattal fordulnak, akik imádkoznak, akik hálát adnak, akik böjtölnek, akik meghajolnak, akik leborulnak, akik megparancsolják azt, ami helyes, és megtiltják azt, ami helytelen, azok, akik betartják az Alláhtól kijelölt határokat.”⁴ Allah följegyezi az igazak adakozását és megjutalmazza őket, mert Allah érdekében cselekszenek, de a képmutatók önző célokat követő jótékonykodását elfelelti.⁵ Másutt ezt olvassuk: „Allah az egek és a föld világossága. Az ő világossága fiúkéhez hasonlít, amelyben lámpás van. A lámpás üvegben van és mintha fénylő csillag lenne; egy áldott fa, az olajfa [olajától] lobban föl, amely nem keleti és nem nyugati; az olaja csaknem világít, noha még nem érte tűz. Világosság világossága! Allah az ő világosságához vezérli azt, akit akar. Allah példabeszédeket mond az embereknek. Allah minden dolgok tudója. [E lámpa] oly épületekben van, amelyek emelésére Allah engedélyt adott és arra, hogy az ő neve említessék benne. És magasztalják őt ott reggelente és este-lente. Férfiak, akiknek nem tereli el figyelmét semmiféle kalmárkodás és adás-vétel attól, hogy megemlékezzenek Allahról, elvégezzék az istentiszteletet és megadják a zakátot; félelem tölti el őket egy olyan naptól, amikor tótágast állnak a szívek és a szemek, hogy Allah legjobb cselekedeteiket fizesse meg, és hogy meg is tetézzé azt kegyelméből. Allah gondoskodik arról, akiről akar, mértéktelenül. A hitetlenek cselekedetei azonban olyanok, mint a délibáb a síkvidéken.”⁶ Azaz csakis a szívükben mélyen hívó emberek jócselekedetei az igaziak, csak azok számítanak. A szívükben az evilághoz ragaszkodók jótettei legföljebb olyanok, mint a délibáb.

⁴Korán, 9, 109–112.

⁵Korán, 2, 261–271.

⁶Korán, 24, 35–39.

Hadiszok

A Koránnak ezekkel a jámborságra intő, aszketikus életideált sugalló verseivel összecsengtek az *al-ahādīt al-qudsijja* összefoglaló néven említett hagyományok (*hadiszok*). A kijelentés értelme szerint „szent hadisz” szavakkal fordítható magyarra, és a hadiszoknak azt a csoportját jelöli, amelyeket a szúfik misztikus gyakorlataik során gondoltak végig, vagy amelyekben Allah egyenesen, egyes szám első személyben szól a hívőkhöz. (A Korán mellett a hadiszok jelentik az iszlám írott forrásainak második csoportját.)

E hadiszok csoportjába tartozik a következő: „Magamra vettem ezt a kötelességet szolgálommal szemben, aki szeret engem, és akinek ismerem szándékait, hogy én váljak fiülvé, amellyel hall, szemévé, amellyel lát, nyelvévé, amellyel beszél, szívévé, mellyel érez. Amíg ez így van, utála-

⁷Georges C. Anawati: *Philosophy, theology and mysticism*. In Joseph Schacht – Clifford E. Bosworth (szerk.): *The Legacy of Islam*. Oxford University Press, London, 1974, 368. Az idézett helyen maga Anawati rámutat a muszlim *hadisz* szövegének hasonlóságára Szent Pál szelleméhez.

⁸Arthur J. Arberry: *An Introduction to the History of Sūfism*. Longman, London, 1942; Louis Massignon: *La passion d'al-Ḥosayn Ibn Manšour al-Ḥallāj, martyr mystique de l'Islām*. Geuthner, Paris, vols. 1–II, 1922; Louis Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Vrin, Paris, 1954; Georges C. Anawati – Louis Gardet: *Mystique musulmane*. Vrin, Paris, 1961, 20–21.; Georges C. Anawati: *Philosophy, theology, mysticism*, i. m. 366–367.; William C. Chittick: *Sufism: A Short Introduction*. Oneworld, Oxford, 2000.

⁹Goldziher Ignác: *Előadások az iszlámról*. (Ford. Heller Bernát.) Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1912, 142–196.

¹⁰Klasszikusnak számító bevezető munkák: Reynold A. Nicholson:

*tossá tesztek számára mindent, ami megakadályozza, hogy egyedül velem foglalkozzék.*⁷ A hagyomány szövege félreérthetetlenül Isten keresésére és a vele való azonosulásra ösztönzi olvasóját.

