

PETER LAMBORN WILSON – NOMADOZÓFIA

„A sejkek két státusza” Szabad meditáció szexualitásról és hatalomról a modern szúfizmusban

*A tudás fény, melyet Isten az Általa választott szívébe helyez.
IBN' ARABÍ által idézett szúfi mondás¹*

Amikor a Való csillaga felkel és a szolgálatot teljesítő szívébe hatol, az megvilágosodik és sugározni kezd. Ekkor a szíve tulajdonosából távozik a félelem és a zavartottság, ő pedig az Úr hírmondója lesz egyenes szóval, utalással vagy bármely más úton.

IBN AL-ARABÍ²

Ibn'Arabí fényről szóló tanítása ellenállhatatlanul emlékeztet a „belső fény” misztikus protestáns doktrínájára, illetve a Nizari Ismaili által használt „az énlény imámja” megfogalmazására. A belső fény-doktrína mindkét esetben a vallási hierarchia-eszme elvből történt elvetéséhez vezetett, a „hatalom” teljes, harmonikaszzerűen magába roskadt szerkezete pedig a hívő „szívnek” adott helyet. Ibn'Arabí az „intézményesített” szúfizmuson belül maradt, nem kezelte ennyire belső fórumként a hatalmat, de belső fényről szóló tanítása számtalan eretneket ihletett a szellemi közvetítés teljes visszautasítására. A belső fény ugyanazt jelenti a protestánsoknál, mint Ismailinál és Akbarinál: a hangsúly az Eggyel való személyes együttlét során bekövetkezett egyéni eszmélésen van, szemben a hatalom által közvetített megvilágosodással. Ez a „radikális” *'erfan* (tudás) helyesbíti a vallás hipertanszcendens jellegét, amely az Eggyel való érintkezést *csakis* a pap, guru, szent könyv, próféta által képviselt hatalom közvetítésével teszi lehetővé. Így például míg az ortodox sííták nagy hangsúlyt helyeznek az imám meditációjára, az ismailiták pedig az Idő Imámjára, addig a „radikális” (Qiyamat utáni) ismailizmus helyreállítja az egyén szuverenitását, aki ezáltal önmaga belső „hatósága” lesz. Hasonló pályát jár be a fogalom a kereszténységben a pápától Luther és Kálvin reformációján át az anabaptisták, behmeniták, hermetikuskok, antinomiánusok, Szeretet Családja-hívők, prédikátorok stb. „radikális” nézeteiig. A hatalom teljes visszautasítása (lásd Corbin beszélgetéseit a Qiyamatról)³ e pálya végletes pontja az ezotéria pilla-

¹ A *Futuhát al-Makkijjából* WILLIAM C. CHITICK fordítása: *The Sufi Path of Knowledge; Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany, New York, SUNY Press, 1989, 170.

² *Uo.*, 215–216.

³ Az ún. alamuti asszaszinek „Feltámadás Napjáról” szóló beszélgetése HENRY CORBIN művéből: *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton, Princeton University Press, 1969.

natnyi szabadsága a tökéletes eretnenség jegyében. E pillanat elmúltával a „hatóság” azonnal elkezd visszahódítani a „szellemi szabadság” által elfoglalt teret. És ebben a második „menetben” szorítja ki a „papot” a „szellemi vezető”, a guru vagy a sejk.

A radikális indulat által az *'erfan* a rögtönzés (média nélkülség) és az „azonnalosság” útja. A *jelenlét* e megdicsőülése miatt nyilvánvaló, hogy a vezetőnek legfeljebb a tapasztalata nagyobb, mint a többi *arefnek* (tudónak), nem pedig autoritása. Mégis (a szellemi intézmények történetében) fokozatosan szakadék nyílik a vezető és a többi beavatott között. A vezető immár a szellemiség egyedüli hordozója a közösségben, következésképpen a többiek nem tarthatnak igényt a teljes éberség státuszára.

Ibn Al-Arabí tanítása egyaránt tartalmazza a hatalom fogalmát (a titkos hierarchia, a sejk szükségessége) és a belső fényét, mint radikális „felszabadulását”. E két fogalom mondhatni szándékosan feloldatlan ellentmondása, mesterkelt megoldásoktól mentes dialektikája okozza azt a kétértelműséget írásaiban, amely egyformán sokkolóan hat a racionalistákra és az ájtatos hívőkre. Míg Arabí radikális követői a sejk megélt tapasztalását tekintették mintaként a saját megvilágosulásukhoz, addig azok, akik a *wahdat al-wujud* (a lét egysége) fogalmát próbálták kibékíteni az ortodox teológiával, a hatalomról szóló tanításokra, illetve Arabí mint „Szentek Pecsetje” autoritására összpontosítottak. Így hát két Ibn Al-Arabíról beszélhetünk: egyik a költő, aki Mekkában írja a Nizámhoz szóló szerelmes verseket, miközben beavatja egy angyal, aki tulajdonképpen saját szeretetének és megvilágosulásának a megjelenítése – az én-lény imámja –; a másik Ibn Al-Arabí, egy „gnosztikus egyház” – nem más, mint az ezotérikus iszlám láthatatlan fóruma – feje.

A huszadik században, a nyugati kultúra hatalom iránti bizalmatlansága sok „keresőnek” csalódást okozott, az így keletkezett vákuumba szivárgott be új erőként a keleti „szellemi hatalom” és képviselői, a guruk. A guru annak a sötétségnek az árnyéka, amelyet a nyugati emberben a „függetlenségi” és „ön-felszabadító” törekvések csődje hagyott. Erre az árnyékra vetítette ki a fényt, amelynek a radikális *'erfan* szerint öntudatlan birtokosa, majd a „mesterhez” fordult megvilágosodásért (köztük a pszichológus Carl Jung, aki egy ideig a fasizmust mentegette és akitől ezt a metaforát kölcsönöztem, valamint Eliot, Yeats, Pound, Guénon, Schwaller de Lubitz, Evola és sok más európai „misztikus”). Az 1960-as években ebből az irányzatból mozgalom lett. Amerikaiak ezrei tették meg az egzisztenciális szalvétát a (jellegzetesen amerikai) *hatalom iránti bizalmatlanság* és a *hatalom elfogadása* között, feltéve, hogy az utóbbi keleti köntöst öltött. Az 1890 és 1920 között divatos teozófikus-hinduista irányzatot nagymértékben a D. T. Suzuki-féle buddhizmus iránti lelkesedés váltotta fel. Mivel a hinduizmus és a buddhizmus „autentikus és érvényes” képviselői elsőként érkeztek hozzánk, helyénvalónak tűnik, hogy az autoritás kérdése ezen keleti tradíciók befolyási körén belül vetődik fel.

