Fritz Meier

A TERMÉSZET AZ ISZLÁM EZOTERIKUS MONIZMUSBAN

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

Sok dolog van ekképpen,
Min önhitten gúnyolódunk,
Mert szemünk teljesen vak rá.”
Matthias Claudius (1740–1815)

I. A TEOLÓGIA AZ EZOTERIKUS SZEMLÉLET FÉNYÉBEN[1]

Az iszlám gondolkozás történetének egyik legkülönösebb alakja a Hidzsrát követő hetedik, Krisztus születését követő tizenharmadik század perzsa misztikusa, Azíz ibn-Muhammad-i Naszafí. Habár a rá vonatkozó információink meglehetősen szórványosak – részben pedig megbízhatatlanok is –, írásai alapján nem nehéz kijelölni helyét a muszlim misztikán belül. Az iszlám világ távoli észak-keleti peremén, Turkesztánban született, s gondolkodását tekintve is az iszlám peremén helyezkedett el.[2] A misztikusok rendszerint az iszlám valamelyik nagy teológiai áramlatához kapcsolódtak, legyen az a *szunna,* a *sía* vagy valami más, s amennyiben mégsem sorolhatók egyik irányzathoz sem, annak az az oka, hogy életművük annyira messze esett ezektől a kérdésektől, hogy semmiféle mondanivalójuk nem volt velük kapcsolatban. Ami azonban Naszafít illeti, ő kifejezetten ezekkel a kérdésekkel foglalkozott, mégis távol tartotta magát a különféle irányzatoktól.

E sajátos hozzáállás oka az volt, hogy Naszafí sokkal realisztikusabban tekintett az igazságra, mint a többi misztikus. Számára az igazságot az iszlám egyik dogmatikus irányzata sem zárta magába, noha mindegyikük isteni kiválasztásra és kizárólagos legitimitásra tartott igényt. Naszafí számára az igazság a különböző irányzatok között avagy fölött volt, s úgy kapcsolódott ezekhez, mint egyazon téma a különféle változataihoz; helyesebben az igazság egy olyan láthatatlan célt képezett, amely felé az összes részleges hitvallás törekedett, amelytől azonban mindegyik egyaránt távol maradt.[3]

Éppen ezért hajlamosak lehetnénk Naszafít a modern összehasonlító vallástudomány, vagy legalábbis a vallásfilozófia előfutárának tekinteni – ezeknek ugyanis bizonyos értelemben úgyszintén az irányzatok fölé kellene emelkedniük. De nem feledkezhetünk meg itt egy fontos különbségről. Rudolf Otto szerint van valami, aminek a modern vallásfilozófia szánalmasan híjával van, s ez az igazi vallásra vonatkozó bizonyosság, ugyanis csak ez gondoskodik arról a szilárd pontról, amely a számtalan változat, irányzat és felekezet értékelését és osztályozását lehetővé teszi. „Mert – mint Rudolf Otto mondja – amit itt osztályozni kellene, az többnyire egyáltalán nem olyan természetű, mint az azonos genushoz tartozó különböző speciesek, tehát nem olyan szempontok szerint viszonyulnak egymáshoz, mint egy *analitikus* egység részei, hanem úgy, mint egy *szintetikus* egység részelemei. Olyan ez, mintha egy nagy halnak először csak néhány része válna láthatóvá a víz felszíne fölött, és mi ennek alapján kísérelnénk meg faj és nem szerint osztályba sorolni a háta domborulatát, a farka hegyét és fejének vízsugarat lövellő részét, ahelyett, hogy úgy próbálnánk megérteni ezeket a jelenségeket, mint amelyeket egy *egységes* egész összefüggésében elhelyezve kell megismernünk, s amelyet először mint *egészet* kell megértenünk, hogy azután megérthessük a részeit is."[4]

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

„Ó dervis [írja Naszafí], tanuld meg, hogy három út van, és ezek közül az egyiken el kell indulnod.[5] Ha van tehetséged és erőd ahhoz, hogy bölcs emberré válj, az igazság tudójává, s a logika és az intellektuális erőfeszítés segítségével kiderítsd, hogy a hit különféle formái közül melyik az igazi hit, akkor láss neki a feladatnak, és cselekedj, mert a dogmatikus hit *(taqlíd)* sehová nem vezet, és hiábavaló recitálni a szúrát: »Atyáinkat mi egy vallásközösségben leltük föl, és mi az ő nyomdokaikat követjük« (*Korán* 43,23).[6] De ha nincs tehetséged és erőd, akkor legalább keress egy bölcs embert, az igazság tudóját, Isten emberét; keresd őt elszántan, és eszedbe ne jusson az a kifogás, hogy nem találtál senkit; mert az, aki keres, talál. És ne mondd azt felmentésképpen, hogy Isten emberei manapság már nem léteznek; mert a világ sosem lehet meg nélkülük. Ha pedig egyszer rábukkantál egyre, szorosan tartsd fogva, szolgáld örömmel, a legfőbb boldogságnak azt tartsd, hogy vele

lehetsz, szenteld neki magadat, vesd el énedet és saját véleményedet, töltsd be legbelső lényedet lényével, akaratával és az iránta való szereteteddel. Ha elűzne és bezárná előtted ajtaját (hiszen ők nem élhetnek személyes kapcsolatban mindenféle emberrel, és nem is viselnék el ezt), ne mozdulj ajtaja elől, s igyekezz olyanná válni, hogy kénytelen legyen elfogadni téged. Ha aztán elfogad, megtaláltad a helyes utat, és a megmenekültek közé sorolhatod magad.

Ó dervis, a tudás és az igazság emberei alatt mi nem azokat a tunya teológusokat és hitetlen sejkeket értjük, akik teológusokként és sejkekként szerepükben büszkélkednek; mert ők ezerszer inkább formalisták és tévelygők, ezerszer messzebbre távolodtak Istentől, mint te magad, és minél messzebb vannak Istentől, annál közelebb hiszik magukat Hozzá. Miközben pusztán bolondok és sötétségben élnek, úgy tekintenek magukra, mint akik birtokában vannak a tudásnak és megvilágosodottak, és amikor a *szúrát* recitálják: »Vagy olyanok, mint a sötétség egy mélységesen mély tengerben, amelyet hullám borít, fölötte másik hullám, afölött pedig felhő: egyik sötétség a másikon« (*Korán* 22,40), akkor ezeket a szavakat Kínára és Indiára vonatkoztatják, és magukra nem is gondolnak. (…)

Ó dervis, ezt a bölcs embert, az igazság e tudóit nem fogod megtalálni a mecsetekben, amint éppen emelvényről prédikálnak; de nem találhatod meg őket a képmutatók és a világiak között, sem pedig a vallásos akadémiákon, a könyvszagú és bálványimádó professzorok között, akik méltóságteljesen és pompával körülvéve ülnek szőnyegeiken – mint ahogy a szúfí kolostorok fantasztái és önimádói között sem bukkanhatsz rájuk. Már az különös esetnek számít, ha ezeken a helyeken ezer közül csak egy is eléri az igazságot, megismerve Istent és az Ő kedvét keresve cselekedeteiben. Ó dervis, a bölcs emberek és az igazság ismerői, Isten emberei rejtve vannak, és ez a rejtettség[7] az ő őrszemük és lándzsájuk, az ő fellegváruk és fegyverük, ez az, ami mocsoktalanul és tisztán őrzi meg őket. (…) Ó dervis, külső megjelenésük olyan, mint a közönséges emberek külső megjelenése, belsőleg azonban ők a választottak. A vezetőknek és elöljáróknak nem adnak bejárást magukhoz, és ők sem kívánnak vezetők és elöljárók lenni. Mindegyiknek megvan a maga dolga, és szükséglete szerint vagy ezzel, vagy azzal foglalkozik, és mindannyian kezük munkájából élnek. Messzire elkerülik az uralkodók és zsarnokok pénzét, és nem spekulálnak haszonra. Ha fáradozás és erőfeszítés nélkül többre tesznek szert, mint amennyire szükségük van, elajándékozzák, s nem teszik félre; nem hivatkoznak arra, hogy öregek és családjuk van (…) Az Istenről való gondolkozással és a Reá való emlékezéssel foglalják el magukat, idejük nagy részét pedig visszavonultságban és magányosan töltik. Nem igyekeznek érintkezni a világias gondolkodású emberekkel, megvetik a rang és a méltóság embereivel való kapcsolatot, s amikor lehetőségük van rá, a választottakkal *(azízán)* és a dervisekkel vannak együtt; akkor aztán egymás szavait és lelkiállapotait megértve és magukban megőrizve a nappalt éjszakává és az éjszakát nappallá teszik. És így várják a halál eljövetelét, így várják azt, hogy megszabaduljanak ettől a lármás várostól, ettől a viharos tengertől, a történéseknek ettől a világától, ettől az úgynevezett emberi testtől."[8]

Bármilyen felekezethez is csatlakozzon az ember, önmagában ez a tény még senkit nem tesz valóban vallásos emberré; ehhez egy belső megvalósítás szükséges, mely a jelenségtől a léthez, a hittől a tudáshoz vezet. Ilyen módon ez egy befelé vezető út. Azokat, akik birtokába jutottak az igazi vallásnak, Naszafí „Isten embereinek", „Istent ismerő embereknek", „bölcs embereknek" nevezi, illetve olyan embereknek, akik elérték az igazságot, de úgyszintén használja velük kapcsolatban „a szellemi valóság népe" *(ahl-e haqíqat)* kifejezést is. E kifejezés alatt olyan istenfélő embereket ért, akik vallásosságukat – mint ahogy ő mondja – többé nem a külső tekintélyre alapozzák, hanem személyes tapasztalatra és verifikációra. Akár misztikának is nevezhetnénk ezt, ha Naszafí nem tartaná magát bizonyos távolságban e kifejezéstől. Az ő gondolkodásmódja számára (és ennek a nézetnek a pontos történelmi forrása kimutatható) a misztika, a szúfizmus csupán azt az utat jelenti, amelyen haladva a magasabb tudás elsajátítható, s nem magát ezt a tudást, amelyet talán helyesebb lenne ezoterikus belátásnak nevezni. Az alábbiakban azonban nem fogunk szigorúan ragaszkodni ehhez a megkülönböztetéshez.

A fentebb idézett szövegben Naszafí bírálja a szúfizmust, s ugyanolyan véleménnyel van róla, mint a teológiáról. Ám az ezoterikus ösvénnyel kapcsolatban már nagyon különbözőképpen beszél a szúfizmusról. A szúfizmus ebből a megközelítésből az ezoterikus ösvény kezdetévé válik, míg a teológia ebből a szempontból épp ellentéte a szúfizmusnak. Míg a teológus, „aki a vallási dogma ösvényét járja", minden nap tanul valamit, amit korábban nem tudott, addig a misztikus, aki „a beavatás ösvényét járja", minden nap elfelejt valamit, amit korábban tudott. Míg a teológus feladata az, hogy a fehér papírt minden nap feketévé tegye, a misztikus azzal van elfoglalva, hogy fekete szívének egy részét minden nap fehérré tegye.[9] Mégis mindkettő célja a megismerés, hiszen – minthogy Naszafí az ezoterikus látót „bölcs embernek" nevezi – a tudatlanságnak nincs helye a felejtésnek ebben a formájában.

> „Az ösvény egyes vándorai [írja Naszafí a teológusokról] azt mondják: tanuljuk meg az írnokok mesterségét, és a tanulmányozás tintájával és az ismétlés nádjával minden létező dolgot véssünk bele szívünkbe, hogy a világon létező összes érzékinek és érzékfelettinek a másolata szívünkbe íródhasson. Bármi is van belevésbe szívünkbe, bármi is van ott feljegyezve,[10] az jól őrzött. Szívünk így a Jólőrzött Emléktáblává lesz.[11] De az ösvény más vándorai [a misztikusok] azt mondják: tanuljuk meg a fényesítő mesterségét, és a szellemi erőfeszítés kövével és Isten kontemplálásának olajával tegyük tisztává és ragyogóvá szívünk tükrét, hogy szívünk makulátlan tükörré váljon, s így visszatükrözzön minden érzékit és érzékfelettit, ami a világon van.[12] A tükörben visszaverődő kép pontosabb és sokkal kevesebb kétséget hagy, mint az írás, mert az írás könnyen tévedések és félreértések forrása lehet, míg a visszatükröződés esetében ilyenek nem fordulhatnak elő. Sőt a tudomány-

nak számos ágazata létezik, és még több osztálya, az élet pedig rövid. Ennélfogva az élet nem elég hosszú ahhoz, hogy a szívet a tanulmányozás és az ismétlés eszközével a Jólőrzött Emléktáblává tegyük. Azonban a szellemi erőfeszítés és az Isten feletti kontempláció eszközével az élet olyan tükörré teheti a szívet, mely az egész világot képes feltárni."[13]

S ekképpen míg némelyek

„éleslátásúvá és messzelátóvá tették a szív szemét, hogy elolvashassák az íratlan könyvet, addig mások szívük fülét tették élessé és éberré, hogy meghallhassák a kimondatlan szót."[14]

Ez félreérthetetlenül jelzi a különbséget misztika és teológia között. A teológus fundamentuma nem azért nem elég széles, mert túl keveset olvasott. Nem erről van szó, mert még ha többszörösét is olvasta volna, akkor sem rendelkezne elegendő alappal ahhoz, amely lehetővé tenné számára azokat a belátásokat, amelyekre az ezoterikus látó igényt tart. Csak a szív gyakorlása, csak az erkölcsi munka és a szellemi erőfeszítés, röviden a *vita purgativa* vethet megfelelő alapot e belátásokhoz. Abban a részben, ahol Naszafí a misztikusokat a fényesítőkhöz hasonlítja, akik szívük tükrének megtisztításán fáradoznak, a teológusokat a szem orvosainak hívja, akik – ahelyett, hogy szívüket művelnék – csupán arra törekednek, hogy külső szemük épségét és éleslátását fokozzák.[15] A jellem elítélendő vonásainak eltávolítását a *vita purgativa* folyamán Naszafí „belső halálnak" nevezi, melynek kiegészítése a „belső élet", vagyis a jellem dicséretre méltó vonásainak megszerzése. Az előbbiek alkotják azt a falat, amely elválasztja az embert a magasabb megismeréstől és léttől.[16]

Azt a célt, amely felé a misztikus törekszik, olyan fogalmak írják körül, mint „teljesség", „teljes kifejlettség" és „szabadság" (e két utóbbi természetesen csak képletes értelemben véve):

„Amikor a gyümölcs a fán teljesen kifejlődik, azt mondják rá, hogy »érett« [*báligh:* „kifejlett"], és amikor leszedik a fáról, azt mondják rá, hogy »szabad« *(hurr).*[17] Vagyis mindaddig, amíg a gyümölcs csupán halad a célja felé, még nem tekinthető érettnek, s mindaddig, amíg még a fához kötődik, nem szabad; mert az, ami kötött, nem szabad. Az ösvény vándorainak gyakorlatai és szellemi erőfeszítései arra szolgálnak, hogy céljukhoz *(nihájat)* vezessék őket. Céljuk az érettség. Az érett [ember] gyakorlatai és szellemi erőfeszítései viszont arra szolgálnak, hogy végcéljukhoz *(ghájat)* vezessék őket. És ez a végcél a szabadság. Az érett ember és a szabad ember között semmi különbség nincs azon túl, hogy az utóbbi eloldotta kötelékeit. Az, aki meg van kötve, szolga. Így az egyik ember a prófétálás kötelékében van, és arra vá-

gyik, hogy próféta legyen; a másik a szentség kötelékében van, és arra vágyik, hogy szentté váljék; a harmadik a bölcsesség kötelékében van, és arra vágyik, hogy bölcs legyen; a negyedik a rang kötelékében, és arra vágyik, hogy sejk legyen; az ötödik a pénz kötelékében, a hatodik a nők kötelékében, a hetedik az ízletes ételek kötelékében, a nyolcadik a finom ruhák kötelékében, és így tovább. Mindazok, akik bilincsbe vannak verve, legyen az a bilincs aranyból vagy rézből, meg vannak bilincselve, és aki meg van bilincselve, az szolga."[18]

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

„meghaljon önmaga számára is, vagyis, hogy megfeledkezzen magáról, és szabaddá váljék énjének bilincseitől."[19]

Mert ha a teológusok ösvénye a tanulmányozás, az aszkétáké *(ahl-e taríqat)*[20] pedig a gyakorlás, akkor a szellemi valóság embereinek *(ahl-e haqíqat)* az ösvénye önnön létük tagadása.[21] Ezzel Naszafí azt kívánja hangsúlyozni, hogy az iszlám hitvallásnak – „Nincs Isten Istenen kívül" – csak azok tesznek eleget, akik túllépnek saját énségükön, amely valójában egy Isten melletti isten.