A muszlim vallás két alapvető forrása, a Korán és a hadisz tehát egyaránt buzdított egy, a kicsinyes törvények, valamint a teológiai szörszálhasogatás fölé emelkedő őszinte, szívből fakadó Istenhez fordulásra, és általában véve Isten fönntartások nélküli követésére.

Már Mohamed társai között is voltak olyanok, akik szívükben csakis Istennel törődtek, és cselekedeteikben csakis a túlvilági értékek iránti törekvései nyilvánultak meg. Ilyenek voltak Abū 'l-Dardā, aki fontosabbnak tartotta a meditációt (*tafakkur*) és a jámborságot (*taqwā*) a rítusok ('*ibādāt*) negyven éven keresztül megtartásánál. Abū Darr al-Ġifārī (megh. 652) azt állította, hogy csakis a világtól való elfordulás (*zuhd*) révén válik az ember bölccsé. Az ilyen ember titokban ad alamizsnát annak, aki Allah nevében kér tőle, aki egy hosszú nap fáradtságos utazása után is imádkozik, és aki az Allahért folytatott gyeveres küzdelemben állhatatosan kitart a győzelemig.

Ezt a lelki alapállást figyelhetjük meg Ḥasan al-Baṣrī (megh. 728) esetében. Őt a szúfizmus atyjának is hívják, mivel egész életében gondosan tartózkodott mindentől, ami a vallási törvények szempontjából kétségesnek számított. Ezt a lelki alapállást jelölik az arab *wara'* (istenfélelem, jámborság, félelem a bűnök elkövetésétől, egyszerű szóval: aggályos, gondos lelkiismeret) szóval.

Egyre inkább kialakult tehát az a nézet, miszerint a jókat, az önmagukat fönntartás nélkül Allahra bízó embereket egy szakadék választja el azoktól, akik csak külső cselekedeteikben vették föl az iszlámot, belül azonban keményszívűek, mert ez utóbbiak élete pusztán csak képmutatás. Az első csoportba tartozók olyanok, mint a jó termést hozó mag, a növekvő fa, a második csoporthoz tartozók pedig foglyok, süketek és némák, olyanok, mint az elveszett, és délibáb irányába törekvő birkák stb.⁸

A komoly, mélyen a szívben gyökerező vallásosság, a világtól való elfordulás, az Istenről való gondolkodás és a hozzá intézett ima híveit manapság a szúfizmus irányzathoz soroljuk, bár ők csak a már említett *zuhd* hívei voltak. A szúfizmus korai korszakát, a hetedik század elejétől a tizedik század végéig eltelt négy évszázadot azonban csakis a *zuhd* képviseli. Ennek az életmódnak a hívei később már megjelenésükben is meg akarták mutatni, mennyire az egyszerűség hívei, ezért egyszerű, gyapjúból (gyapjú = *sūf*) készült daróc-ruhában jártak, innen a nevük: *szúffí*, az irányzatuk neve pedig *szúfizmus*.⁹ A szúfizmus tehát eleinte inkább csak egy jámbor, aszketikus életmódot jelölt.

A szúfizmust azonban manapság, mint közismert, az iszlám misztikus mozgalmának tartják.¹⁰ A mozgalom misztikus jellege azonban csak fejlődésének második korszakában, azaz a tizenegyedik században kezdett kifejlődni.

A „misztika” címszó alá besorolható istenkeresésnek a vallásokat összehasonlító módszerrel kutatók több válfaját is ismerik. Az egyik

Studies in Islamic Mysticism. The University Press, Cambridge, 1921; Georges C. Anawati – Louis Gardet: *Mystique musulmane*, i. m.

¹¹Olivier Lacombe – Louis Gardet : *Expérience du soi. Étude de mystique comparée.* Desclée de Brouwer, Paris, 1986; Jacques Maritain: *L'expression mystique naturelle et le vide.* In uő: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle.* Alsatia, Paris, ²1956, III. fejezet.

A szúfizmussal

¹²Korán, 5, 54: „Allah olyan embereket fog hozni, akiket szeret, és akik szeretik őt.”

fontos típust „természetes misztikának”, a másikat „természetfölötti misztikának” hívják. Az egyikre példa az indiai jógi tevékenysége,¹¹ a másikkra a katolikus egyház elképzelése a misztikáról. Mindkét misztika révén az istenkereső személy magához az Istenhez akar eljutni, és ez az út tele van szubjektív, kívülálló számára hozzáférhetetlen, és szavakban leírhatatlan elemmel, de a két út között mégis néhány lényeges különbséget lehet fölfedezni.