Rick Fields szerint az amerikai buddhizmusban az autoritással kapcsolatos bajok oka részben az, hogy megpróbálták átültetni a keleti kolostorok/templomok hagyományát egy világi nyugati társadalomba, ahol nincsenek szerzetesek és pa-

pok.⁴ Ugyanígy, az amerikai hinduizmus akadály a kasztrendszer és az ebből származó társadalmi szerepek merevsége (a „háztartásbeli” nem lehet szaddhu, szent ember): képtelenség alkalmazni egy olyan társadalomban, melynek alapja az ilyen típusú szerepek teljes visszautasítása. De mi a helyzet az iszlámmal, amelynek nincsenek papjai és szerzetesei, az eszményi szúfi pedig még „a világban jár” (családja van, munkahelye stb.), de már „nem evilági”? Fields elméletét tekintve egy ilyen rendszert a nyugati „demokratikus” társadalmi szerkezetnek könnyű volna befogadni. Lehet, hogy a probléma gyökere nem a társadalmi struktúrák mássága vagy a nem megfelelő intézmények, hanem az autoritás. A keleti vallások gyakorlatba ültetnék az abszolút tekintély elvét egy olyan szociális berendezkedésben, amelyet zsigereiben átalakított sorra a protestáns reformáció, a polgári- és a proletárforradalmak és végül az ún. szexuális forradalom. Vagy ahogy Foucault mondja, a forradalmakat a Történelem akkor fogadja el, amikor „eltűnnek”. Eme paradox olvasatban tehát társadalmunk *poszt*protestáns, *poszt*forradalmi és *poszt*szexuális. A forradalmak és reformáció teremtette új „autoritás” is üresnek tűnik. Még a szexuális forradalom „szakértői” is hamis prófétáknak bizonyultak: ahelyett, hogy tánclépésben vonulnánk be a szabad nemiség érájába, járványoktól rettegvé araszolunk vissza a szexuális hisztéria sötét korszakába, amelyben végül minden vágy kiélése „abúzus” vagy „bűn”.⁵ Ez okozza például az amerikai katolikus egyház bíborosai, mint Cotton Mather, hisztériával átítatott (sőt, irodalmi stílusú) ki-rohanásait mindenfajta emberi élvezet ellen, miközben számos papnak fő a feje, mert árva és gyülekezetük tagjai ellen elkövetett „visszaéléssel” vádolják őket. Az 1980-as években a tévéprédikátorok sokat veszítettek politikai, azaz gazdasági befolyásukból egy sor szexuális- és pénzügyi botrány miatt. Keleten a házasságtörő asszonyokat és a homoszexuálisokat megkövezték. Jóval *kevésbé* vagyunk nemileg szabadok, mint a középkori, vagy akár a Viktoriánus kori ember. Az a sok beszéd, beszéd, beszéd (Foucault szavaival) csak a szenvedés és az elnyomás új módzataihoz vezetett. A guruk olyan hagyományokból jöttek (testileg vagy szellemileg), amelyek kemény nemi tiltásokat tartalmaznak – ezeken néha lágyít a devianciákkal szembeni hallgatólagos társadalmi tolerancia.⁶ A mi társadalmunk ezzel szemben a toleranciát *törvény*yé teszi, a *diskurzus* tárgya a „szabadság”, közben pedig a gyakorlatban borzadva utasít vissza minden devianciát, sőt, minden élvezetet. Szinte biztos, hogy a guru számára az első kísértés szexuális jellegű, de ha talál egy jó kis ezoterikus kifogást a követőivel eltöltött pásztorórákra, akkor már

⁴ RICK FIELDS: The Changing of the Guard – Western Buddhism in the 80s. = *Tricycle*, 1991 tél, 43–49.

⁵ Sokan csodálkoznak, hogyan mondhat le egy neopuritán társadalom a valódi szexről, miközben legfontosabb diskurzusa, a hirdetés, erotikus őrjöngésre épül. Egyszerű: A „Bűn” annál vonzóbb, minél tiltottabb. A „Bűn” eladja az árut. Persze nem a *valódi* bűn, ti. az élvezet, hanem az utánzat, az örökké beígért és elodázott élvezet.

⁶ Egyes iszlám- és buddhista társadalmak nemcsak eltűrik, hanem „szocializálják”, „normálisnak” tekintik a homoszexualitást. Ez ma, a neopuritán- és modernista vallási és társadalmi „megújulási” mozgalmaknak hála, gyorsan változik, s mindezt gyakran nyugati missziók és jótévedők pénzelik.

nyugodtan csalhat, lophat és hazudhat – és mindezt az önnön transzcendenciája vagy egyszerűen a vallásos moralitás jegyében. Magyarázhatja a kicsinyes moralitás elvetését spirituális forradalomként, csak hogy a követő *soha nem* vehet részt e szabadosságban; legtöbbjük nem is tud a guru „totális szabadságáról”, nem hogy részese lenne. Hadd tisztázzak itt valamit: nincs személyes kifogásom a közössülés vagy akár a „deviáns” vágyak és élvezetek ellen. Viszont kifogásolom a hatalmi visszaélést, képmutatást, önajnározást és az önjelölt avatárokat. Még az erotikus szerelmet is el tudom fogadni egy szellemi-pedagógiai együttlét szerves részeként, feltéve, hogy ez közös megegyezésen alapul. A magam nevében elvetem az idejét múlt morális-szexuális kódokat és a reakciós vallási ideológiákat, de elfogadom azt a magam számára kidolgozott etikát, amely alapja, hogy a másik ember önmagam egy aspektusa, úgyhogy a vágyam bizonyos mértékig az ő vágyától függ, nem pedig kárt okoz neki. Ha én tudok eszerint élni, akkor a kölcsönösség e minimális etikáját elvárom bárkitől, aki azt állítja, hogy képes másokat önmegvalósításra tanítani. Ugyanez érvényes minden vágyra, beleértve a nemi- és a szellemi szabadságra való vágyakozást. Az alexandriai Ibn Ata'allah azt tanácsolja, hogy ne abban a sejkben bízunk, aki a megvilágosodást távolinak, hanem abban, aki közelinek mondja. Más szóval az a guru, aki nem mond le tanítványai fölötti hatalmáról, nem „ad diplomát” és önmaga megközelíthetetlen „avatári” fensőbbiségét hangoztatja, bizalmunkra méltatlan. Azt akarom mondani, hogy a keleti hagyományok közül sok áldozatot szedett a *guru-prinzip*, amely a megvilágosulást karnyújtásnyira levő, de sosem megszerezhető árucikké változtatja, mivel „leszállítása” a guru hatalmi monopóliumát veszélyeztetné. E „szellemi ösvények” és ún. tradíciók legtöbbje, bár „igazi autoritás” ígéretével csábítják „belső fényben” oly szegény posztprotestáns világunkat, maguk is rég megérték egy protestáns reformációra. Hagyományos hatalmi viszonyaik tragikusan képtelenek kielégíteni kapcsolatokra és jovialításra való igényeinket. Valami másra van szükségünk, talán urbán-sámánizmusra, amelynek célja a szellemiséget virtuálisan demokratizálni; vagy talán mesterek helyett *tanító*okra van szükség. A spiritualitás nem gazda és rab-szolga közti viszony, nem „keleti despotizmus”. Nem többé. Nem most. Talán *soha* nem volt az. Kit érdekel? Itt és most valami más kell.

)

Manapság az „abúzus” szinte a „szexualitás” szinonimája. Sok neopuritán abúzus elleni dörgedelemből kiérezhető a mögötte megbúvó szociális vagy személyes neurózis: az élvezettől való félelem. Ha azonban a *valódi* visszaélés eseteit vizsgáljuk – legyen az nemi abúzus, csalás vagy egyenesen elnyomás –, rájövünk, hogy annak tárgya mindig az autoritás [hatalom, tekintély – *A ford.*], nem az élvezet. A nemi abúzust csak a *hatalommal való visszaélés* teszi érthetővé. A nemiség önmagában ártatlan (és ha megegyezésen alapul, nem is lehet visszaélés, csak ha az élvezetet bűnnek tartjuk), a hatalom azonban eleve megkérdőjelezhető; és ha

megsérti azt a bizalmat, amely, mondjuk, a mester és követője közti (kimondott vagy hallgatóságos) szerződés alapja, akkor felmerül a kérdés: visszaélt hatalmával, vagy pedig ez mindenfajta autoritás valódi iránya: egyenlőtlenség, pöffeszkedés, árulás? Tegyük fel, a vita kedvéért, hogy létezik „ártatlan” szellemi hatalom, ahogy azt a hagyományos irodalom, pl. a klasszikus szűfizmus hirdeti. Ez a feltevés természetesen kételyt ébreszthet. Egyesek azt javasolhatnák, hogy a „hatalommal való visszaélés” kifejezést vessük alá szellemi hermeneutikának, *ta'wil*nak; ebből az derülne ki, hogy a hatalom gyakorlása visszaélés. De tegyük félre egy pillanatra ezt a hipotézist és a hatalom érvényességének mélyebb kérdéskörét, és vizsgáljuk meg a jól ismert kortárs gurukat saját hagyományaik fényében, feltéve, hogy a „visszaélés” jelentéssel bíró kategória.