Ha egyszer az ember megtette ezt a lépést, akkor eléri a legmagasabb fokozatot, amit Naszafí az elégedettség *(ridá)* fokának nevez, s amit a szabadsággal azonosít: „mert az, aki megelégedett, szabad és a paradicsomban van", és „az, aki bilincsbe van verve, szolga és a pokolban van". Ezért az az ember tekinthető megelégedettnek, aki halott mindannak, ami van, mindazok számára, akik vannak, s aki halott önmaga számára is, és szabaddá vált önmagától.[22]

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

„Bár az értelem fénye éleslátású és távolra látó [mondja], a szeretet tüze még sokkal élesebb látású és még sokkal távolabbra tekintő. Időnként az értelem fénye – még ha a szeretet tüze nem is társul hozzá – ellenállhatatlanná válik, mintha csak bevilágíthatná az egész házat, és a házon belül mindent láthatóvá tehetne mindenki számára a maga helyén: »Olaja csaknem világít, noha még nem érte tűz« (*Korán* 24,35). De a szeretet tüze nélkül az értelem fénye képtelen bevilágítani az egész házat. Mindaddig, amíg a szeretet tüze nem kapcsolódik össze az értelem fényével, és nem válik »fénnyé a fényen« (*Korán* 24,35), a ház egésze megvilágítatlan marad."[23]

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

„Ó dervis, a szeretet tüze az, amely az ösvény vándorát a [spirituális] változékonyság zaklatottságától[24] eltávolítja és a [belső] állandóság összeszedettségéhez[25] elvezeti; amely megszabadítja őt a sokszerűségtől és a sokistenhittől, és egyistenhitet és egységet adományoz neki. Mert a fény *adja* a létet, a tűz pedig *felszámolja* a létet. Mindaddig, amíg saját léted fennmarad, két lét lesz: saját léted, és Istené. De Isten léte nem szenvedheti a versengést, és nem versenytárs. Ha így a szeretet tüzén keresztül léted elpusztul és maradéktalanul megsemmisül, csupán egy lét marad: Isten léte.[26]

A szeretet alatt [folytatja Naszafí, hogy félreérthetetlenné tegye: nem egy természetes impulzusról beszél, hanem arról a szent erőről, amely azt az embert jellemzi, aki »kinőtte önmagát«, vagyis valódi emberré vált] mi nem azt értjük, amit az érzéki formához és elgondolásokhoz kötött emberek így neveznek, nem azt, ami [egyébként az ösvény vándora számára] kísértés. Mert ha az ösvény vándorában ilyen kísértések merülnek fel, akkor ezek értelme előtt leteszik a fegyvert, és sosem képesek mellé szegődni. A mi szeretetünk olyan szeretet, amely csak az értelem olajában képes lángra kapni. Ha egyszer ez a szeretet behatol az ösvény vándorának értelmébe, minden irányt és színt feléget benne, és az ösvény vándorát egy-színűvé[27] és egy-irányúvá teszi. Ezt követően pedig szín nélkülivé és irány nélkülivé teszi, mert ha egyszer teljesen felszámolja az ösvény vándorának létét, az összes szín és irány megszűnik. És itt húzódik az egység birodalmának határa. Ó dervis, a munkálkodás és erőfeszítés *(kúses)* ideje ekkor elmúlt, és elérkezett az előrevonás és az adományozás *(kasis)* ideje. A gyakorlás és a spirituális erőfeszítés megszűnt, a kontempláció és a látás napja felvirradt. Az Isten utáni kutatás véget ért, s maga Isten nyilatkozott meg. Elmúlt az az idő, amelyben az értelem [ideoda] kóborolt, s eljött a szeretet megnyilatkozásának ideje. Erről a helyről mondta Gábriel: »Ha csak egy ujjnyival[28] is közelebb mennék, megégnék.« Gábriel a logikus gondolkozás volt. De ha egyszer a kedves szépsége feltárult és a fátyol fellebbent, miféle logikai bizonyítékra lenne még szükség?"[29]

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

„Hasztalan volna beszélni az ösvény vándorának végső állapotáról egy olyan ember számára, aki még a természetes létezés *(tabíat)* szorosaiban tartózkodik, mint ahogy hasztalan volna megpróbálni elmagyarázni egy még anyja méhében lévő, vérrel táplálkozó gyereknek, hogy sötét és szűk világán

kívül van egy másik tágas és fényes világ, amelyben tej folyik, mely kiváltképpen lágy és egészséges táplálék. S ez mindaddig így is lesz, amíg a gyerek el nem hagyja ezt az első életelemet *(maqám)*,[30] s míg be nem lép az új életelembe, és saját szemével nem látja a tej folyamát. S ugyanígy, bármennyit is beszéljen az ember egy csecsszopónak egy még tágasabb világról, amelyben a legkülönfélébb táplálékok és eledelek vannak, teljesen hiábavaló lesz ez mindaddig, amíg érette és önállóvá válva nem találja meg önmaga számára ezt a világot. Annak az életelemnek a révén, amelyben magát találja, senki sem képes megérteni a rákövetkező magasabb életelemet, s mivel nem érti, el fogja utasítani és üldözi fogja azokat, akik abban tartózkodnak, és hitetlenséggel és eretnekséggel fogja vádolni őket.[31]

A világias emberek azokat, akik életüket a túlvilág fényében vezetik, bolondoknak tekintik; ez utóbbiak azokat, akik behatoltak a szellemi világba *(ahl-e malakút)*, bolondoknak tekintik; s ez utóbbiak azokat, akik előrehatoltak egészen a lényegi magig *(ahl-e dzsabarút)*, [úgyszintén] bolondoknak tekintik. De ez utóbbiak az összes többinek megbocsátanak, és a maga helyén mindenkit jónak tekintenek."[32]

„A hallás nem megismerés, a megismerés pedig nem megélés *(maqám)*" – mondja Naszafí.

„A hallástól a megismerésig hosszú út vezet, és ahhoz, hogy a megismeréstől eljuss a megéléshez, megint csak számtalan nehézségen kell átküzdened magad. Ezért az, aki elolvasta vagy meghallotta azokat, amiket a szerző itt megfogalmazott, ne gondolja, hogy mindenütt azt értette, amit a szerző értett, és az aki megértette azt, amit a szerző értett, ne gondolja, hogy az egyúttal már életének *(maqám)* alapjává is vált. Mert az, aki hallott arról, hogy van a világon valami, amit nádcukornak neveznek, távolról sem jutott még olyan messzire, mint az, aki tudja, hogy van egy növény, amit cukornádnak neveznek, ami nagyon édes, s amit egy bizonyos idő elteltével levágnak és kipréselnek, és aminek nedve besűrítve cukorrá és édességgé válik. Ő viszont[33] mindig alatta marad annak az embernek, aki tudja, hogyan jusson hozzá cukorhoz, és már maga is ízlelte a cukrot.[34] A cukor ismeretét tekintve az első a hallás állapotában van, a második a [teoretikus] megismerés állapotában, a harmadik pedig a tapasztalás *(dhawq)* állapotában. A megismerés csak ebben az utolsó állapotban teljes. Az elsőnek általános ismerete van a cukorról, a másodiknak specifikus ismerete, míg a harmadik a [közvetlen] tapasztalás ismeretével rendelkezik. Az első hallott a cukorról, a második látta, a harmadik pedig ízlelte. Tudd meg, hogy így van ez az összes többi dologgal is.[35]

Az, aki megismer valamit a maga valójában, [egyedül csak] az ismeri [meg azt]. Ellenben az, aki nem ismeri ilyen módon, az nem ismeri. Azt az embert, aki a maguk valójában ismeri a dolgokat, onnan lehet felismerni, hogy tudása az adott dologról semmilyen módon nem tud eltérni a valóságtól, [s] nem tud megváltozni. Például az az ember, aki látta és ízlelte a cukrot, és tudja, hogy az édes, ettől a tudástól semmiképpen nem tud megválni,

és [az ilyen ember] még akkor sem gondolná másképpen, ha az egész világ azt állítaná, hogy a cukor keserű. Annak az embernek a tudása, aki tudja, hogy kétszer kettő négy, akkor sem fordulna ellenkezőjébe és akkor sem változna meg, ha az egész világ más véleményen volna. Ó kedves barátom, ezzel azt akarom mondani, hogy a megismerést tekintve az emberek többsége a vélemény szintjén *(martaba-je pendar)* áll, miközben azt gondolják magukról, hogy a megismerés szintjén állnak – vagyis hogy valójában maguk mögött hagyták ezt a szintet és elérték a tapasztalás szintjét. Ámde azt az embert, aki elérte a valódi megismerés szintjét,[36] onnan lehet megismerni, hogy minél inkább növekszik tudása, annál elnézőbbé és szerényebbé, annál alázatosabbá és odaadóbbá válik, míg azt az embert, aki a vélemény fokán áll, onnan lehet megismerni, hogy minél szilárdabbá válik a véleménye, engedékenységét, szerénységét, alázatosságát és odaadását annál inkább elveszíti. Ó kedves barátom, a valóságos megismerés egy dolog, és a megbízhatatlan megismerés másvalami. A valóságos megismerés az idők és a vallások megváltozásával nem változik, de a megbízhatatlan megismerés az idők és vallások változásával megváltozik. Bármiféle megismerés, amely az idők és vallások változásával megváltozik, egyáltalán nem megismerés, hanem csak képletes értelemben nevezhető ekképpen. Ez egy egyszerű népies szóhasználat, vagy az is lehet, hogy használata valamilyen bölcs emberre megy vissza, aki úgy gondolta, hogy ez a szó valamilyen okból kifolyólag hasznos az emberek számára. A megbízhatatlan megismerést éppen ezért csupán a szükségesség mértéke szerint kell elsajátítani; ez ugyanis önmagában véve nem cél, és mindaz, ami önmagában véve nem cél, abban a pillanatban, amikor a szükséges mértéket meghaladja, gátolja a cél elérését."[37]

Naszafí itt az exoterikus gondolkodást legérzékenyebb pontján támadja. Amit az ezoterikus látó elítél a teológusban, az csupán az individuális tapasztalat, a „verifikáció" hiánya. Ugyanis Naszafí számára a szent hagyomány szavai, amikre a teológusok újra és újra hivatkoznak, csupán hasznos jelzések, amelyek – akárcsak a profán kommunikáció szavai – a megismerés irányába mutatnak. Aki igazi vallásos tudásra törekszik, annak el kell jutnia azoknak a dolgoknak eredeti tapasztalatához, amelyekkel a vallás foglalkozik; márpedig ehhez az szükséges, hogy az ember áthaladjon a belső leülepedésnek azon a folyamatán, amelyet követően – Naszafí véleménye szerint – a dolgok valódi képe visszatükröződik benne és feltárul számára, s ilyen módon ő maga váljon ezoterikus látóvá. Ekkor fedezi fel azt, hogy mindazok az ellentmondások, amelyek az ezoterikus gondolkozóknak oly sok gondot okoznak, pusztán verbális megkülönböztetésekből adódnak, és nem magukból a dolgokból fakadnak. Naszafí ezt illusztrálandó az Isten első teremtményével kapcsolatos ellentmondó tradíciókat idézi. Van egy tradíció, mondja Naszafí, ami szerint Isten legelőször az észt teremtette. De van egy másik tradíció is, amely szerint először Mohamed fényét, vagyis szellemét teremtette. Ismét egy másik tradíció kijelenti, hogy Isten első teremtése az (isteni) nádtoll volt, és így to-

vább. De mindezek pusztán egyetlen lényeget takarnak. És ha az ember ezt az egyetlen lényeget száz nézőpontból szemlélné, és ennek megfelelően száz nevet is adna neki, az akkor sem osztódna száz különböző részre. Ezt az eredeti lényeget észnek lehet nevezni, ugyanis az ész benső lényege szerint megismer és megismerésre ösztönöz; mert az ész egyszerre *apprehensor (mudrik)* és *donator apprehensionis (mudarrik).*[38] Az ész ugyanakkor fény is, mert láthatóvá válik, s ugyanakkor láthatóvá is tesz; mert a fény *apparens (záhir)* és *aperiens (muzhir).* De egyúttal az ész szellem is, mert él és éltet; mert a szellem *vivens (hajj)* és *vivificator (muhjí).* S ugyanakkor az ész toll is, ugyanis feljegyzi a megismerés tárgyait; mert a toll a dolgok *scriptor*a. De amennyiben az első szubsztancia közbülső avagy közvetítő, az ember hívhatja akár angyalnak vagy Gábrielnek is.[39] Naszafí így folytatja:

„Tudd meg, hogy Mohamed ezen különféle kijelentései már sok embert zavarba ejtettek, és még most is sokakat megzavarnak. A ma ismert vallásos áramlatok különbözősége teljes mértékben a Mohamed mondásaiban és a *Korán*ban található szavak külső formájából[40] ered. És ennek a zavarnak a forrása az, hogy az emberek a szó külső formáján keresztül óhajtják elérni a jelentést. De az, aki a jelentést a szó külső formáján keresztül óhajtja elérni, és aki a szó külső formáján keresztül akarja megragadni a dolgok lényegét, sosem érkezik el a jelentéshez, és sosem fogja megtalálni semminek a lényegét; mert a világban számos különféle nyelvezet és kifejezésmód létezik. Külön-külön mindegyik csoportnak megvan a maga speciális nyelvezete és kifejezésmódja, különösen a prófétáknak, akiknek az a feladata, hogy figyelmeztessék és fenyegessék az embereket, hogy gonosz útjaiknak fordítsanak hátat. De mindaddig, amíg az emberek nem szembesülnek tetteik következményeivel, figyelmeztetéseik és fenyegetéseik keveset érnek, és az emberek nem fordítanak hátat gonosz útjaiknak. Figyelmeztetni és fenyegetni csak bizonyos dolgokra fátylat borítva lehet.[41] Éppen ezért, aki a szavak külső formája révén akarja elérni a jelentést, annak számára a szó mindig a tévedés forrása lesz, mely egyre inkább félre fogja vezetni őt, míg ellenkezőleg, annak, aki az értéstől a szó felé halad, a szó a vezetés forrásává fog válni, mely egyre közelebb vezeti őt céljához. Vagyis annak számára, aki gyakorlatok és spirituális erőfeszítés, a bölcs emberekkel való társulás és az érzékfeletti érzékelés által felfogja a dolgok lényegét és értelmét, a szavak még a maguk ellentétes jelentéseiben sem fognak leplet képezni, hanem ellenkezőleg: nagyobb megismerés forrásává fognak válni. De az, aki a szótól az értelem irányába halad, lehet, hogy egyetlen valóságot tíz [külön] dologra fog vonatkoztatni, darabok sokaságára fog hasadni, és zűrzavarba fog merülni; hiszen egyetlen valóságot tíz vagy még több különböző névnek olvas, és utána, a tíz név miatt, tévesen tíz különböző dolognak tekinti őket. Mondanom sem kell, hogy az ilyen ember soha nem fog tudni behatolni semmiféle dolognak a lényegébe."[42]

Naszafí szerint igazi vallásos megismerésre csak annak van lehetősége, aki azonosítja szellemét az objektív valósággal *(haqíqat)*, és az a pszichikus tanmenet, amelynek révén a misztikus különbözővé válik a hétköznapi hívőtől, egyfajta gátat képez, amely – nem engedve, hogy a pszichikus erők a teológusok természetes gondolatainak formájában idő előtt elszivárogjanak – lehetségessé teszi a közvetlen spirituális érzékeléshez való felemelkedést.

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

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

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

mind pontosnak és helytállónak hitték. De éppen ez a hit volt az, ami megtévesztette őket; mert minden ember azt hiszi, hogy *via rationis una* [vagyis hogy »az igazság egy«]. Hiszen ha a *via rationis* nem lehet kettő, hogyan lehet akkor egyszerre helytálló hetvenhárom irányzat[43] és még több hit?"[44]

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

„Volt egyszer egy város, amelynek a lakói egytől egyig vakok voltak. Hallottak az elefántokról, és szerettek volna egyet szemtől szembe látni *[sic!]*. Még mindig égtek a vágytól, amikor egy nap karaván érkezett, és a városon kívül tábort ütött. A karaván volt egy elefánt is. Amikor a város lakosai meghallották, hogy a karaván van egy elefánt is, a város legbölcsebb és legértelmesebb emberei eldöntötték, hogy kimennek és megnézik az elefántot. Néhányan tehát elhagyták a várost, és elmentek oda, ahol az elefánt volt. Az egyik kinyújtotta a kezét és megfogta az elefánt fülét, és valami olyasmit érzékelt, ami egy pajzsra emlékeztette. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy pajzsra hasonlít. Egy másik kinyújtotta a kezét és megfogta az elefánt ormányát, és valami olyasmit érzékelt, ami egy bunkósbotra *(amúd)*[45] emlékeztette. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy bunkósbothoz hasonlít. Egy harmadik is kinyújtotta a kezét és megfogta az elefánt lábát, és valami olyasmit érzékelt, ami egy oszlopra *(imad)* emlékeztette. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy oszlopra hasonlít. A negyedik úgyszintén kinyújtotta a kezét, és megfogta az elefánt hátát, és valami olyasmit érzékelt, ami egy ülésre hasonlított. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy üléshez hasonlít. Elégedetten tértek vissza mindannyian a városba. Miután mindegyik visszatért a maga városnegyedébe, az [ottani] emberek megkérdezték: »Láttad az elefántot?« Mindegyik azt mondta, hogy látta. [Aztán] azt kérdezték tőlük: »Hogy néz ki? Milyen az alakja?« Akkor az első ember a maga városnegyedében azt mondta: »Az elefánt olyan, mint egy pajzs.« Azután a második ember a második városnegyedben [azt mondta]: »Az elefánt

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

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

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

De tudd meg: tételezzük fel, hogy egyiküknek Isten kegyelme folytán megnyílik a szeme, s ilyen módon az elefántot olyannak érzékeli és ismeri meg, amilyen, és azt mondja nekik: »Abban, amit az elefántról mondtatok, valójában csupán valamelyik aspektusát ragadtátok meg az elefántnak, de nem ismertétek meg a többit. Isten megnyitotta a szememet, és én olyannak láttam meg és ismertem meg az elefántot, amilyen az valójában.« Ők [azonban] még a látó embernek sem fognak hinni, hanem azt fogják mondani: »Te azt mondod, hogy Isten látást adományozott neked, de ezt te csupán képzeled. Eszed felmondta a szolgálatot, és az őrület kerülget. Mi vagyunk azok, akik látunk.« Csak néhányan fogadják el a látó szavát, hisz megíratott a *Korán*ban. »Kevés az én szolgáim között az, aki igazán hálás« (34,13). A többi kitart önteltséggel párosult balgaságában, visszautasítja a tanító szót, és azokat, akik közülük meghallgatják és elfogadják a látó szavát, és egyet is értenek vele, hitetlennek és eretneknek bélyegzik. De ez pusztán annyit mutat, hogy »valamiről hallani nem ugyanaz, mint saját szemeddel látni azt«."[46]

II. EXKURZUS: „A VAKOK ÉS AZ ELEFÁNT" LEGENDÁJÁNAK TÖRTÉNETE

T. W. Rhys Davids szerint[47] „A vakok és az elefánt" legendája a páli *Udánából*, egy buddhista legendáriumból származik, amely a *Tripitaka* részét alkotja, és feltehetőleg a Krisztus előtti második évszázadban állították össze. Ez a forrás a nyugati világ – különösen az angolszász országok – előtt már jó ideje ismert.[48]

Az iszlám kulturális szférájában a legendával először Muhammad al-Ghazzálí († 505/1111) foglalkozott *Az újjáélesztett teológia* című művében.[49] Ghazzálí a történetet egy olyan exkurzus keretében idézi, amely az emberi cselekvés kérdésével foglalkozik – egy olyan kérdéssel, amellyel kapcsolatban a természetes ész elégtelen volta kiváltképpen nyilvánvaló. Gondolatmenetét azzal kezdi, hogy egy cselekedet véghezvitele megkövetel bizonyos feltételeket, amelyeknek rendjét Isten határozta meg. Például az emberi akarat döntését mindig meg kell előznie valamilyen tudásnak; a tudás előfeltételez egy élőlényt; az élőlényt pedig meg kell előznie egy test *(qadá)* birtokbavételének. És minden egyes esetben Isten határozza meg előre, hogy egy tervezett cselekedet – legalábbis ha előfeltételei megvalósultak – valóban végbe fog-e menni, vagy nem fog végbemenni *(qadar).* Amikor egy ember valamit tesz, azok, akik csak ezt a világot tartják szem előtt, nyilvánvalóan azt fogják mondani, hogy ő ezt és ezt teszi, de a *Korán*ban meg van írva (és ez az igazság), hogy Isten a cselekvő, és ez fölöttébb zavarba ejtő azok számára, akik a konkrét tárgyak világának közepette élik életüket. Vannak, akik az abszolút kényszert *(dzsabr)* tételezik; mások az ember szabad autonómiájához *(ikhtirá)* ragaszkodnak; és van egy harmadik csoport is, akiknek álláspontja e kettő között van, és azt mondják, hogy a tettet Isten „teszi", de az ember az, aki azt „véghezviszi" (*kaszb* – „véghezvitt"). Ghazzálí ezzel kapcsolatban a következőképpen fogalmaz:

> „Ha a menny kapui felnyílnának előttük, s nekik bepillantásuk nyílna az érzékfeletti világba és a lényeg világába,[50] nyilvánvalóvá válna számukra, hogy bizonyos értelemben ezeknek az elméleteknek mindegyike igaz, de önmagában egyik sem kielégítő. Nyilvánvalóvá válna számukra, hogy még egyikük sem hatolt be a kérdés szívébe és egyikük sem ismerte meg azt teljesen, s hogy a teljes igazság csak akkor ismerhető meg, ha a világosság beárad az érzékfölötti világra nyíló ablakon."[51]

Mármost az az állítás, folytatja Ghazzálí, hogy mindhárom kijelentés igaz, s ugyanakkor mégis mindhárom hamis, első pillanatra ellentmondásosnak és értelmetlennek tűnik, de hogy ez mégsem lehetetlen, azt a vakok és az elefánt története mutatja. E történettel tehát Ghazzálí arra kíván rámutatni, hogy az ember hiába van birtokában valamiféle helytálló tudásnak, ha egy részismeretet vagy egyoldalú megismerést úgy mutat be, mint ami az egészt tükrö-

zi és mint ami kizárólagos igazság, tévedés áldozatává válik. Íme a legenda Ghazzálí-féle változata:

„Vak emberek egy csoportja egyszer meghallotta, hogy egy elefántnak hívott rendkívüli állatot hoznak vidékükre. Mivel fogalmuk sem volt arról, hogyan néz ki, és a nevét se hallották még eddig, elhatározták, hogy kezükkel tapogatva próbálnak képet alkotni róla, s így próbálnak eljutni arra a megismerésre, amelyre vágyakoztak, hiszen ez volt az egyetlen olyan lehetőség, ami nyitva állt előttük. Elindultak hát, hogy megkeressék az elefántot, és amikor rátaláltak, kezükkel megtapogatták. Az egyik megérintette a lábát, a másik az agyarát, a harmadik a fülét, és abban a hitben, hogy megismerték az elefántot, hazatértek. Amikor azonban a többi vak kifaggatta őket, mindegyik mást mondott. Az egyik, aki a lábát tapintotta, azt az álláspontot képviselte, hogy az elefánt nem egyéb, mint egy oszlop, mely érintésre különösen érdes, mégis furcsa módon lágy. Az, aki az agyarát fogta meg, nem értett egyet ezzel, és az elefántot keménynek és simának mondta, melynek semmi köze az érdességhez és a lágysághoz, sőt az állat semmiképpen sem volt annyira vaskos, mint egy oszlop, hanem inkább egy karó *(amúd)* alakjára emlékeztetett. A harmadik, aki a fülét tartotta kezében, azt mondta: »Hitemre, ez egyszerre lágy és érdes.« Így ő az elsővel értett egyet, de még hozzátette: »Mindazonáltal sem karóhoz, sem oszlophoz nem hasonlít, hanem olyan, mint egy széles, vastag bőrdarab.« Bizonyos értelemben mindegyiknek igaza volt, mivel mindegyikük azt a részét írta le az elefántnak, amit felfogott, de arra már egyik sem volt képes, hogy az elefántot a maga valójában írja le; mert hármuk közül egyik sem volt képes megragadni az egész elefánt formáját."

A legendát a perzsa költő, Szanái († 526/1131) is felhasználta, méghozzá úgyszintén az ész elégtelen voltának illusztrálására. Nála azonban az értelem előtt feltáruló igazság nem egy specifikus, hanem az abszolút igazság: maga Isten. Ha a *Korán*ban és Mohamed mondásaiban Isten úgy jelenik meg, mint akinek keze és lába van, s ha azt mondják róla, hogy alászállt, trónon ül, arca van stb., akkor nem szabad hagynunk, hogy az efféle kijelentések antropomorfisztikus következtetésekhez vezessenek bennünket, hanem a hit által úgy kell fogadnunk őket, mint ami ellenkezik az ésszel. A különféle témákhoz kapcsolódó viták mindig azoknak a vakoknak a helyzetébe hozzák az embereket, akik csak egyetlen részét képesek megragadni az elefántnak, mégis azt hiszik, hogy ebből az egy részből kiindulva meg tudják határozni az egészet.[52]

„Az emberek mit se tudnak az Isteni Lényegről; ez az a téma, amelybe a filozófusok soha be nem hatolhatnak (…).[53]

Magasztaltassék Annak neve, aki mentes a »mittől« és »hogyantól«! A próféták mája vérré vált! E mondás megbénítja az észt; a nagy tudásúak

tudománya itt véget ér. Gyengeségük mindenki előtt nyilvánvalóvá lesz. Jaj annak, aki kitart balgaságában!”[54]

*Masznawí*jában Mawláná Dzseláleddin Rúmí († 672/1273) is elbeszéli a történetet, de nála a szereplők már nem vakok. Azokat, akik nem tudnak egyetértésre jutni a soha nem változó Istenről, s akiknek spirituális szeme még nem nyílott fel, azokhoz hasonlítja, akik felkeresnek egy sötét szobában lévő elefántot, és testrészeinek tapintása révén próbálják meghatározni alakját. Ahogy Naszafínál és a régebbi íróknál, úgy ezúttal is mindegyik különböző következtetésre jut. A kijelentéseik közötti különbség oka az, hogy az elefántnak más és más részét érintették meg. Mawláná az ilyen tévedés lehetőségét a fény hiányának tulajdonítja.