A leglényegesebb különbség közöttük az, és innen származik a megnevezésük is, hogy az indiai jógi szerint az adott istenhez egy bizonyos elsajátítható meditációs technika segítségével juthatunk el. Mindenki, akit az istenszeretet arra ösztönöz, elsajátítva ezt a józan ésszel, de lelki elkötelezettséggel kivitelezhető technikát, Istenre koncentrál, előbb-utóbb eljut hozzá, és olyan élményben lesz része, amelyet nem tud leírni. A misztikus gyakorlatok lényege keresni a forrást, ahonnan minden dolog származik. Ehhez az abszolútumhoz csak a lényegtelen dolgok és önmagunk megtagadásával juthatunk el, saját erőfeszítéseink és keresésünk eredményeképpen.

A katolikus egyház hagyományaiban a misztikus élmény, az Istenhez való eljutás Isten kegyelmének jele, az Ő adománya. Természetesen az isteni adomány fogadására a léleknek hosszas gyakorlatok és imák révén föl kell készülnie, de önmagától célját nem érheti el. Csak úgy találkozhat Istennel, ha az beköltözik a lelkébe, és így a misztikus lélek megvilágosodik. Ezt nevezzük a természetfölötti útnak.

A szúfizmussal útját választó személynek kiindulásként természetesen el kellett fogadnia a vallás előírásait, be kellett tartania annak törvényeit. A szúfik tanítása is, mint az eddigiekben láthattuk, a Koránból és a hadiszból, valamint az iszlám általános tanításából indul ki.

Sokak számára azonban az emberi test tagjainak cselekedetei (a törvényben előírt viselkedési formák betartása, a rituális cselekedetek végrehajtása, azaz összességében: az iszlám külső dimenziója) nem voltak kielégítőek, ennél többre vágytak és közelebb akartak kerülni Istenhez. Tevékenységük hátterében ott állt a Korán verse, amely a törvények betartásán túl Allah szeretetére ösztönözte a híveket.¹²

Első lépésként az Isten szeretetére törekvő ember keresett magának egy mestert, akinek ő a társa (*šāhib*) lett. A vallástudományok eddig ismertett ágában, a jog és a dogmatika területén a tanár a tudományba való bevezetés és oktatás révén akarta tanítványát Allah közelébe juttatni. A szúfizmussal ezzel szemben a mester nem tanár, hanem lélekvezető volt. Két föladata volt: neki magának tökéletesnek, hibátlannak (azaz a mi fogalmaink szerint: szentnek) kellett lennie, illetve tanítványát lépésről lépésre kellett vezetnie a lelki tökéletesedés útján. A tanítvány két föladata ezzel szemben az volt, hogy egyrészt őszintén tárja föl lelkét mestere előtt, de csakis ő előtt. Mindenki más előtt titokban kellett tartania mindazt, amiről ketten beszélgettek. Másrészt fölöttelen engedelmességgel tar-

¹³Fritz Meier: *Khurāsān and the End of Classical Sufism*. In Ulrich Haarmann – Wadad Kadi (szerk.): *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Brill, Leiden – Boston – Köln, 1999, 189–219, különösképp: 197–204.

tozott mesterének, parancsait a „miért” firtatása nélkül azonnal teljesítenie kellett.¹³

Ebben, a második korszakban dolgozták ki végleges formában az „állomások” (*maqāmāt*) vagy „állapotok” (*aḥwāl*) tanát. Nagyjelentőségű volt ugyanis a szúfi mozgalom fejlődése szempontjából az ortodox bazilita szerzetesnek, Lépcsős Szent Jánosnak a tanítása is. Ő, és az ő nyomán a szúfi mozgalom úgy gondolta, hogy fokozatos erkölcsi tökéletesedés révén kell Allah közelébe kerülni. Ha a tökéletesedés során az egyszerű szúfi egyszer Allah közelébe kerül, akkor Allah majd méltónak fogja találni arra, hogy megjelenjen előtte (ez az európai keresztény misztikus hagyományban a *visio beatifica*), és személyre szóló kinyilatkoztatásban megismertesse vele a legfőbb igazságokat (*ḥaqīqat*). A tökéletesedés azonban csakis lépcsőfokokként fölfelé haladva történhet (innen van Lépcsős Szent János neve is), folyamatos erkölcsi nemesedés és javulás révén. Ezt a haladást az erkölcs útján viszont csakis hosszas gyakorlatok révén érheti el az ember.