A Karma-Cola korában (a frázist kölcsönvettem) volt egy Visnu-avatár, akit letartóztattak az indiai határon, mert ékszer csempészett a limuzinjában; egy tökéletesen megvilágosult mester, hatvanhárom Rolls-Royce büszke tulajdonosa, akit botrányok és mérgezésről szóló sztorik vettek körül; egy Repülőgépjáték nevű merész svindli, amelyen több tucat New Age-pundita szedte meg magát a „jólét-tudat” (prosperity consciousness) jegyében. Dehát, mondhatnák önök, ezek az emberek nem a valódi Hagyomány képviselői. Ezek csak szélhámosok, nem az eredeti és hivatalos hagyományos autoritás ájtatos, aszkéta misztikusai. Akkor hadd tegyük nagyító alá néhány igazi mester pályafutását.

Rick Fields fájdalmas nyíltsággal beszél gurujáról, a néhai Csogjam Trungpáról, aki kétségtelenül eredeti, reinkarnálódott, kitanult tibeti mester volt. Trungpa keményen ivott, többször megvádolták, hogy tanítványaival hált és hogy hatalmát kihasználva megfélemlítette és elnyomta őket. Halála előtt egy amerikai bízta rendje vezetését; ez az ember nemrég halt meg AIDS-ben, miután több tanítványát megfertőzte; nem szólt nekik, hogy HIV-pozitív, pedig tudott róla. Évekkel ezelőtt hallottam neo-guénoniánus tradicionalistáktól (köztük Marco Pallistól), hogy Trungpát démonok szállták meg, hogy a Hagyomány felforgatójává vált. Fields azomban más neveket is említ, pl. Baker Roshiét a California Zen Center mesteréét, akit nemrég menesztettek tanítványaival történt afférai miatt. Neki is volt egy nagy, elegáns kocsija. Fields ezen kívül még több tucat buddhista, hinduista és dzsainista mester esetéről számol be. A metróban láttam egy posztert, amelyen az Integral Yoga főszvámiját azzal vádolták, hogy tanítványaival hál. A *Tricycle* egy száma arról tudósít, hogy az állítólag „szűz” Krishnamurti (aki szintén több luxusautó gazdája volt) egy életen keresztül hazudott cölibátusáról. Vádlója egy volt tanítvány lánya, aki szerint anyja a guru szeretője volt. Biztos, hogy a guénoniánusok az összes ilyen esetet ki tudják magyarázni, akár démonokkal, akár felforgatással.

Persze ismerek olyan mestereket is – személyesen vagy hírből –, akik megvilágosultak és etikailag is megfelelnek saját tradíciójuk elvárásainak. Mégis úgy tűnik, manapság a szellemi hatalom erősen vonzza a megszálló démonokat, emiatt nyilván veszedelmes hivatás, különösen Amerikában. Jól szemlélteti ezt a para-

doxont egy tulajdonképpen folyamatban lévő eset: egyik vezető neo-guénoniánus mester köreiből gyakran nevezik felforgatóknak és megszállottnak azokat, akik bármely mértékben kitérnek a Hagymány abszolút uralma alól. Monsieur Frithjof Schuon esete különösen érdekes számunkra, mivel önmaga és követői szerint nagymértékben azonosult Ibn Al-Arabí tanításaival. Nemrég (1991. október 15. és november 24. között) jelent meg a bloomingtoni (Indiana állam) *Herald Times*-ben egy cikksorozat arról, hogy Schuont gyerekek elleni visszaélés vádjával a Vizsgáló Esküdtszék (*Grand Jury*) elé állították. A vádak szerint a „Marjámi szúfi rendbeli Issza sejk” (Mária szúfi rendbeli Jézus mester), vagyis Schuon, tanítványaival együtt részt vett olyan indián szertartásokban, amelyeknek központi eleme a „szent meztelenség” és állítólag szexuálisan visszaélt a tanítványok feleségeivel és lányai-val. A vádak végül bizonyítékok hiányában ejtették és a kormányzó az ügyészt kirúgta. Ezután, példátlan módon, a Grand Jury újra összeült és megpróbált továbbnyomozni. 1992-ben a Schuon csoport jogi ellenakcióval fenyegetőzött.

Újra elmondom: egyáltalán nem zavar a spirituális kontextusban megjelenő meztelenség és nemiség (bár az ortodox szúfik ezt valószínűleg másképp gondolják), de az esetből kiderült, hogy a rend sok követőjének nem szóltak Schuon, a *tarika* [szúfi út, ösvény, módszer – *A ford.*] „avatári és hivatalos vezetője” előjogairól. Nekik azt mondták, hogy kötelesek a Saría [iszlám törvénykönyv – *A ford.*] szerint élni. Olvastam Schuon titkos, kiadatlan önéletrajzát; azt állítja benne, hogy mindig cölibátusban élt. Akár támogatjuk, akár nem a neo-guénoniánusok hatalommal szembeni álláspontját (mely magát Guénont végül arra készítette, hogy az Action Francaise-zel és más fasiszta csoportokkal együttműködjön), felvetődik a kérdés: van-e a hatalomnak joga ily mértékben hazudni? (Monsieur Schuonról – kiugrott tanítványok által bemutatott dokumentumokból – kiderült, senki nem hatalmazta fel, hogy beavató sejként működjön, sem al-Alawí sejk, sem más Shádhili [a legnépszerűbb szúfi rend – *A ford.*] mester, tehát még saját meghatározása szerint sincs „hagyományos” autoritása).

Ahhoz, hogy e történetet Ibn Al-Arabí tanításai fényében lássuk, jó darabot kell idéznem a *Futuhátot* [*Futuhát Al-Makkijjah*, Arabí főműve – *A ford.*] „Szellemi kiválóságról” szóló részéből. Ehhez a szöveghez a fordító, W. C. Chittick, a következő megjegyzést fűzi:⁷

Már Ibn Al-Arabí idejében is léteztek olyanok, akik nem részesültek megfelelő képzésben, de azt állították magukról, hogy szúfi mesterek. Ezek gyakran jószándékú keresőként kezdtek, de aztán fokozatosan áldozatul estek az isteni csalásnak. Más szóval, Isten azután is kegyesnek mutatkozott irántuk, hogy megszűntek betartani a szövetség rájuk eső részét. Kötelesek lettek volna minden szituációban szabályos udvariassággal viselkedni és tanulmányozni a Törvény bonyolultságát; ehelyett azonban fokozatosan felbátorodtak

⁷ CHITTICK: *I. m.*, 270–273.

odáig, hogy önmagukat e dolgok fölé helyezték, gondolván, hogy csak a közönséges halandókra érvényesek. Elfelejtették, hogy a Próféta és Kísérői, nem szólva minden istenfélő emberről, minden dolgukban a Törvényt követik.

Ibn Al-Arabí előbb költeményben jellemzi a kétféle sejket:

A sejket tisztelni annyi, mint egyedül Istent tisztelni; Istenben tiszteld hát a sejket,
 hódolatból Iránta.
 Az udvarias sejknek a közelség segít, hogy vezessen és Istenben megerősítsen.
 Minden hírhozó örököse ő, így szavait Istentől kapja.
 Olyként tűnik, mint a próféta, ki ellenei között Istentől semmi mást, Csak Istent kéri.
 De ha valamely állapot elvonja őt a Sariától, hagyd őt Isten számára –
 Ne járd nyomdokában, mert Istentől elszabadult ő Istenben
 Ne vezessen téged az, kitől a Saría eltávozott, legyen bár Isten szószólója.