„Az elefánt egy sötét házban volt;
néhány hindú hozta, hogy megmutassa.
Sokan elmentek, hogy megnézzék,
mindenki be a sötétségbe.
Minthogy szemmel látni nem lehetett,
tenyerükkel tapintották a sötétben.
Az egyiknek a keze ormányát érintette; azt mondta:
»Ez a jószág olyan, mint egy vízipipa.«
A másik keze fülét érintette;
neki olyannak tűnt, mint egy legyező.
Mivel egy másik a lábát fogta meg, azt mondta:
»Alakja olyan, akár egy oszlop.«
Egy másik a hátára tette a kezét; azt mondta:
»Trónhoz hasonlít ez az elefánt.«
S ugyanígy, bárki is hallott bármit [az elefántról],
csak azt a részét értette meg, amit [az elbeszélő] érintett.
Megállapításaik annak megfelelően különböztek,
amit felfogtak belőle.
Az egyik ember »*dal*nak«,
a másik »*alif*nak« minősítette.[55]
Ám ha mindegyik kezében gyertya lett volna,
szavuk nem különbözött volna egymástól.”[56]

Ahogy az elefánt alakját a maga teljességében a kéz nem képes felmérni, ugyanúgy a testi szem is alkalmatlan Isten kontemplálására.

„Ó te, ki a test csónakjában tértél nyugovóra,
láttad a vizet, [de] nézd csak a víz Vizét!
A víznek is van Vize, ami vezeti;
és a szellemnek is van Szelleme, ami hívja.”[57]

Minthogy azonban nem megfelelőek azok a szavak sem, amelyekkel ő, Mawláná mindezt el akarja magyarázni, és megfelelő szavak csak a transzcendentális világban léteznek, nem könnyű ezt a tudást átadni az embereknek.

„Ez a beszéd[mód] is tökéletlen és csonka;
az a beszéd, ami nem tökéletlen, Ottani.
Ha [a szent] arról [a forrásról] beszél, lábad megbotlik;
s ha semmit se mond róla, ó, akkor jaj neked!
Ha pedig egy [materiális] forma szerint beszél,
hozzátapadsz a formához, ó ifjú.
Lábad, akárcsak a fűé, meg van kötve:
fejedet szellő mozdítja, [mert] bizonyosság nélkül [vagy],
Nincsen [szellemi] lábad, melynek segítségével útra kelhetnél,
vagy kihúzhatnád [fizikai] lábad ebből az iszapból.
Hogyan húznád ki a lábadat? Életed ez az iszap:
ezért oly nehéz életednek útra kelnie [az Isten felé].
[De] ha majd Istentől kapsz életet, ó te alávetett,[58]
megszabadulsz az iszaptól, s elindulsz [felfelé].
Amikor a csecsszopót elválasztják dajkájától,
elkezd különféle dolgokat enni, s elhagyja őt.
Olyan vagy, mint a mag: a föld tejéhez kötődsz;
igyekezz elválasztani magad [a földtől] szellemi étek által.
Idd a Bölcsesség szavát, mert az rejtett fénnyé válik,
ó te, ki képtelen vagy befogadni a leplezetlen Fényt,
Hogy aztán alkalmassá válj, ó Lélek, befogadni a Fényt,
s fátyol nélkül pillanthass arra, ami [most még] rejtve van.
És kelj át az égen, akárcsak egy csillag;
sőt utazz mindentől függetlenül, [mindenféle] ég nélkül.
Így jöttél el a nemlétezésből a létbe.
Mondd, hogyan jöttél? Részegen [= öntudatlanul] jöttél.
Jöveteled útjaira nem emlékszel,
de mi útbaigazítunk téged.
Ereszd szélnek elmédet, s aztán légy figyelmes!
Zárd be füled, s aztán halld!
Nem, mégsem fogom elmondani [ezt] neked, mert még éretlen vagy:
még csak tavaszodsz, s nem láttad Tamuz [havát]."[59]

III. NASZAFÍ MONIZMUSA

Saját magasabb tudásának vonatkozásában Naszafí láthatólag csendbe burkolózik. Enciklopédikus műve, a *Kasf ul-haqáiq* („A valóságok feltárása") bevezetésében a következőket írja:

„Ahogy a dervisek kívánták, [e mű] mindegyik fejezetében először a teológusok nézetét adom elő, utána a filozófusokét, végül pedig a monistákét. De

ebben a könyvben saját véleményemet és saját nézőpontomat nem fejtem ki. És ez azért van, mert egy ember nem ismer mindent; s mert nem helyes mindent elmondani, amit az ember tud; és [végül] mert nem helyes, ha mindent leír, amit elmond. Százezer ember közül csupán egyetlen az, aki tudással rendelkezik; százezer dolog közül, amit ez az ember tud, lehet hogy csak egy van, amit ki kell mondania, és százezer dolog közül, amit kimond, lehet hogy csak egy van, amit le kell írnia. Mert ami le van írva, az éppúgy kerülhet rossz kezekbe, mint jó kezekbe, és éppúgy olvashatja illetékes, mint illetéktelen.[60]

Ha saját véleményemet kifejteném ebben a könyvben, barátaim és ellenségeim is értesülhetnének róla, mind az illetékesek, mind az illetéktelenek olvashatnák. Az alkalmatlannak azonban tilos látnia a beavatott *(azízán)* gondolatait, mivel az ebből származó kár nagyobb lenne, mint a haszon; sőt csak hátrányára válna. A régi időkben a beavatott csak arra bízta rá titkait, akiket társai közül alkalmasnak ítélt erre, és esküvel kötelezte őket arra, hogy semmit nem fednek fel belőlük, elrejtik a titkokat az illetéktelenek és alkalmatlanok elől, és csupán azok előtt fedik fel őket, akik illetékesek és alkalmasak. S így Mohamed óta, sőt már Ádám óta mindazok, akik ismerik a dolgok lényegét, ezt egy olyan emberrel való személyes társulás révén érték el, aki tudással rendelkezett. Így hát annak, aki a misztériumokat és a realitásokat keresi, »a személyes társulás emberévé« *(az ahl-e szohbat)* kell magát tennie, és aki keres valamit, azt személyes társulásban kell keresnie; mert a könyvektől semmi nem remélhető."[61]

„Misztériumok" és „realitások" alatt Naszafí nemcsak a bizonyítékok megtapasztalását érti, hanem a tényleges titkos tudást is – legalábbis ez látható azokból az utalásaiból, amelyek bizonyos fényt vetnek e tudásra. Nemcsak a *Kasf ul-haqáiq*ben, hanem egyik korábbi művében is felfed egy különös teozófiai elgondolást, miszerint a világ nagy és kis ciklusokon megy keresztül; mindegyik ciklus természeti katasztrófában végződik, amelyet aztán mélyreható átalakulások kísérnek. A kis ciklusok időtartama ezertől hétezer évig terjed, míg a nagy ciklus negyvenkilencezer (hétszer hétezer) évből áll. A hétezer éves ciklus a Szaturnusz, a Jupiter, különösen pedig a Hold befolyása alatt áll. Saját korszakát, a Hidzsra utáni hetedik századot (a Krisztus utáni tizenharmadik századot) Naszafí holdciklusnak tekinti, mely nyilvánvalóan egy nagy ciklus utolsó hetedét alkotja. Úgy tűnik, a holdciklust egy Szaturnusz-ciklus követi – de Naszafí nem tér ki a részletekre.[62]

Alighanem a *Kasf ul-haqáiq* az, amelyből gondolkodásának filozofikusabb oldalát is megismerhetjük. Vajon nem képzelhető-e el, sőt egyenesen nem valószínű-e, hogy Naszafí annak a négy csoportnak az egyikébe tartozott, amelyek nézeteivel foglalkozik (teológusok, filozófusok, a lélekvándorlás hívei [mert ezek nézetét is tárgyalja] és a monisták), de a fent megnevezett okokból kifolyólag álláspontját egyikkel sem azonosítja? Ugyanis nem lehet nem észre-

venni a monisták iránti szimpátiáját, valamint azt, hogy a monisták szemléletét mennyire előtérbe állítja. Nemcsak utoljára, mintegy konklúzióként tárgyalja őket, hanem róluk beszélve megjegyzéseit gyakran az „Ó dervis" invokációval vezeti be, így lépve közelebbi kapcsolatba az olvasóval. Sőt a monistákkal foglalkozó részletek telis-tele vannak költői idézetekkel, nyilvánvalóan azzal a szándékkal, hogy az itt kifejlesztett eszméket elevenné tegye és átszellemítse.[63] Ezekben a részekben – illusztrálandó a monisták egy-egy eszméjét – néha magáról beszél, és személynevét használja: „Azíz".[64] Továbbá félreérthetetlenül kifejezi a teológia és a non-monista misztika korlátait;[65] kifejezetten elutasítja a teológusok nézetét az eretnekségről,[66] valamint a teológusok, filozófusok és grammatikusok más elgondolásait[67] – miközben helyesli és figyelembe veendőnek tartja a monisták szemléletét.[68] Egy alkalommal, a monista interpretációk sorozatának végénél, olyan messzire megy, hogy egyenesen azt mondja:

> „Ó dervis, a szavak, amelyek itt elhangzottak, nem mind neked szólnak. De nemsokára jönnek majd emberek, akik e könyv minden betűjéért életükkel fognak fizetni."[69]

Mindez pedig azt jelzi, hogy Naszafí titokban azonosította magát a monizmussal.

De van másik oka is ennek a feltételezésnek. A *Kasf ul-haqáiq*hez írt bevezetésében (amelyben elhatárolja magát a könyvben leírt doktrínáktól) Naszafí arra ösztönzi olvasóját, hogy ismerje meg magának az írónak a nézeteit az ő egyik korábbi könyvéből, a *Maqszad-i aqszá*ból („A végső cél"). Ám ha megnézzük a *Maqszad-i aqszá*t, ott úgyszintén azt találjuk – legalábbis a könyvnek abban az angol parafrázisában, ami hozzáférhető számunkra[70] –, hogy ebben is egyszerűen előadja a szúfík és a monisták *(ahl-e wahdat)* tanait, és nem saját nevében beszél. Habár a két könyv a monizmusról nem teljesen ugyanazt állítja, utalása a *Maqszad-i aqszá*ra indirekt módon azt jelzi, hogy ő a monista irányzat felé húz, s hogy a *Kasf ul-haqáiq* monizmusát többé-kevésbé az ő saját nézőpontjának kell tekinteni.

De még más egyéb művek is vannak, amelyek rendelkezésünkre állnak, méghozzá mindenekfölött a *Tanzíl al-arwáh* („Lehozott szellemek").[71] Naszafí sehol nem mondja azt, hogy ez a munka nem az ő véleményét képviseli. Márpedig itt újra csak azt közli olvasójával – habár másképpen, mint egyéb műveiben –, hogy ő maga monista. Külön megjegyzi, hogy még ha a metafizika problémáit hat különböző szempontból is tárgyalja, ez nem azt jelenti, hogy bárkinek is el kell fogadnia mind a hatot, vagy hogy az elsőtől az utolsó felé kellene haladnia. Ellenkezőleg, az ezoterikus látónak csupán egyet kell magáévá tennie, de ismernie kell a többit is, vagyis jártasnak kell lennie logikájukban és érvrendszerükben.[72] Ami a *Kasf ul-haqáiq*et illeti – mely

tárgyának különbözősége ellenére is a vizsgálódásnak ugyanezt a módszerét követi, amennyiben mindegyik témát különböző szempontból vizsgálja –, ez az alapelv láthatólag nemcsak alátámasztja, hanem egyenesen bizonyítja azt a feltételezést, miszerint a *Kasf ul-haqáiq*ben leírt szempontok egyike magának Naszafínak a szempontja.

Nem szabad azonban azt gondolni, hogy Naszafíról pusztán monizmusáról beszámolva teljes kép adható. Ami gondolkozásának talán legjellegzetesebb vonásaként fölöttébb meglepő, hogy még akkor is, amikor nyilvánvalóan nem saját véleményét adja elő, megpróbálja felkutatni az igazság valamilyen elemét, megpróbálja valamilyen módon kapcsolatba hozni az adott tanítást az igazsággal, és ez a törekvés jól látható minden egyes nézetrendszer kezelésénél. Például a *Kasf ul-haqáiq*ben nem támadja a teológiát, hanem más rendszerekkel veti össze, de olyan módon, hogy az olvasó abból megérthesse: noha a teológiának megvan a maga létjogosultsága, de aki a dolgok gyökeréig akar hatolni, annak számára nagyon is naivnak, s éppen ezért idejétmúltnak tekinthető. Ugyanakkor a monista szemléletben lévő és Naszafí által megoldatlanul hagyott ellentmondások egy olyan magasabb, harmadik princípium léte felé mutatnak, amelyben az ellentmondások összebékülnek, s amelyben a három másik rendszer monizmussal nem egyező eszméi, valamint magának a monizmusnak a hiányosságai is megnyugtató megoldást nyernek. Ha Naszafít igazi mélységében akarnánk megérteni, akkor kijelentéseit e harmadik princípium magaslati pontjáról kellene szemügyre vennünk.

