

TERMÉSZETFÖLÖTTI-E IBN ARABI MISZTIKÁJA? IRTA: P. ÉLISÉE DE LA NATIVITÉ O. C. D.

(Befejező rész.)

A közönséges ember a természeti törvények megtörését nevezi karizmának, a misztikus szemében viszont a karizma az a különös gondviselés, amellyel Isten megadja a lélekben székelő rossz szokások megtöréséhez szükséges kegyelmet és erőt . . . A többi olyan rendkívüli jelenséget, melyet a közönséges ember karizmának minősít a nagy misztikusok még csak figyelemre sem méltatják . . . »

Ha azt látjuk, hogy Ibn Arabi mennyi tetszélgéssel állítja össze a karizmák végtelen sorát és mennyire elmerül a tárgy legaprólékosabb analizésébe, bizony aligha vehetjük komolyan kijelentéseit. Nagy élvezettel írja le a magában és környezetében észlelt jelenségeket, amire mintha Asin Palacios felelni akarna, mikor ezt mondja : «Merész ember az, aki arra vállalkozik, hogy mások lelkiismeretének finom rétegeiben kutasson. Egy író életét és tanításait legbelsőbb lelkivilágával összeegyeztetni igen nehéz feladat, mely gyakran meghaladja a kritika lehetőségeit, különösen akkor, ha olyan meglepő adományokkal bíró misztikusról van szó, mint amilyen Ibn Arabi.» Nem követjük Ibn Arabit a misztikus intuíciónál és az extázisról szóló fejtegetéseiben. Célunk nem az, hogy egész tanítását ismertessük ; csak szellemiségének jellegét akarjuk meghatározni. Az, amit az imára és különösen a magányosság imájára vonatkozó elméletéből látunk, teljesen elég ahhoz, hogy gyakorlati oldaláról nézve a kérdést, ítéletet alkossunk felőle. A kontemplációt, a revelációkat, a megvilágosodottságot és az extázist illető tanításait a tudományos spekuláció szemszögéből kell vizsgálat tárgyává tenni. Ezekben természetesen hemzsegnak a téves megállapítások. Mert még ha feltesszük is, hogy Ibn Arabi élményei igazán misztikus élmények voltak, akkor sem tételezhetjük fel róla azt a tévedhetetlenséget, melyet szentjeinkben elismerünk.

Istennel való szerető egyesülés. (Union d'amour.) Ibn Arabi utolsó művében, a Fotuhatban, hosszú oldalakat szán a szeretetnek. Szerinte minden út, melyet a lélek az aszkétikai és misztikai élet területén befut, szeretetben egyesít Istennel.

Szeretetben születtünk,
Szeretettel teremtettünk,
Ezért nézünk vágyva feléje
Míg a szeretet karjába nem vesz.

A szeretetet Ibn Arabi négy különböző szemszögéből nézi. Az első a rokonszenv, melyben a lélek szeretetének tárgya felé fordul ; természetfölötti szemszögéből nézve a rokonszenv Isten szavára fakad a hívó lélekben. A rokon-

szenv hatása alatt indulunk inkább a jó és Isten parancsai, mint a rossz és a gonosz szenvedélyek kívánsága felé. A második, a dilekció, nem más, mint felsőfokra fejlesztett és exkluzívabb jellegű rokonszenv. Szellemi jelentősége az, hogy csak Istent szeretjük és érte mindent kizárunk, ami nem Ő. A harmadik, a szenvedély, a paroxizmusig felfokozott szeretet, mely annyira magával ragadja a lelket, hogy az már csak Istent látja egyedül. Végül a negyedik, a gyengédség, az alábbi három szeretet valamelyike akkor, amikor már annyira összeforr Istenével, hogy semmi sem tudja megbolygatni ebben az állapotában. Ibn Arabi megjegyzi, hogy gyakran csordultig tele a lelkünk boldogsággal, vagy szomorúsággal, anélkül, hogy tudnók, miért, majd ezt követőleg történik velünk valami, ami megmagyarázza lelkiállapotunkat. Szerinte ilyen élmény Isten szeretetének semmivel sem definiálható érzése lelkünkben, mely annak a szerződésnek a gyümölcse, melyet Isten az emberekkel kötött és melynek erejénél fogva az ember Istent urának ismerte el. Ezt a szerződést senki sem tagadhatja el, mert lelkében minden ember szükségét érzi annak, hogy egy felsőbb lényre támaszkodjék, ez a felsőbb lény pedig Isten. Ez az ismeretlen lény felé vívó lendület

«talán a legkifinomultabb a szeretet minden sajátossága között».