Majd, miután kibővíti a követésre érdemes sejk témáját, a következőket mondja a gyanúsabb esetekről:

Aki híján van bármely tulajdonságnak, ami egy sejket képessé tesz a tanításra, nem ülhet a sejk heverőjén, hiszen jótevés helyett romlást és szenvedést fog okozni, akár a kuruzsló, aki beteggé teszi az egészségest és megöli a beteget. De aki eljut a (fent leírt) szintre, az Isten ösvényén járó sejk, ezért minden tanítvány köteles őt tisztelni, szolgálni, előírásait figyelembe venni; és ne titkoljon előtte semmit, amiről tudja, hogy Isten is tudja róla.

A tanítvány szolgálja a sejket addig, míg tiszteli. De ha a tisztelet távozik szívéből, akkor egy órát se töltsön vele többé, hisz ebből nem nyerni-, hanem veszténivalója lesz, mivel a társulás csak akkor hasznos, ha a tisztelet is jelen van. Ha újra tiszteletet érez, visszatérhet a szolgálatába és hasznot húzhat belőle.

Végül így összegez:

A sejkek kétféle státuszúak:

Akik ismerik az Írást és a Szunnát (a Saría része), fenntartják világi dolgaikban és megvalósítják tudatuk legmélyén, betartják Isten tiltásait, beteljesítik szövetségét, hirdetik a Saría előírásait, ájtatos félelmükben soha nem értelmeznek, kerülik azt, aki keveri a szinteket, széles körben rokonszenveznek a közösséggel, soha egyetlen szófogadatlant se gyűlölnék, szeretik Istent, és

gyűlölik azt, amit Isten gyűlöl, az Ő gyűlöletén keresztül. Bármely vádló bármely Isten elleni vádja közömbös nekik. „megparancsolják azt, ami helyénvaló”, „és versengve buzgólkodnak abban, hogy jót cselekedjenek” (Korán 3:114).⁸ Megbocsátanak az embereknek, tisztelik a véneket, könyörületesekek a fiatalokhoz, és eltávolítják az ártalmat Isten és ember útjából. Jóra biztatnak – előbb azt, aki erre leginkább köteles, aztán a következő legkötelesebbet. Megfizetik adósságaikat és kedvesek testvéreikhez és mindenki másához. Nemcsak azokkal bőkezűek, akiket ismernek, hisz bőkezűségük határtalan. Az öreget apaként, az egykorút egyenrangú testvérként, az ifjút gyerekként kezelik. Minden teremtmény házuk népéből egy, akinek szükségére rákérdeznek.

Ha engedelmeskednek (a Törvénynek), úgy gondolják, a Való tette lehetővé, hogy engedelmeskedjenek Neki. Ha nem hallgatnak Rá, magukat okolják tetteikért, és sietnek bűneiket megbánni, szégyenkezve Isten előtt. Ha hibáznak, soha nem hivatkoznak „elrendeltetésre és sorsra”, mert az udvariatlanság Istennel szemben. Ők egyszerűek, alkalmazkodóak, gyöngéd szeretet hordozói, „könyörületesekek egymáshoz. Láthatod őket hajlongani és leborulni” (Korán 48:21). Könyörület van arcukon Isten szolgálói iránt, mintha sírnának. Gyakrabban aggódnak, mint örvendenek, a Törvény előírásainak betartása miatt.

Ilyenek hát azok, akiknek vezetését elfogadhatjuk, és akiket tisztelni kötelességünk. „Amikor őket látjuk, Istenre emlékezünk.”

A második csoportba azok a sejkek tartoznak, akik a méltóságok birtokosai. Őket bizonyos szétszórtság jellemzi, nem ragaszkodnak a külsőségekhez úgy, mint az első csoportbeliek. Rangjuk elismert, de őrizkednünk kell a velük való társulástól. Ha csoda folytán megváltoztatják is szokásaikat, ne bízzunk bennük, hiszen nem tisztelik a Törvényt. Mert nincs más út Istenhez, mint amit maga Isten a Törvény képében mutat. Aki azt állítja, hogy más út is vezet Istenhez, mint amit a Törvény leír, hamisat állít. Így hát ne válasszuk vezetőnké a sejket, aki nem tisztelettudó, akkor se, ha a rangja valódi. Mindazonáltal tisztelni kell őt.

De mi a helyzet azokkal a tanítványokkal, akik, ahogy Ibn al-Arabí mondja, elvesztették a mesterük iránti tiszteletet, és rájöttek, hogy olyan sejkre pocsékolták erejüket, akit nem jó követni?

Gyakori kérdés volt, hogy vajon Sztálin ferdítette el a marxizmus-leninizmus eszméit, vagy a marxizmus-leninizmus termelte ki Sztálint és rémuralmát, a bolsevizmus áltudományos és hiper-autoritárius jellegének természetes következményeként. A válasz, persze az, hogy mindkét magyarázat „igaz”. Az eredeti

⁸ A kötetünkben szereplő Korán-fordításokat az alábbi kiadás alapján közöljük: *Korán*. Ford. *Simon Róbert*. Budapest, Helikon Kiadó (Prométheusz Könyvek 17.), 1987. – *A szerk.*

marxisták, sőt, a bolsevikok is, őszintén elkötelezték magukat felszabadító ideál-jaik és értékeik mellett, Sztálin pedig e sápadt tűz utolsó gyenge szikráit taposta el. Viszont az is igaz, hogy Marx, Engels, Trockij és Lenin „autoritásában” és „pártfegyelmében” ott leselkedik Sztálin gyilkos tébolya. Monsieur Schuon esetében a kérdés a következő: elárulta a szúfizmust, vagy terméke volt annak? Bár érdekes a kérdés, a sértettek szempontjából teljesen mindegy.

Ha azt nézzük, hogy a hagyományos szúfizmus ideáljai és értékei a tolerancia, az emberség, a szeretet, a művészet és az önmegvalósítás, akkor meg kell állapítanunk, hogy a Márjamí *tariqa* elárulta a szúfizmust. De a szúfizmusban megvan a guru-elv, mint ahogy az iszlámban is van doktrínája az érvényes hatalomról. Szívesen elmélyednék a kérdésben, kerülnek-e ki hamis guruk a hiteles szúfizmusból (végülis a szúfi szerzők folyamatosan figyelmeztetnek erre a lehetőségre), de ugyanakkor elkerülném azt a kérdést, hogy károsítja-e a szervezett miszticizmus és általában a szervezett vallás az emberi szabadság bizonyos vagy összes dimenzióját. Mindenesetre kijelentem, hogy a neo-guénoniánus-schuoni-tradicionalista szúfizmus oly súlyosan téves doktrína, hogy elkerülhetetlenül szenvedést és nyomorúságot fog okozni – és már okozott is – azoknak, akik eléggé balgák voltak ahhoz, hogy komolyan gyakorolják. Guénon ragyogó elme volt, és Schuon korai munkái sem rosszak, nem olyan ragyogó, mint Guénon, de azért érdekes. Persze Lenin is ragyogó volt. Bóven találkoztam ragyogó fasisztákkal; ismertem ragyogó gyilkosokat. Bizonyos fajta ragyogás olcsó, mint a szar és kétszer olyan bűdös. Az ember ragyoghat az emberség, szeretet, tolerancia, szépség táborában, vagy ragyoghat gyűlöletben, eszement büszkeségben, intellektuális csalásban, vagy megalomán önmagasztalásban. Ha valaki az utóbbinak ellenáll, annak semmiféle „morális kódhoz” vagy „doktrína-átörökítéshez” nincs köze, csak egyszerű önvédelem, merő szükséglet. Vissza kell utasítanunk az ilyen ragyogást, vagy még életünkben pokolra jutunk.