Naszafí szerint a monisták legfőbb maximája a következő: Csupán egy lét van, és ez a lét azonos Istennel. Érvelésük a következő logikát követi:

> „Ha Isten létén kívül volna még valami más is, akkor a létet tekintve Istennek vele egyenrangú párjai volnának, és riválisa lenne; lenne egy ellenlábasa és egy társa; de az összes gondolkodó és tudós egyetért abban, hogy erről szó sem lehet. *Non habet oppositum nec simile neque æquale nec socium.* Sőt annak a két létnek, amely ebben az esetben létezne, vagy összekapcsolódottnak, vagy elkülönültnek kellene lennie. Ámde az összes gondolkodó és tudós egyetért abban,[73] hogy Isten nem kapcsolódik semmihez és nem különül el semmitől. A pluralisták azt állítják, hogy az összekapcsolódás forrása a szubsztancia, s hogy Istennek nincs szubsztanciája, úgyhogy még ha volna is egy másik lét, ez nem jelentené azt, hogy Isten összekapcsolódott volna bármivel vagy elkülönült volna bármitől. Erre azt lehet válaszolni, hogy ha az összekapcsolódás és az elkülönülés forrása valóban a szubsztancia volna, akkor az akcidens sem összekapcsolódott, sem elkülönült nem lehetne. Ha az összekapcsolódás és az elkülönülés forrása az akcidens volna, akkor a szubsztancia sem összekapcsolódott, sem elkülönült nem lehetne. De mindkettőben van összekapcsolódás és elkülönülés. Következésképpen kell lennie valaminek, amiben a szubsztancia és az akcidens közös, és ez a lét.[74]

> Ha immár világos az, hogy a lét csupán egy és nem lehet kettő, akkor ebből logikusan következik, hogy a létnek nincs kezdete és vége; mert ha volna, két lét volna. Sőt, ebből annak is következnie kell, hogy ami van, annak mindig lennie kell, és ami nincs, az soha nem is lehet; máskülönben ismét csak két léttel kellene rendelkeznünk [egy későbbivel és egy korábbival]. Következésképp mindaz, ami van, mindig is volt, és mindaz, ami nincs, soha nem is volt és soha nem is lesz."[75]

Naszafí úgy látja, hogy ez a szemlélet már az iszlám hitvallásban is megjelent:

> „Ó dervis, ha mostanáig nem ismerted fel a hitvallás értelmét, ha ostobaságban, tévképzetek közepette, politeizmusban és pluralizmusban éltél, abban a hitben, hogy birtokában vagy saját lényegednek, tulajdonságaidnak, saját létednek és életednek, és ha politeizmusod ellenére úgy gondoltál magadra, mint aki hisz az egységben, akkor most jött el az ideje annak, hogy megszabadítsd magadat a téves elgondolásoktól és a balgaságtól, s hogy lerázd magadról a politeizmust és a pluralizmust, és helyesen értelmezd a hitvallást. »Nincs Isten Istenen kívül« – ez annyit jelent, hogy »Nincs *lét* Istenen kívül.«"[76]

Az iszlám monoteizmusnak ez az átalakulása filozófiai monizmussá azonnal felvet bizonyos kérdéseket, főként a lét és a jelenségvilág viszonyára vonatkozólag. Naszafí sorjában leírja a monisták *(ahl-e wahdat)* különféle nézeteit, ám anélkül, hogy részrehajlásának kifejezést adna. Két csoportba osztja őket (azzal a metaforával összhangban, hogy míg a tűz felemészti, a fény adományozza a létet), s míg az egyiket tűz-monistáknak *(aszhab-e nár)* nevezi, a másikat fény-monistáknak *(aszhab-e nur).* A tűz-monistákat azért nevezik így,

> „mert mindazokban az emberekben, akik elérték ezt a fokozatot, az ostobaság és a tévedés *(naszb)* megszűnt, majd [utána] ők maguk [is] megszűntek. Mert a tűz először felemészti az adott dolgot, majd utána felemészti magát is."[77]

A fény-monistákat pedig azért nevezik így, mert

> „mindazok, akik elérték ezt a fokozatot, tudják, hogy örökké fognak élni. Mert a fény adományozza a létet, míg a tűz felemészti a létet."[78]

Vagy mindezt még pontosabban megfogalmazva: Isten egyedülálló léte és a világ közötti kapcsolatot tekintve a tűz-monisták úgy vélik, hogy a világ, és ők maguk is nem egyebek egy eszménél *(khajal)* és megjelenésnél *(numajis)*,[79] mely nem formálhat több jogot a valóságra, mint az álomképek avagy a vízben

vagy a tükörben visszaverődő tükörképek, amelyek csak imaginárius, jelképes, árnyékszerű léttel rendelkeznek.

„Az igazi lét, vagyis Isten léte olyan lét [mondja Naszafí], amely nemlétnek *(neszt numáj)* látszik, míg az imaginárius lét, vagyis a világ léte olyan nemlét, amely létnek *(hasztnumáj)* látszik. A világ Istenen keresztül *van,* Isten a világon keresztül *látszik.* Isten a világ valósága, a világ Isten formája. Egyetlen atom sincs a világon, amelyben Isten ne lenne jelen, mert az eszme nem lehet valóság nélkül, az árnyék nem lehet szubsztancia nélkül."[80]

Hogy mindezt érthetőbbé tegye, Naszafí a levegőhöz hasonlítja Istent, mely a természettudósok szerint úgyszintén olyan létező, amely nemlétezőnek tűnik, míg a levegőben tükröződő világ, a délibáb olyan nemlétező, amely létezőnek látszik.

„A délibáb a levegő által *van,* a levegő pedig a délibáb által *látszik.* A levegő a délibáb valósága, a délibáb a levegő formája [az a forma, amelyben a levegő láthatóvá válik]. Isten létét a világban *(maijjat)* úgy kell felfogni, mint a levegő jelenlétét a délibábban."[81]

Egy másik kérdés a világot alkotó *májá* konkrét kiterjedésére vonatkozik: hol kezdődik a valódi lét? Ezzel kapcsolatban Naszafí a tűz-monisták két alosztályát különbözteti meg. Az első alosztály számára a szükségszerű, egyedülálló lét a szellem világánál kezdődik, és Isten pusztán a világ belső, spirituális magja; ez a csoport a levegő és délibáb metaforáját a szellemi világ és a korporális világ kettősségére vonatkoztatja; a korporális világ puszta látszat, míg a szellemi világ lét.[82] De a tűz-monisták második alosztálya szerint sem a külső világ, sem a belső világ nem Isten; ezek ugyanis szemben állnak egymással, míg Isten nem viseli el a szembenállást, ráadásul formája sincsen. Következésképpen Isten éppúgy fölötte áll a szellemi világnak, mint a korporális világnak, és mivel egyedül Isten valóságos, mind a korporális világ, mind a szellemi világ puszta eszme és látszat.[83]

A tűz-monistákat – *májá*val kapcsolatos doktrínájukkal egyetemben – Naszafí megkülönbözteti a fény-monistáktól, akiket mi panteistáknak hívhatnánk. Ők azt mondják:

„Isten léte nem egyéb, mint minden dolog együttese; mert tulajdonképpen csak egy lét van, hiszen a léten belül a lét vonatkozásában sem kettősség, sem sokféleség nem lehetséges. Minthogy Istenen kívül semmi másnak nincs léte, mindennek, ami van, szükségképpen Istennek kell lennie. Ő az első és Ő a végső, Ő a külső és Ő a belső, Ő a megismerő és Ő a megismert.[84]

Ezért ha akarod [mondja Naszafí], ezt az egyetlen létet éppúgy nevezheted »világnak«, mint »Istennek«; de akár megnevezetlen is maradhat, mert semmiféle névre nem tart igényt.[85]

Csupán e lét formáinak és tulajdonságainak van szüksége nevekre.[86]

Ha száz különféle dolgot formázol viaszból, ezzel a száz formával együtt száz név fog megjelenni, és mindegyik név ennyi meg ennyi kiegészítő megnevezést fog létrehívni. De az értő ember tisztában van azzal, hogy az összes dolog nem egyéb viasznál, s hogy az összes név egy és ugyanazon viaszra vonatkozik, amely csupán az eltérő aspektusok és szempontok miatt öltött magára különböző neveket."[87]

Naszafí a fény-monistákat is két alcsoportba osztja. Nyilvánvalóan nem annyira egy történelmi leltárt akart készíteni a monizmusról; inkább annak szisztematikus bemutatására törekedett, hogy milyen a monisztikus gondolkozás, s hogy miféle konzekvenciái vannak. Ezeknek az alosztályoknak az egyike – akárcsak a tűz-monisták első csoportja – a világ két aspektusát különbözteti meg: egy külsőt és egy belsőt – de mindkettőnek reális létet tulajdonít. A külső aspektus, a korporális világ egy magában vett világ, amelynek ahhoz, hogy létezhessen, éppen annyira nincs szüksége a szellemi világra, mint amennyire a szellemi világnak sincs szüksége a korporális világra. De e két világ kapcsolatából – amelyről Naszafí azt mondja, hogy nem nominalista *(dzsalí)* kapcsolat, hanem a szeretet köteléke *(ittiszál-e esqí)* – gyermekek születnek. Ezek az élő teremtmények – legalábbis ha jól értjük – megelevenedett szubsztanciák; és a kötelék megoldódását követően, vagyis az élő teremtmények halálakor a szellem visszatér a szellemi világba, míg a test a korporális világba tér vissza. De e folyamat során csak a testek mennek át változáson. A szellemi világ egyetlen szellem, amely a fényhez hasonlóan a korporális világ mögött áll, és mint egy ablakon keresztül, minden egyes megszületett individuumon átragyog. Jellege és mérete szerint az ablak több vagy kevesebb fényt ereszt a világba, de maga a fény változatlan marad.[88]

Ettől a csoporttól – amelynek nézetei valamiképpen Gustav Theodor Fechner nézeteire emlékeztetnek[89] – Naszafí megkülönbözteti a fény-monisták második alosztályát, akik szerint a szellemi világban éppúgy van fejlődés, mint a korporális világban. Minden létező, még az ásványok is szellemmel bírnak, és a korporális szubsztanciához hasonlóan ez a szellem a természet, a növény, az állat és az ember fokozatain keresztül fejlődik a tökéletesség felé, majd utána az emberi létformában elért csúcspontról visszatér az ásványi szinthez; ez a körforgás újra meg újra, sőt örökkön örökké ismétlődik.[90] Úgy tűnik, hogy Naszafí ezt tekinti a monizmus legmagasabbrendű formájának, s így ez az a forma, amellyel legnagyobb mértékben egyetért és amellyel azonosítja magát. Éppen ezért a következőkben a fény-monistáknak erre a második alosztályára fogunk összpontosítani.

Számukra a világ Isten, és speciális megnevezése csupán arra utal, hogy ez az a forma, amelyben Isten megnyilvánul. Ebből először is az következik, hogy a világ nem jöhetett létre sem egy hirtelen teremtési aktus révén, sem lassú kifejlődéssel. Ugyanis Naszafí szerint – és úgy tűnik, hogy ezen a ponton minden monista egyetért[91] – ha ez nem így lenne, Istennek valamikor tökéletlennek kellett volna lennie, és csak később érte volna el a tökéletességet, márpedig ez összeegyeztethetetlen Isten fogalmával. Következésképpen a világstruktúra hierarchiája, az élet magasabb és alacsonyabb formáinak skálája stb. nem épülhetett fel időbeli egymásutánban fentről vagy lentről, hanem mindig is létezett, és csupán azt a rendet reprezentálja, amelyben az abszolút lét az érzékeknek megjelenik. A lét mint egész soha nem ismerte a fejlődést, hanem csak az egyes „partikuláris dolgok",[92] az egyes „részek",[93] az egyes „szubsztanciák"[94] fejlődtek. Csupán a lét komponensei, s nem maga a lét az, amely az ásványtól az ember stb. felé vándorol.

> „Ennek a létnek [mondja Naszafí] két oldala van: egy a részek felől nézve, egy az egész felől nézve. Ha a részeket szemléljük, azt találjuk, hogy ezek sokféleséget és tökéletlenséget rejtenek. Ilyen módon e lét mindegyik elkülönült része egy örökké tartó utazás során mindig más és más szinten van. De ha az egészt szemléljük, azt találjuk, hogy egységet és tökéletességet rejt. Így mindaz, ami van [vagyis a dolgok összessége], mindig ugyanazon a fokon lesz, mint amelyiken most van, és mindig ugyanebben az állapotban fog maradni; mert egy egész másképpen nem fogható fel, és másképpen nem lehetséges tökéletesség."[95]

Naszafí ezt a következő metaforával illusztrálja:

> „Gondolj csak el egy körben folyó áramlást; ennek a körforgásnak különféle pontjainál négy kiöblösödés *(hawd)* van [ez a természet négy birodalma: az ásvány-, a növény-, az állat- és az ember-világ]; a négy kiöblösödés mindegyike állandó mennyiségű vizet tartalmaz. (…) A víz mennyisége mindegyik kiöblösödésben mindig is létezett [mindig ugyanannyi volt], és mindig is létezni fog, habár a víz elemei folyamatosan egyikből a másikba áramlanak; mert míg egyik oldalról az egyik adott kiöblösödés kiürül, a másik oldalról ismét megtelik. Habár az áramlás folyamatos – hiszen egymás után megy keresztül a kiöblösödéseken, és mindegyik kiöblösödésnél különböző formát és nevet ölt magára –, a víz mennyisége mindegyik kiöblösödésben mindig [ugyanannyi] volt és mindig [ugyanannyi] is lesz."[96]

Az individuális dolgok száma, mint e metafora mutatja, állandó, és Naszafí pontosan tudja, hogy a létezés mindegyik szintjén, azaz a természet mindegyik birodalmában számos individuum található. A túlzásokra hajlamos keleti gondolkodásmódnak megfelelően az általa tételezett elemek száma meg-

lepően kicsi. Éppen ezért valószínűnek látszik, hogy ezek a számok valójában szimbólumok, melyek csak annak az okkult tradíciónak a fényében lennének érthetők, amelyhez Naszafí is kapcsolódott. Naszafí az ásványi elemek számát tizenkétezerre teszi; a növények számát nyolcezerre, az állatok számát hatezerre, az emberekét pedig négyezerre. Mindent összevéve tehát a természet négy birodalmában avagy pihenőjében harmincezer elem található szétosztva. A karaván folyamatosan mozgásban van az ásványok pihenőjétől a növényekéig, a növények pihenőjétől az állatokéig, majd tovább az emberek pihenőjéig, ahonnan ismét visszafordul az ásványok pihenője felé, hogy újra kezdje utazását, s így tovább a végtelenségig.[97] Eddig Naszafí, vagy inkább a monisták kozmológiája viszonylag világos és egyszerű. A helyzet akkor válik bonyolultabbá, amikor a csillagvilágot is bevonjuk a képbe. Hogyan kapcsolódik a szférák világa a természet birodalmainak körforgásához és a jelenségek hierarchiájához?

Naszafínál a legkülönfélébb nézetek keveredését találjuk. Még ha a szférák bevonása csupán annak a körnek az egyszerű kiterjesztését is jelenti, amelyben Naszafí szerint az összes földi dolog mozog, e fejlődés kiinduló pontjának kérdése mégis megoldatlan marad, mivel a körnek nincsen kezdete. Biztosak lehetünk abban, hogy ez a kérdés különféle válaszokat kapott. Ám egy másik verzió a szférák világát a földi körforgáson (ásvány, növény, állat, ember) kívülre helyezte, s így két párhuzamos világ keletkezett. Ebben az esetben felmerül a kérdés: Milyen kapcsolat van a két világ között?

a)

Naszafí tipikusan monistának tekinti azt az elgondolást, miszerint a szférák és a természet földi birodalmai között párhuzam áll fenn.[98] E szemlélet szerint a világ magja és kezdete – ideértve a szférákat is – a föld-szubsztancia (az ásvány), amelyhez – egyfajta nem részletezett kreacionizmus révén – egy „nedv" *(tabíat)*, feltehetően a szárazság társul.[99] Ebből a kettősségből származnak mind a természet birodalmai, mind pedig a szférák. Ebben az összefüggésben Naszafí a föld-szubsztanciáról úgy beszél, mint Éváról, a „nedvről" pedig úgy, mint Ádámról, kifejezetten hangsúlyozva, hogy ebben az esetben Éva megelőzi Ádámot. Egy másik változat szerint – amelyben a szférák és a természet birodalmai egy közös alapból származnak – az első dolog, ami „a potencialitás tengeréből az aktualitás szárazföldjére vetődött", egy eredeti szubsztancia volt (amelyet viszont Naszafí nem részletez tovább); ebből az eredeti szubsztanciából két palánta nőtt ki, a test és a szellem. Ezt természetesen nem időbeli, hanem sorrendi értelemben kell felfogni.[100] Mivel Naszafí különösen hangsúlyozza egyetemes érvényességét,[101] az alábbiakban az egyszerűség kedvéért ezt az elgondolást fogjuk részletesebben is kifejteni.