A szeretet Istentől származtatja magát és igaza van. El kell ismernünk, hogy minden élő lény eredete a szeretetre vezethető vissza. A teremtés kizárólag Isten kétirányú szeretetének eredménye; az egyikkel önmagát szereti, a másikkal bennünket szeret. Isten önmagáért és értünk szeret bennünket. Önmagáért, mert azt akarja, hogy szolgáljuk és szeressük őt, értünk, mert azt parancsolta, hogy szolgálván és szeretvén őt, boldogok legyünk.»

A mi szeretetünk Istennel szemben szintén kettős; testi és szellemi. Testi akkor, ha Istent önmagáért és a jutalomért, szellemi, ha Istent kizárólag önmagáért szeretjük. Érdekes, hogy Ibn Arabi hogyan írja le ennek a kettős szeretetnek eredetét a lélekben. Az értelem engedelmet kér a lélektől arra, hogy kutató képességeit használhassa. Így szól a lélekhez: Sohasem foglalkoztál azzal, hogy lényegedről és létedről meditálj. Voltál-e vajjon mindég úgy, mint ahogy ma vagy? A lélek gondolkodóba esik és az értelem érvei meggyőzik arról, hogy nem önmagából, hanem egy tőle teljesen különböző lényből merítette életét és hogy lényegénél fogva nem nélkülözheti a teremtőt.

«Hírnök írja elő a léleknek a revelált törvényt és a lélek hálásan igazodik cselekedeteiben a törvény szerint akkor is, ha ellentétbe kerülne természetes hajlamaival. Ezt nem félelemből vagy számításból teszi, mert mikor a hírnök a törvényt hozza neki, csak annyit közöl vele, hogy engedelmissége kedves lesz Isten előtt, de nem utal sem jutalomra, sem büntetésre... És a lélek, ez a tiszta és Istennek kedves lélek, mégis habozás nélkül teljesíti a törvényt és így kiált: Egy az Isten...»

Csak ezután ismerteti meg a hírnök a lélekkel az érdem nagy jutalmát, a tökéletes boldogságot és a minden törvényszegőre váró büntetést. Ettől

kezdve a lélek már nemcsak kizárólag szeretetből szolgálja Istent, hanem szolgálja reménységben és félelemben is. Így hát a lélek azért szereti Istent Érte és önmagáért, mert két elemből, egy testiből és egy szellemiből van összetéve. A testi szeretet létezésének csak két principiuma van : és az saját kénye és a természetes jószág ; a másik sajátosságot (önmagáért szeretni azt, akit szeretünk) a természetes vagy testi kívánság nem ismeri.

Jóllehet Ibn Arabi élete végén ezt a kettős szeretetet hordta magában, mégis ismerte a misztikusok elragadtatását, akik szeretnek, anélkül, hogy büntetésre vagy jutalomra gondolnának. Hány ilyen, szentjeink túlaradó lelkéből fakadt elragadtatott felkiáltást ismerünk ! Hallgassuk meg Szent Teréziát :

A szuffi pedig így énekel :

Legyek gazdag vagy szegény,
Vigasztalj vagy sujts le rám,
Adj örömet, bánatot,
Adj poklot, vagy mennyeket,
Én magamat Neked adtam,
Bármit akarsz, úgy legyen.

«Mit nekem paradicsomod gyönyörei, mit nekem poklod minden kínja, hiszen szereteted sem több nem lesz, sem kevesebb. Azt fogom szeretni, amit bennem szeretsz. Szereteted és teremtésed új dolgok nekem.»

Mielőtt befejeznők Ibn Arabi szellemi munkásságának tanulmányozását, még egy utolsó tételére akarunk rávilágítani. Milyen álláspontot foglalt el a nagy szuffi a kereszténység alapvető tételeivel, a Szentháromsággal és az Ige megtestesülésével szemben?

Meg kell jegyeznünk, hogy szerinte nem minden vallás vezet életszentségre, hanem csak az, amely a kinyilatkoztatás letéteményese ; eszerint tehát a zsidóság, a kereszténység és az izlám.