)

Érdemes-e megvilágosodni?

Rákérdezhetnénk az eddig elmondottak fényében, vajon a megvilágosodás valóban olyan „nagy szám”? Maradhat a megvilágosult teljesen emberi, kitéve unalomnak, szorongásnak, vágynak, balesetnek és bánatnak, akárcsak a „megvilágosulatlanok”? Mire jó a spirituális ébredés? Szerintem (de ez csak egy vélemény) sokmindenre jó. Érdemes küzdeni érte és érdemes belekóstolni. De hiba az emberi potenciál és fejlődés *végső* állomásának tekinteni. A szellemi ébredés *önmagában* nem oldja meg az emberi- és társadalmi problémákat. A megvilágosult egyénre továbbra is várnak sikeres és elrontott etikai döntések, és azok következményei. A divatjamúlt keleti morális kódok nem nyújtanak semmilyen garanciát, ahogy a modern világi humanizmus sem, vagy bármely más *prix fixe* [teljes menü – *A ford.*] ideológia. A modern etika szituációfüggő, ez a minimális feltétele annak,

hogy bármi sikerrel alkalmazható legyen. A megvilágosulás sokat segít, de nem garantálja a sikert. Az emberi fejlődésnek tulajdonképpen – a halált leszámítva – nincs „vége”. Amíg élünk, változunk, és változik „az” is – a mindennek az a meghatározhatatlan komplexuma, ami nem az egyéni önmagunk, hanem „más”. Tekintethetjük a szellemi megvilágosodást mint értékes (talán nélkülözhetetlen) kulcsot nyitottsághoz, összhanghoz, spontaneitáshoz, toleranciához és szeretethez, mind hasznos eszköze annak, hogy – a káosz hullámain lovagolva – túléljük a változást, de persze önmagukban is jó és kellemes tulajdonságok. Nem kell lemondanunk a megvilágosodásról hamis mesterek vagy a „spirituális hatalom” elve által okozott csalódás miatt. Láthatjuk (bizonyos sámánisztikus társadalmakban, vagy pl. a kvékereknél), hogy a megvilágosodás nem függ ipso facto valamilyen „despotikus keleti” hatalom-modelltől, vagy magától a „hatalomtól”, legfeljebb egy nagyon elmosódott és politikától mentes formában. Megvilágosulás *lehetséges* hatalom, mint kategorikus imperatívusz, nélkül is. A vízióit követő sámánnak, akár csak a belső fényt kereső kvékernek, volt elég önbizalma ahhoz, hogy ne legyen szüksége valakire, aki megmondja, mit tegyen (az útmutatás egy, a parancs teljesen más dolog). E. La Boétie „önkéntes rabszolgaságnak” nevezte az ember titokzatos „szabadságtól való félelmét”, az átkot, mely képtelenné tesz áttörni a *nyomorúság mentális újratehermentésének* határait elég időre ahhoz, hogy rájöhessünk, mily egyszerű, nyilvánvaló és alapvető a megvilágosodás. A könnyű és közönséges miszticizmus az „én” megszüntetéséről prédikálva nem segít túljutni ezen a holtpontra. Emlékezzünk, hogy a szufizmus nem az egó megszüntetését, hanem átalakítását, újraformálását hirdeti, sőt, identitás-tudata megerősödik a *wahdat al-wujud* (a lét egysége) által. Van, aki, mint a Dalai Láma is, akár évekig tartó keresésre ösztönöz, mielőtt rátalálunk szellemi tanítónkra. Lehet, hogy több értelme volna rászánni akár tizenöt évet is arra, ha szükséges, hogy megtanuljunk *önmagunkban* bízni; így aztán tovább keresve a megvilágosodást, nem fenyeget a „hamis autoritás” veszélye. Egyéb veszélyek igen, például a kudarc. De az legalább a *saját* kudarcunk, nem valami hamis tanítóé.

)

Reagálhatunk a hamis autoritás látványára, a sok hangra, amely „hivatalos hatalomként” szól úgy, hogy megvonjuk bizalmunkat, mindet visszautasítjuk, és fejest ugrunk a Szabad Szellem eretnekségébe. De odafigyelhetünk a hagyományra, egy belőle jövő lehetséges változásra, mely a lényeg torzulása nélkül megoldaná azt, amit én az autoritás problémájának nevezek.

Először is, a hagyomány elismerhetné, hogy doktrinális szerkezetében a morális-szexuális szabályok nem központiak, és nem is metafizikailag determináltak. Az *idzstihád* (teológiai érvelés) és a tá’wil (ezoterikus hermeneutika) gyakorlása által a hagyományok képviselői az „isteni törvények” olyan értelmezéseire találnának, melyek az emberi szeretet és vágy pozitív aspektusait emelik ki.

Másodszer, ezek a képviselők joggal állíthatnák, hogy az eltúlzott autoritizmus – amit mi keleti despotizmusnak és *guru-prinzip*nek nevezünk – sem része a belső magnak, csak „újítás”, „középkori kinövés”, idejétmúlt, sőt hagyományellenes eleme a szellemi gyakorlatnak.

1. A NEMISÉG KÉRDÉSE

A szex a miszticizmusban a témája egy John Humphrey Noyes nevű tizenkilencedik századi amerikai utópikus szocialista ragyogó elemzésének. Noyes egész pályafutása alatt hívő keresztény maradt; a protestáns szellemiség nagy „újjászületése” alatt tért meg, és misztikus-perfekcionista értelmezései a tizenhetedik század antinomiánusaira emlékeztetnek. Feljegyzést vezetett arról, hogy az újjászületés lelkesei milyen gyakran kerülnek erotikus állapotba és esnek „bűnbe”, ahogy azt a legtöbb keresztény nevezi.

„Vallásos szeretet és testi szerelem közel áll egymáshoz, és az Újjászületés intimitásában és társadalmi izgalomban folyton össze is keverednek. [...] Ennek alapján a világiakban járatos ember úgy gondolhatná, az Újjászületés elítélendő csalás, mely erkölcsi- és társadalmi romláshoz vezet. Szerintem, mivel az Újjászületés isteni természetű, kiegészítésként a társadalom is legyen isteni természetű. Az esemény lefolyását így fogalmazhatnánk meg: az Újjászületés vallásos szeretethez vezet; a vallásos szeretet felkorbácsolja a szenvedélyt; a megtértek, teokratikus szabadságban találván magukat, elkezdik párjaikat s azok paradicsomát keresni.”⁹

Noyes nyilvánvalóan nem tartotta bűnnek a testiséget – semmiképpen nem az Oneidabéli Perfekcionista számára (saját utópista közössége New York állam északi részén, a tizenkilencedik századi „intencionális közösségek” közül a leg-radikálisabb és legsikeresebb). Bűnnek látta viszont (akárcsak Charles Fourier és a „Szabad Szerelem” más, világibb hirdetői) a moralisták önző kétszínűségét. A vágy, élvezet és spirituális ébredés közötti kapcsolatról – tanította – nyíltan kell beszélni, sőt, meg kell erősíteni, túl a házasság fősívénységén és a romantikus szerelem önzésén. Ez nemcsak boldogságot, hanem intenzívebb spirituális ébredést is eredményezne, társadalomnak és egyénnek egyaránt.

Ibn Al-Arabí is gyakran ír a nemiség és a szellemiség közötti lelki kapcsolatról (főleg a *Fúszusz al-hikám* – A bölcsesség lejtői – Muhammadról szóló fejezetben).¹⁰

⁹ W. Hepworth Dixon 1867-ből származó leveléből, melyet ALICE FELT TYLER idéz a *Freedom's Ferment*ben. (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1949, 193.)