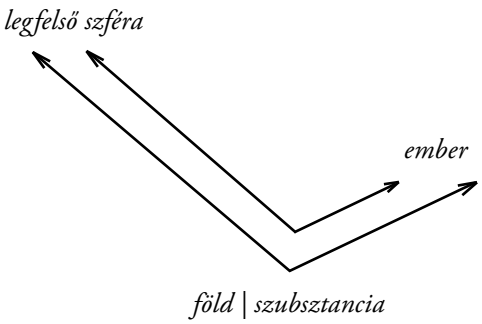
E szemlélet szerint mind a szellem, mind a testiség ugyanabból az eredeti szubsztanciából született; kezdeti állapotukban egy mélységes misztérium ré-

vén mindkettőt a „víz” *(m’)* és az „anya” *(’mm)* szavak jelölték.[102] Ezek a világ fundamentális komponensei, és nemcsak a természet földi birodalmai, hanem az égi szférák is ezekből épülnek fel. Azonban mindkettő négy részre tört szét; a test négy elemre: tűz, levegő, víz és föld; a szellem négy „nedvre”: meleg, hideg, nedvesség, szárazság. De Naszafí szerint ezek sosem fordulnak elő külön-külön, vagyis a meleg sosem fordul elő úgy, hogy a hideg, a nedvesség és a szárazság ne társulna hozzá, a tűz sosem fordul elő úgy, hogy a levegő, a víz és a föld ne társulna hozzá, s ugyanígy a szellem és a test is mindig ragaszkodik egymáshoz, s ennélfogva még az ásványban is szellem kapcsolódik a testhez, nedvesség a vízhez és így tovább. Ezért az egyszerűség kedvéért Naszafí többnyire a szellem és a test kettősségéről beszél.[103] Másrészről az a mód, ahogyan az elemek és a nedvek keverednek, kifejezetten fontos a kombinációk osztályozásához. Minél kiegyensúlyozottabb a mixtúra, hierarchikusan annál magasabban áll a kérdéses dolog. Mármost Naszafí különbséget tesz a test és a szellem ama kombinációi között, amelyekben az elemek és a minőségek mixtúrái teljesen kiegyensúlyozottak, valamint ama kombinációk között, amelyekben az egyensúlynak csak egy bizonyos foka valósult meg. A szférák szellemében és testében teljes egyensúlyt talál. A szellem és test egyensúlya az ásványokban az ellenkező pólust képviseli, a növényeké félúton áll, az állatoké pedig – amelyek közé ebben az összefüggésben az embereket is besorolja – megközelíti a tökéletes egyensúlyt. Mivel a teljesen kiegyensúlyozott mixtúrákat speciális csoportnak tekinti, két sorozathoz jut: egy tökéletesen kiegyensúlyozott égi sorozathoz, amely átfogja a Hold, a Merkúr, a Vénusz, a Nap, a Mars, a Jupiter, a Szaturnusz, az állócsillagok és a szférák szférájának szféráját; valamint az ásvány, a növény és az ember földi sorozatához, amelyben a mixtúrák egyensúlya tökéletlen.[104]

E felfogás szerint az univerzum legelső jelensége a föld-szubsztancia; a legmagasabbrendű földi lény az ember; a kozmosz csúcsa pedig a legfelső szféra. Naszafí a két sorozatot abban a föld-szubsztanciában kapcsolja össze, amelyet mindkettő ősalapjának tekint. Ilyen módon két, a föld-szubsztanciából származó divergáló sorozattal rendelkezünk: a földből, vízből, levegőből, tűzből, valamint Holdból, Merkurból, Vénuszból, Napból, Marsból, Jupiterből, Szaturnuszból, az állócsillagok szférájából és a szférák szférájából álló kozmikus sorozattal; valamint az ásványokból, növényekből, állatokból (ideértve az embert is) álló tellurikus sorozattal.[105] Naszafí nem állítja kifejezetten, hogy a föld, a víz, a levegő és a tűz – a Föld szférájához vagy a szublunáris világhoz hasonlóan – annak a kozmikus sorozatnak az elemei közé tartozna,[106] amit az *intellectus agens* vezet; de egy másik szakaszból arra lehet következtetni, hogy a legfelső szférát a tizedik szférának tekinti,[107] mert a tízes szám csak akkor érhető el, ha a föld, a víz, a levegő és a tűz négy szféráját egyetlen szublunáris szférára redukáljuk, hiszen van már kilenc másik szféránk: a Hold, a Merkúr,

a Vénusz, a Nap, a Mars, a Jupiter, a Szaturnusz, az állócsillagok és végül a szférák szférájának szférája.

A föld-szubsztanciából származó két divergens sorozat koncepciója annyira hangsúlyozottan jelenik meg Naszafínál, hogy a test és a szellem tökéletesítését két különböző ösvényhez köti. Az egyik út a szférákon vezeti őket keresztül, míg a másik a természet birodalmain. A tökéletességnek két pólusa van: egyrészt a legfelső szféra szelleme és teste, másrészt az emberi értelem és test.



Naszafí ezen túl nem mond semmit a részek elkülönüléséről (*badal,*[108] *tabdíl*[109]), azaz a szellem és a test fejlődéséről a szférákon keresztül, hanem csupán azt mondja, hogy ez a fejlődés a földi formákra, különösen pedig az ásványok kialakulására és fejlődésére fontos tápláló hatást gyakorol. Ellenben részletesen foglalkozik azzal, ahogy a szellem és a test a természet birodalmain keresztül egyre feljebb emelkedik, különös hangsúlyt adva az egyik birodalomból a másikba való átmenetnek. A szellem és a test felemelkedése során a legalsó növényi forma a vízimoha *(tihlib)*,[110] a legmagasabb pedig a datolyapálma, a mandragóra[111] és a legendás *waqwaq*-fa, amelynek a mandragórához hasonlóan emberformájú gyökere és gyümölcsei vannak.[112] A legalsó állati forma egy hosszú, vörös féreg *(khirrátín),* amit agyagban és nyirkos földben lehet találni; utána jönnek a szúnyogok és a legyek, és így tovább egészen az állatvilág legmagasabbrendű képviselőjéig, amely az elefánt, az emberszabású majom és a legendás *nasznász,* mely egy mezítelen emberre emlékeztet, de nincs értelmes lelke, s ilyen módon nem képes beszélni. A legalacsonyabbrendű embertípus a szerecsen, a legmagasabbrendű a filozófus, a szent és a próféta.[113]

Ami a testtel mindig együtt jelentkező szellemet illeti, a természetnek minél magasabb birodalmában ölt testet, annál jobban differenciálódik. Naszafí monistái szerint a természetnek csupán három birodalma van; az ásványi, a növényi és az állati (mely utóbbihoz az ember is tartozik); ásványi szinten a szellemet természetes sajátosságnak nevezik (*tabíat* – mitológiai nyelvezettel kifejezve ezek „a föld angyalai", vagyis a „levegő, a víz, a föld és a tűz angyalai",[114] s ez az elgondolás jól láthatóan rokonságban áll a paracelziánus elemi szellemek tanával); növényi szinten szellemnek nevezik, állati szinten pedig észnek.[115] A filozófusok és a metempszichózis hívei ezzel szemben Naszafí elmondása szerint négy birodalomra osztják a természetet – de e felosztás szerint

a szellem vagy a lélek csak a növényeknél kezdődik, nem az ásványoknál. A filozófusok a növényben a szellemet természetes szellemnek nevezik, az állatban állati szellemnek, az emberben pedig lélek-szellemnek. A metempszichózis hívei inkább lélekről beszélnek, mint szellemről, és a három fokozatot „természetes léleknek", „állati léleknek" és „emberi léleknek" nevezik. Az ember a szellemnek avagy a léleknek mindhárom változatát magában hordja:[116] a természetes szellemet májában, vagyis jobboldalán, az állati szellemet szívében, vagyis baloldalán, a lélek-szellemet pedig agyában.[117]

Ahogy a filozófusok mondják, az ember lélek-szelleme képes arra, hogy visszatükrözze a szférák lelkeit, és ez határozza meg az ember pozícióját az univerzumban. Már hallottuk, hogy a szférák teste alkotóelemeinek kiegyensúlyozottsága folytán alapjában különbözik a földi birodalmakhoz tartozó testektől. Most azonban láthatjuk, hogy a lélek-szellem szorosabb kapcsolatban, sőt harmóniában van a szférákkal. Ha különféle gyakorlatok és szellemi erőfeszítés révén az ember eléri azt az egyensúlyi állapotot, amely a szférák – korporális – szubsztancialitását jellemzi, lélek-szelleme fogékonnyá lesz a szférák lelkeinek tükörképére. És ahogy a lélek-szellem egyre nagyobb egyensúlyt ér el, egyre áttetszőbbé és tükörszerűbbé lesz, úgy válik képessé arra, hogy egyre magasabb szférákat tükrözzön vissza. A szférák lelkeinek az ember lélek-szellemében való visszatükröződését nevezik emberi léleknek[118] vagy emberi szellemnek.[119]

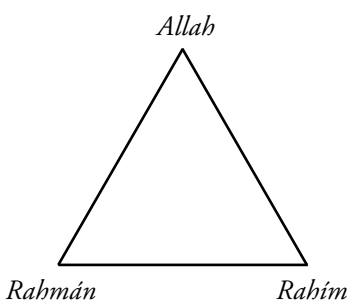
Ezt a visszatükröződést mindazonáltal csak az úgynevezett *„sensus communis"* érzékeli, ami a lélek-szellemben lakik, és a kívülről jövő érzeteket is fogadja;[120] de az ember e szintre érve már képes arra, hogy többet is megismerjen annál, mint amit az érzékek szállítanak neki. Mert habár Naszafí szerint a szférák lelkeinek avagy szellemeinek tudása úgyszintén nem maga a valóság, hanem csak tükörképe annak, mindazonáltal sokkal magasabbrendű, mint a térhez és időhöz kötött természetes ember tudása.

> „A szférák szellemei ismerik mindazt [mondja Naszafí], ami a létező dolgok világában jelen van, és a szférák szellemeinek az összes létező dologról tudomásuk van – valójában a szférák szellemeinek még azokról a dolgokról is tudomásuk van, amelyek nemlétezők vagy még nem valósultak meg. Számukra ugyanis mindaz, ami létre fog jönni, (…) az érzékfölötti dolgokkal egyetemben nyilvánvaló. Ha egy tiszta tükröt tennénk eléjük, mindaz, ami bennük van, a tükörben is újrateremtődne. Ez az, ami az inspiráció *(ilhám)* esetében történik.[121]
>
> Az embernek hatalmában áll, hogy felemelje magát egy olyan állapotba, amelyben az érzékfeletti és az érzéki világ eggyé válik számára – vagyis ha gyakorlatok és szellemi erőfeszítés révén az ember annyira ragyogóvá és sugárzóvá teszi szellemét, hogy az makulátlan tükörré válik, minden kép, ami a szférák szellemeiben jelen van, megjelenik az ő szellemében is, [éppen úgy,] mint amikor két tiszta tükröt szembefordítunk egymással, s így mindazok a képek, amelyek jelen vannak egyikben, megjelennek a másikban is, és viszont."[122]

Talán mondanunk sem kell, hogy itt ismét egy spekulatív rendszerrel állunk szemben, amely szerint az ember minden újonnan benne tükröződő szféra megismerésével a belső fejlődés egy magasabb fokát éri el. Sajnos azonban nem tudunk ezzel részletesebben foglalkozni, különösen azért nem, mert Naszafí osztályozásában jelentős következetlenség van.[123] Talán elegendő lesz ezzel kapcsolatban annyit mondanunk, hogy amikor a legmagasabb szféra szelleme visszatükröződik az emberben, az ember felfelé irányuló fejlődése és ezzel együtt a tellurikus sorozat tökéletesedése végéhez ért. Isten a legfelső szféra szellemének tükörképében és a „tökéletesítő ember" *(enszan-e mukammil)*[124] tükörképében ismeri meg magát, és így tölti be a teremtés célját – ha egyáltalán a monizmussal kapcsolatban lehet ilyen kifejezést használni. Naszafí az isteni megnyilvánulás két csúcspontjának misztikus azonosságát a *Korán*ra utalva úgy írja le, hogy az egyszerűségében éppúgy elbűvölő, mint mélységében:

> „Tudd meg, hogy a legfelső szféra szellemének egyik neve »A Könyörületes« (Rahmán), és a legfelső szféra testisége a Trónus. Ezen ül A Könyörületes: »A Könyörületes trónusán ül« (*Korán* 20,5). És a tökéletesítő ember szellemének egyik neve »Az Irgalmas« (Rahím): »Akik hűségesek, azok irányában könyörületes és irgalmas« (*Korán* 9,128). A tökéletesítő ember teste [hasonlóképpen] a Trónus. Ezen ül Az Irgalmas."[125]

Naszafí ilyen módon Isten két nevét a *Korán* minden egyes szúráját megelőző „Isten, a Könyörületes és Irgalmas nevében"-formulából két különböző személyiség jelölésére használja, és elszakítja őket Istentől. Ennek eredménye egy trinitárius hitvallásra emlékeztet, amelyben – az iszlám egész hagyományos hitével ellentétben – Isten alkotja a „harmadik harmadot", vagyis az abszolút létet. Rahímot, az Irgalmast, a Kis Ember lényegét és kivonatát lehetne tekinteni tehát a Fiúnak; Rahmánt, a Könyörületest, a szférák szférájának szellemét – vagyis a Nagy Ember lényegét és kivonatát – lehetne tekinteni a Szent Szellemnek; és Allahot, aki Naszafí szerint a másik kettőn, vagyis a létezés két végső állapotán mint trónusán ül,[126] lehetne megfeleltetni az Atyával.