«Mindazt, amit a zsidók és a keresztények hisznek, azt hiszem én is és hiszem mindazt, ami igazság hitvallásukban és szent könyveikben.»

Mi azonban mégsem mernők Asin Palaciossal kijelenteni, hogy «rendkívüli merészséggel tette meg a döntő lépést, amikor az izlám dogmatikáját a lehetőséghez képest a keresztény hit legtipikusabb tételeivel, a Szentháromság és a Megtestesülés dogmáival egészítette ki». Annyi bizonyos, hogy azokat a keresztényeket, akik a Szentháromságból kizárják a három Isten gondolatát, nem vádolja politeizmussal : «Ezért — mondja róluk, — reméljük Isten irgalmasságától, hogy megmenkülnek».

Közelebb jutott-e vajjon az Isten-Emberről szóló dogmához minden más muzulmánál? Az a mód, ahogyan az Ige fogantatását a Szentlélek közbenjöttével magyarázza, minden más muzulmán mester tanításánál jobban lefokozza ennek a fogantatásnak isteni jellegét . . . Ne feledjük el, hogy szerinte minket keresztényeket a mi vallásunk :

«arra kötelez, hogy higgyünk Mohamedben és kövessük törvényeit attól a naptól kezdve, amikor Istentől elküldetett, lévén az ő küldetése egyetemes.»

Egészen bizonyos, hogy Ibn Arabi sehol sem vallotta Krisztus istenvoltát; ennél fogva semmiképpen sem ismerhetjük el azt, hogy: «A Szentháromságra és a Megtestesülésre vonatkozó dogmákkal szembeni ellentállásnak lassú elerőtlenedése a szuffi teológusoknak köszönhető» és hogy a szuffi tudósok ezirányú igenlő állásfoglalása Ibn Arabiban érte el teljes kibontakozását.

Ezzel szemben szívesen utalunk mindarra, ami Ibn Arabi tanításában szimpátiával fordul Krisztus személye felé. Így például elismeri, hogy három vezetője volt: Mózes, Jézus és Mohamed.

«Ha Mohamed volt «a prófétálás zárköve», úgy Jézus az abszolút életszentség és tökéletesség megtestesülésnek zárköve volt. Lelke, melyet Isten — mint Ádámét annak idején — közvetlenül teremtett, tökéletes volt születése pillanatától kezdve, még pedig természeténél fogva és nem a Szentlélek kegyelmének erejében, mint a közönséges misztikusoké, akik a kegyelemmel való együttműködésük révén jutnak el az átalakulásig.

Hallgassuk meg, mit mond Ibn Arabi a Megváltóhoz való viszonyáról.

«Az egyetemes életszentség zárköve Jézus, akinél nagyobb szent nem adatott. Ő utána voltak más misztikusok is, akik Jézus Szívének sugallatát követik . . . Én magam is sokszor egyesültem vele elragadtatásaimban és az ő segítségével tértem vissza Istenhez. Jézus akkor az életszentségben való kitartást kérte számomra, barátjának nevezett és az önmegtartóztató életet és a teljes lelki szegénységet parancsolta reám.»

Ezek a rendkívül szuggesztív szavak erősen rávilágítanak «Krisztus kegyelmének titokzatos munkásságára a hitetlenek lelkében is, akikért Jézus vérének minden cseppjét odaadta.»

Teológiai összegezés

Père Bruno Keresztes Szent Jánosról írt munkájának ismertetését Emil Dermenghem ezzel a kijelentéssel fejezi be:

«Az összes szuffik, gondolkodók, költők vagy szentek, mind ugyanazt a nagy misztikus élményt fejezték ki: meghalni a világ számára, hogy Istenben élhessen az ember. És mind ugyanazokkal a megkapó kifejezésekkel éltek mint az egyházatyák, egyházdoktorok, a keresztény misztikusok és igen gyakran a hindu Védák magyarázói is. Ez a tény erősen alátámasztja R. Guégnonnak a hagyományok egyetemességéről szóló tételét, mely katolikus megformulázásban így szól: «Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.» Nem tudjuk mit ért Dermenghem a nagy misztikus élmény alatt, bizonyos azonban, hogy az Egyház sohasem fogja elismerni, hogy az igazság egyetlen kritériuma a hagyományok egyetemesége lenne.