¹⁰ IBN AL'ARABÍ: *The Bezels of Wisdom*. Ford. R. W. Austin. Ramsey, New Jersey, Paulist Press, 1981.

Kétértelműsége, amiről már beszéltünk, kiterjed a nemiség kérdéseire is. Így például, bár elítéli a *sáhed-bazít* („szent pederasztia”), összebarátkozik Auádoddin Kermanival, az „A csupasz arcú szemlélése” fő szószólójával. Beszéltünk arról is, hogy bizonyos, a Saría által elítélt praktikákat a társadalmi szokás, sőt a szúfi szokás is lazán kezelte. Ez a látszólagos konfliktus vagy dialektika a magyarázat nemcsak Ibn Al-Arabí nyilvánvaló ellentmondásosságára, hanem olyan fura eretnek szintézisekre, mint az Ibn al-Nuszairié (a Szíriai Nuszairija alapítója) vagy Abu Hulman al-Dimeskíé, aki spirituális megfontolásból engedélyezte a homoszexualitást.¹¹ Ami Ibn Al-Arabít illeti, bár megmaradt Saría keretein belül, áldását adta egyfajta házasságon kívüli lovagi-szűzies-„szofianisztikus” szerelemre (mint az ő mekkai ügye Nizám Ain al-Shamsszal, akit a *Tardzsuman al-ashuákban* /Vágyak tolmácsa/ örökített meg). Természetesen elfogadta a többnejűséget és az ágyasokat, ő maga pedig furcsa „tantrikus” módszereket alkalmazott, nők álom-beavatásától az egzaltált közösülésig, mint az ébredés legfőbb módszere. Tudjuk, hogy Ibn Al-Arabí metafizikájával a Saría érvényességét támogatta, de azt is, hogy úgy gondolta: az *idzstihád* kapuja még nyitva áll. Mikor az *idzstihád* átalakul az ezoterikus *tauillá*, a Sariában, úgy tűnik, változások, hangsúly-eltolódások, sőt, átalakulások mennek végbe. Ezáltal al-Arabí utat nyitott a kortárs szúfizmus kutatására. Még az ortodox iszlám szúfizmus is elindulhat ezen az úton a nagyobb tolerancia és a liberálisabb szexuáletika felé. Vitathatnánk ezt, mondván, hogy a Saría lényegében nem antiszexuális, inkább könyörületes és józan belátásra bízó, az elnyomást és a kétszínűséget kivéve. Az élvezet minden kereső számára isteni ajándék, nem a „közönséges moralitást” túllépett guru apanázsa. És valóban, a „közönséges moralitás” csak álarc a szexuális hisztérián – kolonc, melynek viselését senki emberfia nem érdemli meg. Ennek fényében a szerelmi etikán belüli nemi szabadság, úgy tűnik, ajándék, melynek letéteményesei azok, akik az igazán kedveltet igazán szeretik – nem pedig a guruk speciális joga. Úgy is mondhatnánk, hogy a szúfizmusnak küldetése szembeszállni a modern puritanista iszlám nőgyűlöletével, homofóbiájával, szexuális nyomorkeltésével. Ki más lenne képes erre a szúfizmuson kívül? Általában is, a spiritualitás talán az egyetlen erő, mely felveheti a harcot a szexuális elnyomás ellen, nemcsak a hagyományos moralizmussal, hanem a kortárs „világi puritanizmussal”, a nagy Látványosság kontrollgépezetével, amely árucikké alacsonyítja a vágyat, és bünteti a beteljesülést.

¹¹ Auádoddin Kermanihoz lásd B. M. WEISCHER – P. L. WILSON: *Heart's Witness: The Sufi Quatrains of Awahad al-Din Kermani*. Teherán, Iranian Academy of Philosophy, 1978., és P. L. WILSON: *Scandal: Essays in Islamic Heresy*. New York, Autonomedia, 1987, főleg a 4. fejezet. Nuszairiéhez lásd MATTI MOOSA: *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1987. Al-Dimeskíéhez lásd ABD AL-QADI AL-BAGHDADI: *Al-Farq bayn al-Firaq*, angolul *Moslem Sects and Schisms* (Ford. K. S. Seelye), New York, Columbia University Press, 1920.

2. A HATALOM KÉRDÉSE

[A dervis] legyen rendkívül óvatos, ne tegye próbára szellemi vezetőjét¹²
MUZAFFER OZAK AL-DZERRAHÍ

Az 1980-as években a Dalai Láma, az amerikai buddhizmus problémáin elmélkedve, kijelentette: fontos, hogy a tanítvány öt, tíz, vagy akár tizenöt éven keresztül próbára tegye mesterét. „Részben a tanítvány hibája, ha túlzott engedelmességgel, odaadással és vak elfogadással elkényezteti mesterét; másrészt a mesteré, aki nem elég feddhetetlen, ezért sebezhető.” Azt ajánlja, ne úgy viszonyuljunk mesterünkhöz, mintha minden szava és tette isteni vagy nemes volna. „Lehet, hogy kissé merészen hangzik, de ha egy tanító nem tud eleget, vagy rosszul viselkedik, helyénvaló, hogy a tanítvány ezért megbírálja.”

RICK FIELDS¹³

Informátoraim szerint (és egy kvékerszerű ezoterikus eretnek Szumára szekta, a *kebatinan* otthon stencilezett röplapjai alapján) Jáva szigetén a guru helyét átvette a *pamong* vagy „tanító”. Bárki bárkinek lehet tanítója, ezért az autoritás egyetlen kategóriája sem tapadhat meg tartósan egy állandó vezéren – ami igen figyelemre méltó fejlemény, tekintve a jávai kultúra mély hatalomközpontúságát. Nem kevesebb ez, mint a szúfizmus „protestáns reformációja” (a huszadik század folyamán a *kebatinan* gyakorlatilag kiszorította a hagyományos szúfi rendeket). Mivel vajmi keveset tudunk az Akbári befolyásról Jáván, csak spekulálhatunk, hogy ez egy állomása a *wahdad al-wudzsud* iskola keleti pályájának. Talán valami hasonló várható nyugaton is?

Mindemellett úgy tűnik, nincs szükség a jávaihoz hasonló elrugaszkodott eretnekségre ahhoz, hogy a szúfizmus autoritás-problémái megoldódjanak. Biztos, hogy a „tanító”-elv alkalmazható a szúfizmus belülről történő átszervezésénél és megreformálásánál, összhangban az iszlám ismert „demokratikus” értékstruktúrájának általánosabb átértékelésével.

R. S. O’Fahey szerint ez a folyamat a tizenkilencedik század közepére már be is fejeződött. Könyve, a *Titokzatos szent: Ahmad ibn Idrisz és az idriszi hagyomány*,¹⁴ éppen akkor került a kezembe (eladatlan példányként, három dollárért!), amikor legnagyobb szükségem volt rá egy bizonyításhoz. Ibn Idrisz marokkói volt, Mekkában élt, és 1837-ben halt meg Yemenben. Általában csak al-Szanusszi tanítójaként ismerték, obskúrus alakja a fundamentalista- vagy neoszúfizmusnak, amelynek célja az volt, hogy megtisztítsa a *taszauwufot* (az iszlám misztikus dimenziója) a „középkori üledéktől”, és az aktivizmus felé irányítsa a Szanuszija, Tidzsanija és az

¹² M. OZAK AL-JERRAHI: Character and Duties of a Dervish. = *Sufi Review*, 1992 tél.

¹³ R. FIELDS: *I. m.*

¹⁴ R. S. O’FAHEY: *Enigmatic Saint. Ahmad ibn Idris and The Idrisi Tradition*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1990.

algériai Abd al-Kadir stílusában. O’Fahey kutatása ennél behatóbb elemzésre ösztönöz.