A tökéletesedés útja és állomásai

Az egyszerűbb lelkek számára a mozgalom kiemelkedő alakjai bizonyos módszereket, utakat (*tariqa*) dolgoztak ki. Ezt követve mindenki eljuthatott a vágyott célhoz: az Allahal való egyesüléshez. Az út azonban egyszerre volt aszketikus és misztikus. Aki erre az útra akart lépni, annak három fázison kellett keresztülmennie. Az első szakaszban az ember még csak kezdő volt, aki „el akart” (akaró: *murīd*) jutni a tökéletességre. A második szakaszban már „úton volt” (*sālik*) a célja felé, azaz „haladó” volt. A harmadik szakaszban elérte célját, azaz „tökéletes” (*kāmil*) lett. Ez a hármas felosztás ismeretes mind a keleti, mind a nyugati (keresztény) hagyományból.

Az utat lépcsőfokokként, állomásonként (*maqāmāt*) kellett végigjárni. Az út Allahhoz tehát egy hosszú út hosszan tartó állomásain, és a szúfinak az ezek során tapasztalható, rövidebb ideig tartó állapotain (*aḥwāl*) keresztül vezet. Az állapotokat ezzel szemben Allah adományának kell tekinteni, a szó jelölte lelki élményeket és tapasztalatokat csakis Allah jósága következtében kaphatja meg, azokat nem lehet gyakorlatokkal és elszántsággal megszerezni.

Az állomások száma

A különböző szerzők szerint az állomások száma különböző lehetett. Al-Sarrāğ hetet említ, mégpedig a megbánás (*tawba*), az érzékeny lelkiismeret (*wara*'), a világi javakról való teljes lemondás (*zuhd*), a szegénység (*faqr*), minden baj türelmes és zúgolódás nélküli elviselése (*ṣabr*), az Istenre történő teljes ráhagyatkozás lelkületének kialakulása (*tawakkul*) és Isten akaratának örömmel való elfogadása, bármi legyen is az (*riḍā*').

A *tawba* szó jelentése: bánat. A szó szótári jelentése szerint a *visszatérés* fogalmához kapcsolódik, de a „visszatérés” értelme ebben az esetben nem pontosan világos, mit is jelent. A visszatérést jelentheti lelkünk visszatekintését valamely tettünkre, amely nem hagyja lel-

kiismeretünket nyugodni, de jelentheti a visszatérést Isten útjára, miután arról a bűn következtében letértünk. A szúfik nem a büntetés megelőzésének az eszközt látják benne, hanem azt a cselekedetet, amely az Istentől minket eltávolító bünt semmissé teszi, és így lehetővé válik az, hogy ismét közeledjünk Istenhez. Visszatérjünk ahhoz az állapothoz, amelyben a bűn elkövetése előtt voltunk.

¹⁴Georges C. Anawati –
Louis Gardet:
i. m. 151–153.

A *zuhd* szójelentése: aszkézis.¹⁴ Természetesen nem a megszokott keresztény értelemben, amely a görög *gyakorlás, edzés* értelmét is hordozza. Itt pusztán a világtól való elvonulásról, a sivatagba való visszahúzódásról van szó, azaz egy olyan állapotról, amelyben semmiféle világi dolog sem zavarja a hívőt abban, hogy csakis Istenre gondoljon, és csakis vele foglalkozzék.

A muzulmánok, ha netán a szúfikkal és a szúfizmussal szemben voltak is főntartásai, az aszkézist és az askkétakat (*zuhd* és *zâhid*) elfogadták. Az aszkézis volt ugyanis az az eszköz, amely a bűnbánat útjára segítette a hívőt, és előkészítette annak a lelkiületnek a kialakulását, amely segítségével a jámbor ember teljes erejéből és kizárólagosan Isten felé tudott fordulni.