Naszafí természetesen nem használja ezt a keresztény megfogalmazást, és a három személy azonosságát nem is mondja ki egyértelműen. Ez annál is inkább érthető, mert hiszen ő monistaként ebben az elgondolásban különleges fontosságot tulajdonít a létformák megkülönböztetésének. Mindazonáltal Naszafí elgondolása az, hogy az ember a Mindent átfogó megismerésre irányuló misztikus növekedés által végső soron elérkezik abba az állapotba, amelyet egyfajta egybeesés jellemez a Mindennel, s ugyanakkor Istennel is. A Minden és a Tökéletesítő Ember két mindent átölelő *locus:* ebben az összefüggésben a Minden a természetet képviseli, az ember pedig azt, aki reflektál a természetre. És Isten csak abban az értelemben emelkedik fölébük, amennyiben ő e kettő egységének az a szimbóluma és fogalma, amelyben minden antagonizmus feloldódik.

b)

Ennek az Isten-eszmének a fényében Naszafínak az ember és a mindenség kapcsolatát külön ki kellett dolgoznia. Eszerint az ember nem valamiféle kozmosszal párhuzamos jelenség, hanem egyfajta ismétlődés egy kisebb skálán, a kozmosz summája avagy másolata; másik oldalról nézve viszont a kozmosz az ember felnagyított változata. Ebben az összefüggésben Naszafí a kozmoszt Nagy Embernek, magát az embert pedig Kis Embernek nevezi. Nem szükséges itt kitérnünk arra, hogy ez az elgondolás milyen módon mond ellent, illetve milyen módon harmonizál – méghozzá bámulatba ejtő módon – a fenti elgondolással. Legyen elegendő itt azt mondani, hogy Naszafí a koncepciója kiindulópontjául szolgáló ember és a mindenség között a következő megfeleléseket találja: a legfelső szféra, a szférák szférája, amely az összes többi szférát, s így az egész univerzumot is átfogja, a Nagy Ember bőre. Naszafí az ez alatti szférát, az állócsillagok szféráját a fejhez és a lábhoz hasonlítja; a zodiákus tizenkét jegyében a tizenkét animális erőt *(quwáj-e hejwání)* látja: a tíz érzékelő szervet, vagyis az öt belső és öt külső érzéket (józan ész, képzelőtehetség, az elvonatkoztatás képessége, emlékezet és a kombináció adománya),[127] valamint a két mozgató érzéket (meghatározó és végrehajtó erő).[128] A többi csillag a vegetatív erőket *(quwáj-e nabátí)* képviseli.[129] A hét menny a hét belső rész (a gyomor, a patkóbél, az éhbél, a csípőbél, a vakbél, a vastagbél és a végbél);[130] a hét bolygó a hét szerv (az agy, a tüdő, a szív, a máj, a vese, a húgyhólyag és a lép); a négy elem pedig a négy nedv stb.[131]

Az ember tehát ilyen módon mikrokozmosz, az univerzum foglalata. Naszafí ezzel kapcsolatban a következőképpen fogalmaz:

> „A lét megformált *(muszawwar)*, [vagyis] rendelkezik minden olyan formával és tulajdonsággal, ami létezhet, továbbá még egy olyan formával is, amelyben az összes forma és tulajdonság megtalálható, és ez az ember. (…)

Isten könyvének másolata: ez vagy te,
Királyi szépség tükre: ez vagy te,
Bármi is legyen a világban, nem más az, mint te magad,
Bármit is kívánsz, kérd magadtól: hisz te magad vagy az.
Vagyis habár a létező dolgok különféle fajtáinak mindegyike tükör, az ember olyan tükör, ami az egész univerzumot megmutatja; noha a létező világban mindegyik individuális lény egy[-egy] serleg, a megismerő ember olyan serleg, amely az egész kozmoszt magában foglalja.[132] Így a megismerő ember az összes [lét]állapot uniója, a »nagy liktárium« *(madzsún-e akbar)*, a serleg, amely a világot magában foglalja (…)
Dzsam serlegét keresve beutaztam a világot.
Egyetlen nap sem ültem le, egyetlen éjjel sem hajtottam álomra fejem.
S mikor mesteremtől meghallottam Dzsam serlegének leírását,
Rájöttem, hogy magam vagyok Dzsam mindenséget rejtő serlege."[133]

Így az egész univerzum benne van az ember szellemében, maga az ember pedig a létnek az a formája, amely egy kis területen testileg és szellemileg összegzi mindazt, amit a makrokozmosz a maga hatalmas méreteivel megmutat illetve elrejt. Valóban az ember az egyetlen olyan forma, amelyben a Lét, vagyis Isten megismerhető és megismerheti magát.

„Az, aki azt mondja, hogy az embert megismerve nem ismeri meg Istent a maga valójában, azt mondja, hogy Isten nem ismeri Magát a Maga valójában."[134]

Naszafí mégis úgy érzi, rá kell mutatnia arra, hogy ez nem jelenti Isten és az ember azonosságát.[135]

„Ó dervis, Isten háza, Jeruzsálem, a Jól-kijelölt Ház [a mennyben], a Vég Lótuszfája, a Jólőrzött Tábla, a Nagy Trónus, a Magasztos Csúcs: ezek mind az ember minőségei és állapotai. Megismerés, közömbösség, Itt [evilág], Odaát [túlvilág], Paradicsom, Prófécia, Szentség: ezek mind az ember minőségei és állapotai. És ellenkezőik: Tudatlanság, Sátán, Pokol, Legmélyebb Mélység – ezek [is] mind az ember minőségei és állapotai. Az *ember* az, aki ezeket a neveket viseli. Azonban, ó dervis, nehogy hamisan gondolkozz, és az egy Istenben való hit zenitjéről a sokistenhit nadirjába zuhanj, és az egység magasztos csúcsáról a sokszerűség legmélyebb mélységébe bukjál – ne hidd azt, hogy az az egyetlen lét, amelyről beszéltünk, [kizárólag] az ember léte, és hogy az emberen túl nincsen semmi, mert ez Isten megtagadását jelentené.[136]

De ne gondold, hogy mind Isten, mind pedig az ember valóságos; ez két lét elismerését jelentené. Ó dervis, milyen gyakran mondtam neked, hogy csak egyetlen lét van, Isten léte, és hogy semmi másnak nincsen léte! Az ember tehát csupán egy formája ennek a létnek. De ez a lét csak az emberi

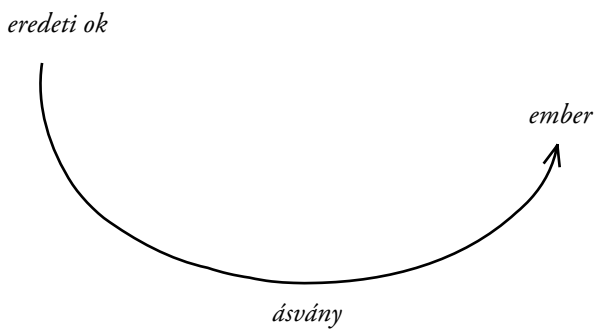
formában ismeri meg magát, mert a megismerés helye a szívben van, és a Lét szíve a megismerő ember, és ezen kívül [a Lét] más tükörben nem képes tökéletesen megpillantani magát; mert az ember az a tükör, amely az egész világot megmutatja."[137]

Természetesen ez a felfogás az emberrel rivalizáló legfelső szférát is kiküszöböli, és egyedül az ember válik a teremtés csúcspontjává és kvintesszenciájává. Naszafí ezúttal az emberre olyan megnevezéseket alkalmaz, mint „a létezés szíve" avagy „a létező dolgok fájának gyümölcse".[138] Ebben a sémában a legfelső szférát a fa gyökerével lehet összefüggésbe hozni; ekkor ugyanis az intelligenciák és a lelkek *(uqúl, nufúsz)*, a szférák és a csillagok *(aflák, andzsum)* még csak keresik tökéletességüket az emberben.[139]

„Az összes dolog célja az ember[i szint] elérése. Ha egyszer elérték az embert, az összes dolog emelkedése *(mirádzs)* a létező világban befejezettnek tekinthető."[140]

Itt többé már nincsen szó két áramlatról, amely a föld-szubsztanciától egyrészt az emberhez, másrészt a legfelső szférához vezet, hanem csupán egyetlen áramlatról, amely a legfelső szférából, az eredeti októl indul ki, a szférákon keresztül alászáll a földre, majd innen ismét felemelkedik az emberhez, mint ahogy azt már a filozófusok kifejtették.

„És így nyilvánvaló [mondja Naszafí], hogy a felemelkedés ebben a világban *(ín taraf)* megy végbe."[141]



c)

Hogy mennyire könnyű az első elgondolásból a másikba átlépni, az csak akkor válik nyilvánvalóvá, ha felfedeztük Naszafí által homályban hagyott közös fundamentumukat. Ha azonban most el akarunk jutni egy olyan újabb, harmadik elgondoláshoz is, amelyet Naszafí úgyszintén kifejtett, s amely nem

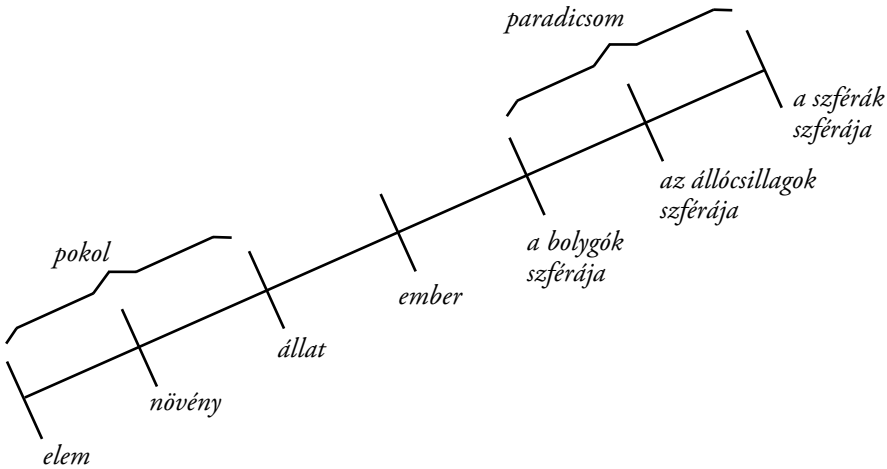
kevésbé különbözik az előző kettőtől, mint a második az elsőtől, nem szabad megfeledkeznünk arról az érzékről avagy érzésről, ami az ezoterikus gondolkodó specifikuma. Ez pedig a közép, illetve a középpontiság érzéke. Azokon a megnyilatkozásokon keresztül, amelyek saját benső világából érkeznek hozzá, az ezoterikus látó – az exoterikus gondolkodótól alapvetően különböző módon – a mindenség objektív központjának tekinti magát; és ezt az érzését akár több különböző módon is kifejezésre tudja juttatni. Megteheti ezt annak az elgondolásnak a révén, amely által az ember a jelenségek világának egyedülálló csúcsa; és egyáltalán nem volna nehéz kapcsolatot létesíteni az én ezen értelmezése és ama másik elgondolás között, amely szerint két csúcs van, az ember és a legfelső szféra; mert ebben az elgondolásban nem a szféra, hanem az ember a betolakodó, aki a szféra mellé helyezi magát. Ez a fundamentális ezoterikus látásmód azonban a monisták harmadik elgondolásában válik legnyilvánvalóbbá, amely ugyan az előzőekhez hasonlóan az exoterikus gondolkodásmódban gyökerezik, de ebben az összefüggésben egy ezoterikus bélyeget kap. Miután Naszafí felsorolja az elemtől (az ásványtól) a növényen, az állaton, az emberen, a bolygók szféráján, az állócsillagok szféráján és a szférák szféráján (ezúttal a szokásos tíz helyett csak hét szinttel rendelkezünk) keresztül vezető spirituális és korporális fejlődés hét fokozatát, azt állítja, hogy az ember a negyedik szinten van, amely a sorozat közepét jelenti. Miután ezt az elgondolást különféle, az adott kontextusban nem teljesen érthető gondolatmenetekben kibontotta, azzal folytatja, hogy az embert az ész és a természet, a fény és a sötétség közé helyezi. Ebben az összefüggésben a szuperlunáris világ a paradicsom, a szublunáris világ a pokol; és az ember, aki észből és természetből, fényből és sötétségből áll, akkor éri el az üdvösséget, ha megszabadítja magát a természettől és a sötétségtől, és egészen fénnyé változtatja magát; ellenben ha képtelen ellenállni sorsa lehúzó erőinek, akkor elveszíti az észt és a fényt, és teljesen sötétséggé változik.

> „Az embert »a világ szívének« hívják [mondja Naszafí], mert a szív középen van, és az összes részről tud, míg a részek mit sem tudnak a szív méltóságáról."[142]

Majd így folytatja:

> „Most, hogy tudod, hogy az ember a negyedik atmoszféra, tudd meg azt is, hogy az ember egyik oldalán vannak az angyalok, az intelligenciák és a szellemek atmoszférái, másik oldalán pedig az ördögök, vágyak és nedvek atmoszférái. Így valósul meg az, hogy minden az emberben kapcsolódik össze. Vagyis e hét atmoszféra összes lényege a negyedik atmoszférában, az emberben talál egymásra. Éppen ezért három fajta ember van. Az egyik fajta az Ördögök, a Vágyak és a Nedvek atmoszférája felé hajlik. Ezek »a bal em-

berei« és a pokol lakói. Mások az Angyalok, az Intelligenciák és a Szellemek atmoszférái felé hajlanak. Ezek a »jobb emberei« és a paradicsom lakói. A harmadik [csoportba tartozók] túlléptek a hét atmoszférán, és elérték Istent. Ezek az »előhirnökök« és Isten emberei. Az embereknek csak ez a három fajtája van."[143]



E szemlélet szerint az ember egy olyan létra középső fokának felel meg, amely az ásványtól hét fokozaton keresztül vezet a mindent átölelő szféráig. A föld–ember és föld–kozmosz két széttartó iránya, illetve a legfelső szférától a földön keresztül az emberig vezető körív helyett ezúttal egy olyan egyenes vonallal rendelkezünk, amely két részre oszlik: balról a természet birodalmai, jobbról a szférák, középütt pedig az ember található. Így az ember két világ közé ékelődik, s mindkét világ nyitva áll feléje. A tökéletességet felfelé (jobbra) kell keresni, míg ha az ember ellenkező irányba fordul, akkor az az ásvány irányába való visszafejlődést jelenti számára. A szellem legalsó állapota, az ásványiban nyugvó nedv vagy természet *(tabíat)* tehát egy diabolikus forma, ellentétben az emberi formával, amely az észnek felel meg.