Ha Ibn Arabi misztikus tanítását bírálni akarjuk és ki akarjuk mutatni,

hogy élményei ugyanolyan természetűek, mint a mi igazi és valóságos lelki-életet élő testvéreink élményei, a katolikus Anyaszentegyház egyetlen egy utat tart nyitva számunkra : be kell bizonyítanunk, hogy ez az Istent kereső lélek milder látszat ellenére is az ő fiai közül való, ki kell mutatnunk róla, ha lehet, hogy a gondolkodás terén elkövetett tévedései mellett, alapjában véve elérkezett az erény egy bizonyos fokára, eljutott olyan messzire, hogy valóban közvetlen kapcsolata volt Istenhez. A hitetlenek sorsára vonatkozó kényes problémát illetően egyetlen egy elv van, amely döntő és amelyet kezdettől kezdve alkalmazunk : az Anyaszentegyházon kívül nincsen üdvösség. Ez az axióma minden katolikus ember előtt minden vitán felül kell, hogy álljon ; a nehézség csak a kifejezés értelmezésében rejlik. Mit jelent az, hogy az «Anyaszentegyházon kívül»? Lehet, hogy ez az axióma erős indítást adott a theológusoknak olyan irányban, hogy az *Anyaszentegyház* titokzatos fogalmát tisztázzák. Miután odakövetkeztek, hogy mindenki, aki lelkét megmenti, tagja az Anyaszentegyháznak, könnyebben tudták felismerni azokat a határokat, amelyeken túl már nem Krisztus uralkodik.

Annak, hogy valaki tagja legyen az Anyaszentegyháznak és üdvösségét megalapozza, első alapfeltétele a hit. A hit aktusának szükségességét a theológusok az eszköz szükségességének nevezik, ami azt jelenti, hogy kivétel nélkül és minden körülménytől függetlenül hitre mindenkinek szüksége van, a hit az elérendő cél *conditio sine qua non*-ja. Ibn Arabi esetében nem kell bővebben kifejtenünk, hogy a theológusok hogyan értelmezik az üdvösséghez szükséges természetfeletti hitet. Kétségtelen, hogy a szufi, mirt minden muzulmán, elfogadja a jutalmazó Isten létezését, a kinyilatkoztatást és a természetfeletti rendet.

A nehézség ott kezdődik, ahol már a Közvetítőbe vetett hitről van szó. A felnőtt ember csak úgy üdvözülhet, ha valamely módon hisz a Megváltó Krisztusban. Ennek a Megváltó Krisztusba vetett hitnek három fokozata lehet : a Megváltás és Mestetesülés titkának kifejezett (explicite) ismerete, úgy ahogy azt mi, keresztények, ismerjük ; egy közvetítőnek feltételezése Isten és ember között ; és végül az a biztos meggyőződés, hogy Isten az Ő nagy irgalmasságában gondoskodott arról, hogy az emberi nem valamely módon üdvözülhessen. A Megváltó ismeretének ezt a harmadik fokozatát következtető (implicite) hitnek nevezzük ; a Krisztusba vetett következtető hit azután átmenet a Gondviselésbe és a jutalmazó Istenbe vetett hit felé. Bárki, aki üdvösségét illetően a tökéletes Isten jóságában és igazságosságában bizakodik, érdemben részesedik a megváltás titkának ökonomiájában. Szent Tamás, amikor azokról szól, akik Krisztus eljövetele előtt éltek és lelkiismeretük hangját követve üdvözültek, azt mondja : «Jóllehet nem volt közvetlen hitük (egy közvetítőben), mégis következtetésképpen hittek benne ; amikor az Isteni Gondviselésben hittek, hittél hitték, hogy Isten úgy fogja megváltani az embereket, ahogy az neki tetszik.» Ha tehát valaki hiszi, hogy Isten tetszése sze-

rinti eszközökkel váltja meg az embereket, az egyben implicite hisz a Megváltó Krisztusban is.