Aszkézis és szegénység

Ehhez társul a szegénység (*faqr*), ami jelenthet szó szoros értelmében vett szegénységet, vagy pusztán lelki tartást. A kezdeti időben a szúfik valóban olyan szegények voltak, hogy családjukat is alig bírták ellátni, és éjjelre nem szívesen tartottak maguknál pénzt, azaz minden nap újra és újra meg kellett küzdeniük a szegénységgel és a megélhetésért. Később azonban a szót arra a lelki állapotra is kiterjesztették, amelyik azokat az anyagi javakkal rendelkező szúfikat is fölöllelhetta, akik bármelyik pillanatban hajlandók voltak vagyoniuk egy részét vagy egészét egy pillanat alatt és minden sajnálkozás nélkül valamilyen nemes célra áldozni.¹⁵ A szúfik számára iránymutató az alábbi Korán-vers: „Íme, ti azok vagytok, akik fölshólítást kaptok, hogy adakozzatok Allah útján. Vannak közöttetek fösvények. Aki azonban fösvény, önmaga kárára fösvény. Allah gazdag, ti azonban szegények vagytok. Ha pedig elfordultok, akkor egy másik néppel fog fölcserélni benneteket. Ők nem olyanok lesznek, mint ti.”¹⁶ A szegénység lépcsőfoka miatt hívják a szúfikat „szegényeknek” (*faqîr, derwîš*) is.

¹⁵Annemarie Schimmel:
Sufismus. C. H. Beck,
München, 2000, 24–25.

¹⁶Korán, 47, 38.

Allahra hagyatkozás

Mindez már az Istenre hagyatkozással (*tawakkul*) rokon állomás. A szúfik szerint ugyanis szinte a hitetlenséggel határos az, ha valaki nem hagyatkozik teljesen Allahra, akinek egyik mellékneve éppen az *al-Razzâq* (a Tápláló). Ő kétség kívül gondoskodni fog mindenki táplálásáról és eltartásáról. Természetesen a mindennapi életben, főleg családos emberek esetében, kivitelezhetetlen lenne teljes mértékben pusztán Allahra hagyatkozni, és semmi evilági dologgal sem törődve csakis rá gondolni. Az azonban megvalósítható volt, hogy a szúfi egykedvűen fogadja a sors csapásait és a rá nehezedő gondokat, bízva Allah jószágában, és abban, hogy minden nehézség ellenére is Allah tudja a legjobban, mi válik javára, és mi szolgálja lelki üdvét. Azaz a szúfi minden nehézség közepette is csak jót gondol Allahról, és nem lázadzik a sors ellen.¹⁷

¹⁷Annemarie Schimmel:
i. m. 25.

¹⁸Benedikt Reinert:
*Die Lehre von tawakkul
in der klassischen Sufik.*
De Gruyter, Berlin, 1968.
A könyv egyben a korai
szúfizmus egyik legjobb
bemutatása.

¹⁹Annemarie Schimmel:
Die Religion des Islam.
Eine Einführung. Reclam,
Stuttgart, 1990, 92.

Félelem és remény

A *tawakkul* szó jelentése tehát: [Istenre] hagyatkozás.¹⁸ A szúfikat a test fáradalmi, fájdalmi nem érdekelték (végső soron innen a magyarban a „fakír” terminus sajátos jelentése). Életüket valóban az istenkeresésre redukálták, azaz elhagyták lélekben ezt a világot és elfordultak annak minden csillogásától. Ez az életnek csakis a vallásban megfelelőnek tartott tevékenységekre való korlátozása abban is megmutatkozik, hogy a szúfík hajlamosak voltak csakis kötelezően előírt cselekedetekre korlátozni magukat, és már a megengedettek is kizárták saját életükből.¹⁹

A megelégedettség (*riḍā'*) fokát akkor éri el a hívő szúfí, ha bármit is kapjon Alláhtól, azt örömmel fogadja. Vagy azért, mert az jó, vagy azért, mert tudja, hogy az a javát szolgálja.

A tökéletességért folytatott küzdelem önmagunkkal szemben a nagy „szent háború” (*ḡilhād*), és ebben mindig egy tapasztalt sejk, egy útmutató (*šaiḡh*, *muršid*) segíti a fiatalabbakat. Ha kettejük munkája sikeres, akkor az Isten megjutalmazhatja a misztikus lelket különböző állapotokkal (*aḡwāl*). Al-Sarrāḡ ezekből tizenkettőt említ: köztük önmagunk folyamatos megfigyelését (*murāqaba*), a közelséget (*qurb*), a szeretetet (*maḡhabba*), a félelmet (*khawf*), a reményt (*raḡā'*), a vágyat (*šawq*); ezeken és társaikon, valamint a kontempláción (*mušāhada*) keresztül a bizonyosságig (*jaqīn*) juthatunk el.