Ibn Idrisz mélyen szerette az Akbári-hagyományú Shádili rendet, amelyhez tartozott; legjobb tanítványainak a *Fúszuszt* tanította, és nyilvános vitában Ibn al-Arabít védte a Wahábik [puritán reformisták – *A ford.*] ellen. Nem volt tehát puritán reformátor! Bár sok szúfi *tarúkban* [testvériség – *A ford.*] tanított, saját beavatása vízió által történt: ebben maga a próféta jelent meg Al-Khadir (vagy Khezzr), a közvetlen tudás (*ilm al-ladúni*) „rejtett zöld prófétája” társaságában; Muhammad (Mohamed) parancsára Khezzr bizonyos imádságokat adott át Ibn Idrisznek, ezekre alapozta praxisát.

Ezen felül O’Fahey elmondja, hogy az al-Szanusszi által Ibn Idrisztól átvett *tarúk*ok egyike az Uwaiszija volt. Sajnos O’Faheytől nem tudjuk meg, hol tanulta Ibn Idrisz az Uwaiszi *szilszilát* (beavatás átadás útján). Talán Jemenben, Uwaisz al-Karání szülőföldjén, mely ezzel egyidőben (Alexander Knysh szerint) az Akbárianizmus melegágya volt? Vagy az *Uwaiszíval* csak a Prófétával és Khezzrel való kapcsolatát írja le? A mai Oveisszi-rendről tudom (találkoztam velük Iránban), hogy hagyományos értelemben vett *mursid* (tanító) vagy mester nélküli szúfizmust gyakorolnak. Akárcsak Uwaisz al-Karání maga, vagy Ibn Al-Arabí, speciális Khadíri szerepében, az Oveisszi-dervisek álmok és látomások által nyernek beavatást. Megtanulják, hogyan kell *valószínű álmokat gerjeszteni*, elsősorban a Prófétáról¹⁵ és más beavató személyekről. Fontos, hogy Ibn Idrisznek, aki egyébként keveset írt, van egy értekezése e témáról: az *R. al-aszász*, – mely kezdő szúfisták „Éjszakai Hivatalához” ad utasításokat – ennyi és ennyi imádság, litánia, megidézés, három éjszakán át –; ezek után „kétségtelen, hogy a folyamodó, őszinteségtől függően, álmában jelet (*isára*) vagy üzenetet (*bisára*) fog látni”. Ennek alapján tanítója segít neki egy megfelelő *dhikr* kiválasztásában, további gyakorláshoz.

Ibn Idrisz és a neoszúfik azért állították, hogy őket a Próféta vagy/és Khezzr avatta be, (a) mert így történt, vagy (b) hogy az intézményes szúfizmust megszabadítsák az autoritárius középkori *guru-prinziptól*. Maga Ibn Idrisz nem alapított rendet, de univerzális *tarika-Muhammadijjáról* prédikált, melyhez az út elutasítani a kanonikus iskolákat és szélesre tárni az *idzstihád* kapuját. Így az egyén, a Próféta szeretetétől vezérelve, szellemi tapasztalatait Ibn Al-Arabí „belső fényére” erősen emlékeztető elv szerint értelmezi. Ibn Idrisz egy tanítványához szóló levelében így ír:

Valóban csatlakozott hozzám a Maghribi testvérek egy csoportja, kik Isten keresésében emelkedettek. Valóban, győzedelmeskedtek Isten megismerésében és Isten ajtót nyitott nekik. Külső és belső világuk túllépett a természet határain. Isten közvetítők nélkül ihleti meg őket. Szavaikat jegyzetfüzetbe

¹⁵ A szúfi hagyományban a vízió, melyben a próféta szerepel autentikus, mivel az ördög oneirikus megtévesztő képessége az *imitatio Muhammadihoz* nem elég!

gyűjtik, amely így Isten kinyilatkoztatott szavait és tanításait tartalmazza; oly dolgokat, amelyeket még a múlt legnagyobb szentjei sem hallottak, hogy még a nagyok némelyike is, mint Abu Jazíd al-Bisztamí kevesebbnek érezné magát valamelyikük jelenlétében.

Egy tanítvány, a szudáni Muhammad al-Madzsdháb, azt írja, hogy beavatását nem sejjel kötött szerződés, hanem saját látomásának érvényesítése által nyerte el:

Al-Madzsdháb azt szokta mondani Ibn Idriszről: „Ő az én sejkem”. Mikor rákérdeztek, „Tettél-e elkötelező esküt neki?”, azt felelte, „Nem!” „Hogy lehet akkor a sejked?” „Egyetlen szó által, amit nekem mondott.” „Mely szó volt az?” „Zavarodott voltam, amikor státuszomat Isten barátainak státuszához hasonlítottam. Még a legkitűnőbbje is büszke volt azokra a [csodálatos] dolgokra, melyeket a szellem ösvényén elértek, de én soha nem figyeltem ama dolgokra, sőt megvettem azokat. Így hát kétely gyötört, hogy a kettő közül mely út a helyes. Mikor megkérdeztem [Ibn Idrisz] az ügyben, ezt mondta: „Ők is úton vannak, te is úton vagy. Hogy téged nem érdekelnek ezek a dolgok, azt mutatja, szakadék tátong közöttetek. Mert az ő szellemi támaszuk a sejk, aki tanítja őket; de a tied, testvérem, Isten és az Ő Szószólója.” E szavak hallatán legbensőbb énem megnyugodott.

Bár sok *táruk* ismerője volt, melyeket a megfelelő tanítványoknak adott át, Ibn Idrisznek nem volt türelme az exkluzivista és autoritárius rendekhez. Egyszer egy tanítványa elmondta neki, hogy már tagja a Khátmijja rendnek, és a sejkje figyelmeztette: „Aki az én Utamhoz csatlakozik, s aztán elhagyja, bűnben hal meg.” Ibn Idrisz kiobbant:

Istenre, ha létezik lepel, hát ez az (a Khátmijja). Ahogy valaki elhagyja őket, Isten azonnal megvilágosítja. Testvérünk, Abu 'Mádzsdháb egy volt közülük, aztán elhagyta őket, és Isten megvilágosította. Testvérünk, Musza al-Mádzsdháb elhagyta őket, és Isten megvilágosította.

Ibn Idrisz hibátlan ortodoxiája nem kérdés – a jávai *kebatinan*okkal ellentétben az autoritás problémájára nem eretnekségben kereste a megoldást. Önmagát mindazonáltal nem „klasszikus” értelemben vett *mursid*ként, inkább *tanító*ként látta, nagyon hasonlónak ahhoz, amit a *pamong* jelent. (Érdekes módon Ibn Idrisznek jávai és szumátrai tanítványai is voltak, talán ők vitték Indonéziába az Akbári tendenciákat, amik végül a heterodox *kebatinan* szektákhoz is eljutottak.) Az imaginális önbeavatás Khádíri elvére és az *'ilm al-ladunira* (közvetlen tudás, mely Istentől a belső fény útján jön) támaszkodva az ortodox szúfizmuson *belül* akarta megszüntetni Ibn Idrisz a guru-elv okozta visszaéléseket és metafizikai idomtalanságokat. Másszóval, a szúfi „protestáns reformáció” már végbement, csak sajnos elvesztődött és szinte teljesen elfelejtődött. Politikailag diadalmaskodtak a wah-

hábisták, a reformisták, és a neopuritánok, míg a klasszikus, hatalomközpontú *tariqa*-szúfizmus túlélte a reformációt, sőt, nyugat felé is terjedt. Azt mondanám az európai és amerikai szúfiknak, akiket aggaszt a hatalom kérdése, hogy vannak sokkal rosszabb megoldások, mint Ibn Idrisz neoszúfizmusához fordulni útbaigazításért az ortodox taszáwwuf megreformálásához olyan elvek alapján, melyek Korán-hagyományúak, de ugyanakkor „demokratikusak” és nyitottak a tolerancia és a szabadság eszméi előtt.