Nem valószínű, hogy ezek a feltételek azokra vonatkozólag, akik bár Krisztus eljövele után éltek, mégsem hallottak felőle, megváltoztak volna. Láttuk, hogy a muzulmánok milyen értelemben hihetnek Istenben, mint a megváltás forrásában. Most már csak Jézussal szembeni állásfoglalásuk kérdése vár megoldásra. Bátran leszögezhetjük, hogy amennyiben egy muzulmán úgy hisz Krisztusban, mint ahogy az az üdvösséghez szükséges, hitét semmiképen sem abból meríti, amit az ő vallása Jézusról tanít. Ha valaki elfogadja azt, hogy Isten minden nagy embercsoportnak elküldi hirnökét, ha azt vallja, hogy Mohamed Istennek az izlám számára küldött hirnöke, akkor tagadásba vonja Krisztus küldetésének lényegét. Egy modern theologussal együtt állítjuk, hogy a lelkiismeretük szavára hallgató és ily módon üdvözülő muzulmánok «nem a vallásuk miatt, hanem annak ellenére üdvözülnek». Nem azért, mert Krisztus személyét tisztelnék, vagy mert hisznek benne, hiszen «hitük csak a következtető hit értékével bír, annyira, amennyire a természetfeletti gondviselésbe vetett bizodalmuk erejében bensőleg és szinte tudtukon kívül az Anyaszentegyházzal való egyesülésben felfogják lelkükben azt a Krisztust, akitől hivatalos vallásuk elválasztja őket . . . Lelkük mélyén, tagadásuk és téves dogmáik ellenére is, öntudatlanul az Egyházba kapcsolódnak, mert a teljes és végleges kinyilatkoztatás a keresztény kinyilatkoztatás és mert az Istenember akarata értelmében a kereszténység és az Anyaszentegyház egy és ugyanaz. A XVI. és XVII. század theologusaival együtt mondjuk, hogy ezek az Egyház lelkéhez és nem a testéhez tartoznak. Nem tartoznak az Egyház testéhez, mert nem tagjai külső és látható szervezetének és nem vétettek fel kebelébe valamely előírással szerinti. Az Egyház lelkéhez tartoznak viszont, mert az Egyház a természetfölötti élet principiuma és a kegyelmet, az erényeket és az adományokat közvetíti gyermekei számára ; tagjai annak a misztikus testnek, melynek Krisztus a feje és amelybe az a valóságos keresztység kapcsolta bele őket, amiről Szent Tamás beszél, amikor azt mondja : «A vízkeresztiség hatékonyságát Jézus Krisztus kínszenvedéséből meríti, az ahhoz való hasonlatossága által, valamint a Szentlélekből, mint első okából . . . És a vízkeresztiség hatása elérhető akkor is, ha a Szentlélek közvetlenül a hit, az Istenszeretet és a bűnbánat felé indítja a lelket.» És mint az Egyház gyermekének, Krisztus misztikus teste tagjainak részük van Isten bennük való életének misztériumában, mely egyedüli módja az üdvözülésnek, azóta, hogy az ember a természetfeletti rendbe emelkedett.

Ma már egyetlen teológus sem ismerné félre azokat a konkluziókat, amelyekre fentebb hivatkozás történt. Még a legóvatosabbak sem tehetnek egyebet, minthogy legfőbb figyelmeztessenek a bűnös liberalizmus veszélyeire, mely netalán túl könnyen fogadná el a jóhiszeműség és a leküzdhetetlen tudatlanság esetének fennforgását.

Megtagadhatjuk-e Ibn Arabitól a jóhiszeműség feltételezését és bűnösnek deklarálni tudatlanságát? Gondoljunk arra, hogy a megbocsátható tudatlanság hasonló esetben nem kifejezetten jelenti azt, hogy a szóbanforgó egyén sohasem hallott légyen a kereszténységről és annak alapvető dogmáiról. Ha vallásos neveltetésének folyamán arra tanították, hogy a kereszténység tökéletlen vallás, ha hitte, hogy Istent úgy dicsőíti legjobban, ha irtózik attól, amit mi szeretetben imádunk, ha éppen ájtatos lelkületénél fogva nem merült fel benne a kérdés, hogy talán a keresztényeknek mégis igazuk lehet, nem nyilvánítható bűnösnek a tudatlansága.

De vajon másrészt, menekült-e olyan erőteljesen a bűn elől, gyakorolta-e eléggé az erényeket ahhoz, hogy elismerjük benne a *facientem quod in se est*-et, amely lelki beállítottságtól sohasem tagadja meg Isten kegyelmét. Mindaz, amit életéről tudunk, különösképpen pedig a lelkiismeretvizsgálás mindennapi gyakorlásának ténye, a moralista szemében teljesen elegendő bizonyíték. A szuffi lelkében megtaláljuk azt a jóakaratot, mely szinte kikényszeríti Isten irgalmát.