Ezek közül különlegesen fontos a félelem (*khawf*) és a remény állapot, ugyanis a szúfík szerint ez az a két szárny, amelyen a szúfí lelke a paradicsomba röpül. A félelemnek két fajtája van: az egyik az Allah ítéletétől való félelem, ez mozgatta leginkább a jámborokat. Később azonban, miután a szúfí közeledik útja céljához, egyre inkább attól fél, hogy szeretett Allahjától el kell válnia, távol kell lennie tőle. Ez utóbbi félelemhez képest az előző, a pokol tűzétől való félelem, szinte semmiségnek számít. A félelem állapotát a szúfík szükségesnek találják, mivel ez teszi a lelket készségessé mindenre, ami az e világtól való elfordulással kapcsolatos.

Az egyes lépcsőfokokon és állapotokon keresztül a szúfí az istenszeretet extázisát szeretné megélni, és ezzel együtt a legfontosabb dolgok ismeretének (*ma'rifa*) a birtokába szeretne jutni.

Amit főntebb láthattunk a természetes és a természetfölötti misztika kettősségéről, az — többek közt — éppen a lépcsők és az állapotok kettősségében valósul meg. A lépcsőket az embernek saját erejéből, természetes módszerek alkalmazásával kell végigjárnia, ezzel szemben az állapotokat, mint láthattuk, az előző téren aratott sikerei jutalmául Istentől kaphatja meg.²⁰

Isten szeretete

A *maḡhabba* szó jelentése *szeretet*, ebben az esetben természetesen az Isten szeretetéről van szó. A szúfínak a lépcsők és állapotok sorának végén el kell telnie Isten szeretetével, ez az előfeltétele ugyanis az Istennel való egyesülésnek. A szúfizmus különböző csoportjai különböző időkből nem voltak egységes nézeten azt illetően, hogy a szeretet egyoldalúan az ember részéről nyilvánul meg Isten irá-

²⁰Georges C. Anawati –
Louis Gardet: i. m. 41–43.

nyában, vagy a kapcsolat kölcsönös, és az Isten is különleges szeretettel fordul-e az ember felé.

Döntő fontosságú volt a harmadik korszakban, azaz a 12. század eleje és a 16. század vége közt a filozófiailag megalapozott szúfi irányzat megjelenése, elsősorban iráni területen. A filozófia ebben az esetben az újplatonista filozófiát jelenti a maga emanációs tanával együtt.

Pontosan a „szeretet” jelenti az összeütközési pontot a szúfizmus és az iszlám között. Az elsősorban a későbbi időkben, amikor a *maḥabba* a filozófiailag művelt szúfik révén *’išq*-ké, azaz (platóni értelemben vett) szerelemmé változott, az ortodox teológusok és jogászok könnyen látták ebben meg az istenkáromlás bűnét. Szerintük ugyanis a szeretetben, avagy szerelemben, az akarhatnak is van szerepe, az pedig mindig egyedi, individuális dolgokra irányul. Szerethetjük ezt a törvényt, azt a dolgot, esetleg Istennek valamely jótéteményét, de nem magát az Istent. Ugyanakkor az Isten az ember iránt csak könyörületet érezhet. Ha az Isten lényegi attribútumai közé fölvennénk a szeretetet, avagy szerelmet, akkor olyasmint tulajdonítanánk neki, ami inkább változó érzelem, semmint örökkévaló tulajdonság.²¹ Ezzel tehát változékonyságot, ideiglenes tulajdonságot találnánk az örökkévaló, változatlan, tehát tökéletes isteni lényben. A szeretet fogalmának megjelenése adta meg az eredetileg aszketikus mozgalomnak a misztikus jelleget.

²¹Louis Massignon: *La passion d'al-Ḥosayn Ibn Maṣṣour al-Ḥallāḡ, martyr mystique de l'Islām*, i. m. 608.; Georges C. Anawati – Louis Gardet: i. m. 161.

A szúfizmus szerepének csökkenése

A szúfizmus azonban az istenszeretet központba állításával eljutott az Istenhez vezető utak többféleségének fölismeréséig, és a vallási elkötelezettség relativizálásáig. Szerintük Isten keresése és megtalálása a lényeg, az erre való törekvés benne van mindenki lelkében, de az embereket szüleik teszik zsidóvá, keresztényé vagy muszlimmá.

Az összeütközés az orthodox teológusokkal, valamint a teológián belül is az utóbbi évszázadokban a legszigorúbb irányzatok (szalafitizmus, wahhábizmus) előretörése háttérbe szorította a szúfizmust, ezért a tizenhetedik század elejétől mind a mai napig a hanyatlásának vagyunk tanúi. A szúfi mozgalom még nem tűnt el az iszlám világából, de szerepe lényegesen lecsökkent.