)

Dehát ez nem az én feladatomban, úgyhogy nem spekulálok tovább. Csak annyit még: bármely esetleges komoly reformtörekvés kénytelen lesz visszatérni Ibn al-Arabíhoz, a szúfizmus igazi „pecsétjéhez”; átnézve élvezetről és vágyról, illetve „belső fényről” szóló tanításait, a jutalom: ihlet, irány, és... merjem kimondani? ...„hatalom”.

MAULÁNÁ DZSALÁL AL-DÍN MOHAMMAD RÚMÍ¹⁶

Négysoros

Tudd, hogy a szerető semmiképp sem Muszlim.
A Szeretet vallása nem ismer se hűtlenséget, se hitet.
A Szeretet nem test, ész, szív vagy szellem;
az, ki nem *így* lett, nem AZZÁ lett.

Az Ő sírjára

Ha búza nő síromon, vágjátok le
és süssétek meg – a kenyértől megrészegültök;
a tészta és a pék maga megőrül
és a kemence vidám dalra fakad.
Ha síromhoz zarándokoltok,
láttni fogjátok táncoló sírköveimet;
ne feledjétek el csörgődobot hozni –
Isten ünnepeit vidámsággal kell megülni.
A sírban alvó állkapcsa szorosan zárt,
szája a szeretett ópiumát és édességeit majszolja;
mindenhol harci kürtök és részegek hárfái:

¹⁶ Peter Lamborn Wilson az alábbi verseket illesztette az esszé végére; a kiemelések Wilsonéi. A verseket Sándor László fordította. Rúmíróld lásd: NAGY IMOLA: Éneklő nádszál. In: RÚMÍ: *Mint a felhő, mint a szél*. Vál., ford., jegyz., utószó *Nagy Imola*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó, 2003, 80–81, 82–84, 88–90., <http://terebess.hu/keletkultinfo/rumi.html> – A szerk.

tett tettet szül, és mind így és mind tovább.
 Isten engem a Szeretet borából teremtett –
 most halálomban maga vagyok a szeretet;
 részegség vagyok, gyökerem a szeretet bora –
 mondjátok, mit ad a bor, ha nem mámort?
 Pillanatra se időzve szellemem a
 Szeretet tornyához száll a sámszoddíni Tabrízba.

Utazás

A fa, ha gyökereit kitépve ide-oda járna
 nem szenvedne fűrésztől, sem fejsze kemény csapásától;
 Nap és Hold ha élettelen sziklaként lapulna
 miféle fény hordozói lehetnének?
 Hogy' keseredne Baktrusz, Tigris, Eufrátesz, ha
 Lustán helyben állva, mint a tenger;
 még a lég is méreggé válik pincében poshadva –
 megronthatja a *levegőt* a késelem? Figyeld, amint
 Az óceán párája felhőként úszva a levegőben
 elveszíti só-terhét, és édes lesz, mint a cukornád,
 De a tűz sorsa hamu, halál és nemlét,
 ha megáll a lángok tündöklő tánca.
 Lásd a kánaáni Józsefet: csak mikor apját elhagyva
 Egyiptomba utazott, emelkedhetett a többiek fölé –
 Vagy Mózes: anyjától távol, mikor elindult
 Mídián útján, lett Isten barátja –
 Vagy Jézus, Mária fia, ki folyton mozgott, akár a víz
 az Ifjúság Forrásán, „mely életet ad a holtak”^{*}
 Vagy Mohammad, a Hírhozó, ki elhagyta Mekkát,
 hogy hadak élén, uralkodni térjen vissza
 És mikor Borak hátán szállt az Éji Felemelkedésben,
 „Közelebb, mint két nyíllövésnyire”^{**} érkezett.
 Én e költeményt Világhírű Utazók Enciklopédiájává nyújthatnám –
 Hogy féltem, hogy untatlak, türelmetek' próbálván!
 Tekintsd hát e példákat
 És te légy a következő, barátom.
 Utazz el saját énedtől
 Isten Énjéhez – utazz vég nélkül.

* Korán 3:49

** Korán 53:9

Az elefánt álma, a Matnáwíwból

Kell lennie egy elefántnak, ki ha
éjjel alszik, Hindusztánról álmodik.
Végül is a szamár nem álmodhat Hindusztánról,
hisz soha ott nem járt (vagy el nem hagyta) –
így hát csak elefánt-erejű szellem képes
álomban elutazni Hindusztánba.
A vágy emlékezteti az elefántot Hindusztánra –
éjjel a nosztalgia emlékeinek formát ad;
jöttment csibész nem érti, hogy „Emlékezz Allahra”,^{***}
„Térj vissza”^{****} nem köti a bajkeverőt.
De ne add fel a reményt: változz elefánttá –
vagy ha nem megy, keress más átváltozást.
Nézd az égi szférák alkímistáit; hallgasd a
Kő műhelyéből jövő hangokat, ahogy a
mennyei minták alkotói
kézbe veszik ügyeinket.
Ha képtelen vagy a hindusztáni pézsma-keblűekről álmodni,
ha vak az éjszakád, úgy is érzed az érintést,
érintésüket, amint érzékeidet borzolják; úgy is érzed,
amint öröké friss zöld dolgok fakadnak halandó húsból.
Ibrahím ben Adhám herceg egyik volt, kinek álmában
egyszer Hindusztán teljes szíve feltárult,
megszabadítva őt az uralkodás láncaitól;
országát szétszórta a szél, és eltűnt.
Ráismsersz arra, ki megálmodta
ahogy álmából holdkórosként lép ki,
hamut szórva jól kieszelt terveire
szétfeszíti a csapdát, mely fogva tartotta.

Gházal¹⁷

Az értelem láncra veri az utast, gyermekem:
rázd le bilincseidet, utadat jól kijelölték.
Béklyó az ész, hamis a szív, lepel a szellem;
mindhárom előtt rejtett marad az ösvény –
és ha megszöksz is mind elől,
gyermekem, akkor is marad még kétely.

^{***} Korán 33:41

^{****} Korán 89:28

¹⁷ Gházal: arab eredetű rímes-időmértékes versforma. – *A szerk.*

A férfi, ki nem lépett ki önmagából,
nem férfi – a felhőtlen szerelem pedig mítosz;
fedd föl kebled célként a barátnak:
nézd, a nyílon a rovátkák
az átütött kebelt megjelölik
(akár az igazak homlokát) száz heggel.
A szeretet, gyermekem, nem
nyájas udvariasság, hanem lovagiasság;
és annak, ki szerelme rabja lesz
hercegi horoszkóp a jutalma.
Ne kérdezz szeretetről, magát a szeretetet kérdezd,
a gyöngyöket síró felhőt;
nincs hozzá szükség *szövegelemzésre*, gyermekem, hisz
önmagát értelmezi.
Ha a hetedik mennybe vágysz,
jobb létrát nem találhatsz;
utazhat a karaván bármerre,
Mekkája a Szeretet.
Ne engedd, hogy az előled menekülők
ez ügyben megzavarjanak:
gubózz be óvatosan és maradj csendben,
mert a nyelv, gyermekem, a szellem ellensége.
Tabríz Napja ha felkel, örvend a lélek
az asztrológiai egyesülésnek ama csillaggal.

(Peter Lamborn Wilson: „The Shaykhs Have Two States”. *Loose-strung Meditations of Sexuality and Authority in Modern Sufism*. In: P. L. W.: *Sacred Drift. Essays on the Margins of Islam*, City Lights Books, 1993, 103–124.)

Fordította: Sándor László