Ibn Arabi tehát valósággal a katolikus Anyaszentegyház gyermeke lehetett, akire a lélek keresztségében Jézus Krisztus vére hullott. De szabad-e tovább mennünk ennél és el szabad-e ismernünk misztikus élményeiről azt, hogy nemcsak hasonló, hanem azonosak azokkal az élményekkel, amelyeket mi a keresztény nyelvhasználatban misztikusoknak nevezünk?

Mit értünk tulajdonképpen misztikus állapot alatt? A katolikus lelki élet nagy mesterei nem határozták meg ezt a fogalmat. Hallgassunk meg egy modern gondolkodót, annál is inkább, mert az ő meghatározása egy a különböző iskolák részvételével megtartott ankét folyamán hangzott el először.

«Minden misztikus állapot, írja Soudreau kanonok, két egymással szorosán összefüggő elemből áll. Az egyik Isten felsőbb, de általános és homályos ismerete, a másik a nagyon értékes, de nem az értelemben gyökeredző szeretet; mindkettő a lélek felülről nyert adománya.» A szerző azután kifejti meghatározását és így folytatja: «Ha Szent Terézt és Keresztes Szent Jánost akarjuk követni, azokat a kegyelmeket, amelyek megfontolás és kívülről ható eszközök segítségével gerjesztik fel a szeretetet a lélekben, közörségeseknek kell neveznünk. Mindaddig, míg az inspiráció az okoskodás és a külső eszközök emberi útját követik, mindaddig míg a Szentlélek működése nem közli a lélekkel a felülről nyert szerető megismerést, azaz, Istennek legmagasabb fokon való, de általános és homályos elképzelést a passzív és mindég jelenlevő szeretettel együtt, nem lehet szó sem szűkebb, sem tágabb értelemben vett misztikáról.»

«Az egyesülés nem Isten szolgájától, hanem Isten különleges gondviselésétől függ. . . . Isten szolgája azonban mégis elnyerheti az egyesülés kegyelmét, de csak olyan lelki aktus segítségével, amely alkalmilag előidézze benne az egyesülés lelkiállapotát.»

Itt tehát isteni megmozdulásról, nem pedig valamely plátói vagy plotiniusi dialektika eredményeiről van szó. Ibn Arabi megélte lelkében az általános és homályos megismerést, melynek kapcsán úgymond «sem formát, sem képet» nem látott.

Mi lenne tehát ennek a keresztény lélekben lezajló felsőbbrendű életnek a principiuma, mint a keresztség, mely a kegyelmet, az erényt és az adományokat nyújtja a léleknek? A lelki keresztségben már most, melynek a jó szándékú muzulmán is részesévé lehet, Krisztus valóban nászát üli a lélekkel és elárasztja választottját kegyelmével, az erényekkel és az adományokkal. Abban a pillanatban, amikor a hitetlen az üdvözítő hit aktusával Isten felé fordul, már lelkében hordja a csírákat, mely misztikus léletté bontakozhat ki benne azután. Természetesen gondolnunk kell arra is, hogy a rendelkezésükre álló sok segítség mellett, maguk a keresztények is csak nehezen és kis számmal érik el ezt a kibontakozást. A nem-keresztényeknél ennél fogva ritka és általában kivételes ez a teljesülés. Mégis, egy különösképpen kedvező környezetben, egy eltévelyedett nép történetének megfelelő pillanatában, a misztikus kegyelmek valamelyes virágbafakadása feltételezhető. Ibn Arabi az isteni kegyelmek kifejlődése szempontjából igen szerencsés körülmények között jött a világra. A családi környezet, melyben először lépett érintkezésbe a külvilággal, egy-egy szentünk szülőházát juttatja eszünkbe. El kell ismernünk, hogy tanítói és mesterei között voltak egyenes, nagylelkű egyéniségek és igazságtalanok lennének, ha mindazt a hősiességet, mit írásai szerint másoknál látott és megélt, tagadásba vennők, vagy a sztoikus szeretet számlájára írnök. Bizonyíték hiányában azt sem állíthatjuk, hogy ne követte volna általánosságban az önmegtartóztatást hirdető tanait és ne élt volna nemcsak a tízparancsolat, hanem az evangéliumi tanácsok nagyrésze szerint. Rosszhiszeműek lennének, ha feltételeznők, hogy ő maga teljesen elhanyagolta volna mindazon aszketikus gyakorlat és megtisztulási módszer megvalósítását, amelyet hirdetett. Ibn Arabi mintha megkísérelt volna behatolni abba a sivatagba, melyet a karmelita iskola mesterei később nyomról-nyomra felderítettek; azt tanítja, hogy csak az erények és az akarat megtagadása indítják el az embert a tökéletesség útján, mely voltaképpen a megpróbáltatások útja; azt tanítja, hogy ezt a tökéletességet csak az ér: el, aki mindig a dolgok fáradtságosabb, nehezebb részét választja és aki nem akarja az erényt a kényelemmel összeegyeztetni. Szerinte semmi sem tarthat igényt Istennel szemben szívünk egyetlen porcikájára sem; a lélek úgy viselkedjék, mintha semmi sem lenne a világon rajta és Istenen kívül és azon legyen, hogy Isten jelenlétét sohase veszítse el. Megérti a szellemi hierarchiák értékét és ezért azt akarja, hogy az önmegtágadás mindig előzze meg a megvilágosulást; vallja, hogy a karizmák sem bizonyítékai, sem feltételei az életszentségnek. Jobban szereti azokat, akik el tudják rejtetni felsőbbrendű szeretetüket, mint azokat, akik karizmák bizonyítékával bírnak. Rájött arra is, hogy a revelációk s természetfeletti jelené-

sek akadályt és megpróbáltatást jelenthetnek ; azt akarja, hogy a lélek felül-emelkedjék mindazon, ami nem Isten. *A fructibus eorum cognoscetis eos.* Ha voltak is tévedései, sem tanítása, sem élete nem jogosít fel bennünket arra, hogy misztikájának természetfölötti jellegét el ne ismerjük.

«Ibn Arabi erőteljes intellektuális egyénisége uralkodik a muzulmán misztika modern történetén. Ő elismerten az «újító» a «Maître par excellence» nemcsak a szunnita arabok, hanem az imámita perzsák szemében is.»

Igy ír róla Louis Massignon. Mint mester és újító, Ibn Arabi a szuffizmus illetékes reprezentánsa és ezért gondoltuk, hogy esete figyelmet érdemel.

Felmerülhet még a kérdés, hogy vajjon miért tettük vizsgálat tárgyává ezt az idegen misztikát az «Etude Carmelitaines»¹ hasábjain. Az izlám megvetetté vált mindazért, amit Krisztus Egyháza ellen elkövetett. De Jézus kínszenvedésében az izlámért is imádkozott és örülnünk kell, ha a Lélek hatását látjuk azoknál, akik egyébként olyan nehezen megközelíthetők.

Talán bizalmat merítenek hittérítőink abból, ha eléjük tárjuk ezt a hatékony befolyást és hírül hozzuk nekik, hogy hála az isteni Mesternek, akad egy-egy talpkő a muzulmán sivatagban, amelyen majd tovább építhetnek. Fontos, hogy tudjunk róluk, ha vissza akarjuk hódítani őket. Szent Pál meglátja Athenben az ismeretlen Istennek emelt oltárt és akkor megmondja az athénieknek, hogy azt akarja hirdetni nekik, akit itt ismeretlenül imádnak. Meg kell, hogy a mórok ismerjék Jézust olyannak, amilyennek kinyilatkozta magát és ránk vár a feladat, hogy ehhez hozzásegítsük őket.

Végül, a theológusoknak arra kell törekedniök, hogy a hitetlenekre vonatkozó munkásságuk gyakorlati eredményeként «táplálják az apostoli buzgalom minden formáját.» Minden lelki embernek pedig ellenállhatatlanul kell éreznie azt a kötelességét, hogy a muzulmán lélekkel való kapcsolat megteremtéséért imádkozzék.

Ain, aki megdöbbenve látja, hogy Mohamed mily kevésbé misztikus, kijelenti, hogy «még ha meg is lennének a Koránban az ilyen tökéletesség csírái, úgy ezek, a hívek lelkéber, csupán az elmélkedés hatása alatt, soha ki nem bontakozhattak volna és gyümölcseik soha nem valósultak volna meg a gyakorlatban. Az élet és a tan antithesise annyira kifejezett, hogy kizár minden áthidalást.»

Szirmai Józsefné fordítása.

Vége.

¹ Ford. megjegyzése : Fenti cikk az «Etudes Carmelitaines» című francia folyóiratban jelent meg eredetiben.