„Tudd meg, ó dervis [mondja Naszafí], hogy az ész valójában Gábriel [a megismerés isteni közvetítője], mert az ész révén birtoklod a tudást. De az ész azonos Michaellel is [a létfenntartás felelőse], mert az ész révén éred el léted fennmaradását. Az ész azonos Iszráfíllal is [aki megfújja az Utolsó Ítélet trombitáját], mert elég egyszer megfújnia trombitáját, hogy meghalj hamis elgondolásaid és ostobaságod számára, míg ismét belefújva élővé tesz, hogy felfogd a dolgok igazságát. És az ész azonos Azraellel is [a Halál Angyala],

mert az ész egy *Correptor spirituum (qábid-e arwáh);* [ugyanis] ha megismersz valamit a maga valójában, felfogtad annak szellemét [vagy lelkét – *jān*]. – Tudd meg, hogy az ész azonos Ádámmal is, mert ismeri a dolgok nevét. (…) A természet *(tabíat)* pedig az ördög. Mert az ész felbukkanását megelőzően a természet volt az angyalok vezére, és az összes angyal a természet parancsnoksága alatt állt. De az ész megjelenésével a természet elveszítette parancsnoki helyzetét, és [azóta] az összes angyal Ádám előtt borul le és az észnek engedelmeskedik, kivéve a természetet, amely sose veti alá magát az észnek, sosem engedelmeskedik az észnek. (…) Csak kevesek természete veti alá magát az észnek és engedelmeskedik neki a mondásnak megfelelően: »Sátánom muszlimmá vált általam.« De, ó dervis, az itt és az ott között, a próféták által követett cél és szándék, valamint a hamis elgondolások és az emberi ostobasága között, ah, micsoda végtelen sötétség van, micsoda áthatolhatatlan, járhatatlan pusztaságok, mennyi fal![144]

Ó dervis, a spirituális világban éppúgy az angyal az ész és a Sátán a természet, mint ahogy a korporális világban. Amikor az ész és a természet megjelent, a korporális világban Ádám alakja támadt kettejükből. Így Ádám angyalból és Sátánból áll – vagyis észből és természetből. Következésképpen mindenki, akiben az ész kerekedik felül, angyal, vagy még kiválóbb az angyalnál, habár emberi formája van; és mindenki, akiben a természet kerekedik felül, Sátán, vagyis állat, vagy még rosszabb, mint egy állat."[145]

Ilyen módon az ember vállán nyugszik a döntés, hogy a halált követően felemelkedő vagy alászálló transzmigrációban akar-e részt venni; és Naszafí szerint a filozófusok erre céloznak, amikor az észt Túbával, a Paradicsom Fájával azonosítják, a természetet pedig Zaqqúmmal, a Pokol Fájával.

„E fa [a Túbá-fa] művelése – valójában elültetése és felnevelése – egészen a te kezedben van, mert minden olyan tettel, amibe belefogsz, és amit meggondoltan és ésszerű gondolkozással hajtasz végre, minden olyan tettel, amelyben a lélek vágyát elnyomod, egy ágat oltasz ebbe a fába, vagy egyenesen egy új Túbá-fát plántálsz."[146]

Vagyis ha egyszer a létformák elérték az emberi szintet, felfelé emelkedő fejlődésük az ember tudatos vezetésére van bízva. Naszafí ehhez a következő magyarázatot fűzi:

„A felfelé vezető transzmigráció *(naszkh)* azt jelenti, hogy valami levet egy formát és magára ölt egy új, magasabbrendű formát – mint ahogy először a rész-lélek is az elemek formájával rendelkezik, de aztán ezt leveti, és magára ölti a növény lelkét; utána leveti a növényi formát és magára ölti az állati formát; utána ezt leveti, és magára ölti az emberi formát; utána ezt a formát is leveti, és magára ölti az angyalokét. Az alászálló transzmigráció *(maszkh)*

azt jelenti, hogy valami levet egy formát, és magára ölt egy új, alacsonyabb formát – vagyis amikor a rész-lélek nem éri el tökéletességét az emberi állapotban, az emberi testtől való elkülönülését követően visszatér az esztelen állat szintjére, megjelenve *(hasr)* annak az állatnak a formájában, amelynek jelleme *(szifat)* elkülönülésének időszakában uralkodott benne. Ha például ilyen módon a hangya vagy az egér jelleme uralkodott benne, a lélek egy hangya vagy egy egér formájában jelenik meg újra. De ha a kutya vagy a macska jelleme uralkodott fölötte, a lélek egy kutya vagy egy macska formájában jelenik meg újra. Ha a kígyó vagy a skorpió jelleme jutott túlsúlyra benne, akkor a lélek kígyó vagy skorpió formájában jelenik meg. Ha a tehéné vagy a szamáré, akkor a lélek tehén vagy szamár formájában jelenik meg újra. [stb.] (…) Az állatok szintjéről ezt követően visszasüllyed a növényi szintre, a növényi szintről pedig az ásványi szintre.[147] (…) Akkor egyik szintet a másik mögött hagyva ismét felemelkedik az emberi állapotba. Ha újra csak elmulasztja elérni tökéletességét, a testtől való elkülönülése után újra visszatér az állati fokra, s ha úgy adódik, akkor a növényi szintről az ásványi szintre. És [így] le-fel vándorol, míg csak el nem éri tökéletességét. De ha eléri tökéletességét, akkor megszabadult a Keletkezésnek és az Elmúlásnak ettől a világától, a természetes sajátosságok és vágyak világától, és eléri az állandóság és rendíthetetlenség világát, az intelligenciák és a lelkek világát. Ha pedig az ember megismeréssel és igazságossággal teljes, elérheti az Össz-lélek és az Össz-ész szintjét, amely a legmagasabb szinten áll és a legmagasabb csúcsot képezi, s ezáltal magával emelheti azokat is, akik hozzá kapcsolódnak. Ha viszont az ember mértéktelenül belemerült a tudatlanságba és az igazságtalanságba, elérheti a legalsó szintet és a legmélyebb mélységet is, magával húzva mindazokat, akik hozzá kapcsolódnak. Ez a *Korán* szavainak értelme: »Azon a napon összegyűjtjük az istenfélőket A Könyörületes (Rahmán) előtt, (…) a bűnösöket pedig a Pokolba taszítjuk« (19,85 és az utána következő)."[148]

Ezek szerint az ember legfőbb ellensége a természetes sajátosság, vagyis egy kezdetleges fokon álló szellem, és az ember erőfeszítése a szellem síkján megy végbe, méghozzá a szellem egyik formájától a szellem másik, magasabbrendű formája irányába való továbblépés értelmében. Mégsem szabad megfeledkeznünk egy másik ellenségről, vagy inkább az ellenségnek egy másik aspektusáról. Ugyanis ha azt az erőfeszítést, amelyet az ember „természetes sajátosságainak" legyőzésére fordít, pusztán egy olyan kísérletként értelmezzük, amely önmaga fizikai adottságainak meghaladására irányul, a szellem és a test közötti régi antagonizmus újra megjelenik. A „természetes sajátosság" helyett ezúttal tehát a test képviseli azt a sötétséget, amit le kell győzni.

„Habár az ember teste [olyan, mintha] szellem nélküli szubsztancia [lenne], és az ember szelleme [olyan, mintha] test nélküli szubsztancia [lenne], a test mindazonáltal a szellem*mel* van, a szellem pedig a testtel; s habár mind a szellem, mind a test fokozatokon keresztül halad felfelé, és fokozatosan kö-

zelíti meg a tökéletességet, kezdetben a test tulajdonságai és cselekedetei vannak fölényben, a szellem tulajdonságai és cselekedetei pedig alávetettek, végül azonban a szellem tulajdonságai és cselekedetei kerekednek felül, és a test tulajdonságai és cselekedetei lesznek alávetettek. Egy metaforát alkalmazva: a szellem és a test kezdetben olyan, mint a vaj a tejben, végül pedig olyan mint a lovas és a ló. Azaz kezdetben egymás*ban* vannak, míg végül egymás*sal* vannak; kezdetben mixtúra van, végül szomszédosság. Ha a vaj nincsen elkülönítve a tejtől, a tej megromlása szükségképpen a vaj megromlásához vezet. (…) Így az ösvény vándorának összes gyakorlata és szellemi erőfeszítése nem más célt szolgál, mint a fény részeinek elkülönítését a sötétség részeitől, hogy a fény függetlenné és egyeduralkodóvá válhasson, s hogy a sötétség a tökéletesség eszközévé és sugárzásának instrumentumává lehessen; mert a sötétség egyesíti a fényt, és a fények tárháza.

Ó drága barátom, az emberek kezdetben is és később is különböznek egymástól, de a különbség eleinte tudatos akarat és személyes erőfeszítés nélkül, később azonban tudatos akarat és erőfeszítés eredményeképpen jön létre. Mert az, amiben az emberek kezdetben különböznek egymástól, veleszületett képességek eredménye, amely nincsen alávetve a szabad akaratnak; de később a különbség személyes erőfeszítés és törekvés eredménye, márpedig ezek az ember szabad akaratának körén belül vannak. Kétfajta képességgel rendelkezik az ember: az egyiket már kezdetben is birtokolja, anélkül, hogy miként a gyerek, tudatos akarattal rendelkezne és erőt fejtene ki elérése érdekében; ezt a képességet az idő és a hely határozza meg;[149] a másik, a későbbi képesség tudatos akarat és személyes alkalmazás révén vehető birtokba, és ez az ember saját erőfeszítésének és törekvésének gyümölcse."[150]

Vagyis ha az ember a tökéletességet tűzi ki céljául, akkor az választásra képes, öntudatos és racionális természetének fényében nagyon is érthető. De feltehetjük itt a kérdést: mi legyen akkor az ásványokkal, növényekkel és állatokkal, amelyek nem rendelkeznek a szabad döntés lehetőségével, hanem jól láthatóan alá vannak vetve egy kényszernek? Miféle erő az, amely egyrészről arra képesíti az embert, hogy tudatosan felemelkedjen, másrészről a szabad döntéssel nem rendelkező természetet arra készteti, hogy kifejlessze hajlamait, s hogy az alsóbbról mindig a létezés következő, magasabb formája felé mozduljon el? Miféle erő az, ami az alsóbbrendű növényt magasabbrendűvé, a magasabbrendű növényt állattá alakítja, és így tovább? Naszafí ezt az egész természetet uraló erőt szeretetnek nevezi. Naszafínál a szeretet a szokásosnál átfogóbb fogalom, több, mint egy jellegzetesen emberi törekvés: az egész kozmosz sajátossága, mely a teremtmények mindegyikét egy cél felé irányítja, és mindegyiket e cél elérése érdekében hozza mozgásba. Ez a szeretet nyilvánvalóan nem egy kozmogónikus *erósz,* hanem egyfajta *libido hormé;* egy növekedési erő, amely minden egyes fajt és individuumot megragad, és annak benső, lényegi hajlamát – mint egyfajta dinamikus *entelekheia* – tökéletességre vezérli.

„Ó kedves barátom – kiált fel Naszafí –, az ösvényen járni nem kizárólagosan emberi dolog. A létező világ összes faja úton van, hogy elérje rendeltetését és célját. Minden dolog rendeltetése *(nihájat)* a tökéletesség, és minden dolog célja *(ghájat)* az emberi faj, amely az egész tökéletességét képviseli.[151] Rendeltetésükhöz engedelmesen és természetes *(tabíí)* mozgással közelednek, (…) de céljukhoz csak akaratuk ellenében képesek törni, erőszakos *(qaszrí)* mozgással.[152] Az összes dolog a létezés világában úton van, hogy megvalósítsa rendeltetését, és az ember is úton van. De az ember rendeltetése az érettség, célja a szabadság. Ami mindezeket a dolgokat útra kelésre ösztönzi, az a szeretet *(esq).* Ó drága barátom, az összes növény magja és az összes állat magja szeretettel van tele; valójában a létezés világának minden egyes része szeretettől ittas; mert ha nem volna szeretet, a szféra nem tudna forogni, a növények nem tudnának növekedni, nem születnének állatok. Minden szeretettel viseltetik önmaga irányában, minden önmagát igyekszik szem előtt tartani, minden olyannak szeretné látni magát, mint amilyen valójában, és minden szerető szeme szeretete tárgyát keresi."[153]

Amennyiben az ember tökéletességre törekvése, valódi énjéhez való közeledése morális ön-tökéletesítésének tudatos eredménye, egyúttal Isten felé törekvés is; és ez valóban összhangban is van a monizmussal, amely szerint az ember Rahímmá válhat: a tökéletes tudás révén ő maga lesz Dzsam egész világot magában foglaló serlege. Erre törekedni azonban csak az ember képes:

„Tudd meg, hogy az Isten felé való törekvés a létezés világának egyetlen fajában sem található meg, egyedül csak az emberben; mert élete kezdetén egyedül az embert jellemzi gonoszság és tudatlanság, és az Isten felé való törekvés csak olyan teremtményben jelenik meg, amely gonosz és tudatlan. S ugyanígy Isten ismeretét sem kell a létezés világának fajai között keresni, egyedül csak az emberben; mert amikor az ember eléri a tökéletességet, erényessé és megismerővé válik, és Isten megismerésére csak annak van lehetősége, aki erényes és megismerő."[154]

Felvetődik itt egy kérdés: hogyan vélekedik Naszafí a természetimádásról? Ha egyszer, mint ahogy a fény-monisták tartják, az egész világ Isten, miért lenne annyira ésszerűtlen a különféle dolgok imádása?

Naszafí nem kardoskodik amellett, hogy ilyen módon az ember is Isten, és ezért semmi oka imádni olyan lényeket, amelyek vele csupán egyenlők lehetnek. Ehelyett ezt a helyzetet a vak emberek legendáján keresztül világítja meg. A történet szerint mindegyik vak az elefántnak csupán az egyik részét fogja meg, de nem látja az egészet. Így a világ dolgainak tisztelete egy bizonyos mértékig ugyan elfogadható, a részt egésznek véve azonban téves. Naszafí Istennek három aspektusát különbözteti meg: lényeg, ábrázat (vagy mód) és lélek. A lényeg Isten tiszta ideája; az arculat az a forma, amelyben az idea megmutatkozik; a lélek pedig e kettő együtt. Naszafí a víz példáján világítja meg azt,

hogy mit is jelent e három aspektus: a víz lényege maga a víz mint olyan; a víz ábrázata avagy módja *(wadzsh)* a víz általános előfordulása *(umúm)* a különféle növényekben, vagyis a víz ilyen vagy olyan formában való megjelenése; a lélek *(nafsz)* pedig mindenféle víz együttese *(madzsmú).*

„Bármilyen növényt is figyel az ember, a növénnyel együtt a víz ábrázata [módja] felé fordul. Tudd meg, hogy hasonlóképpen van ez Isten fényével is; mert Isten igazi fény, és abból a világból, amelyben Isten fénye nincs jelen, hiányzik a forma. De egy dolog Isten fényének létét *(hasztí)* látni, és más dolog látni, hogy ebben *(umúm)* [a fényben] egyetemlegesen minden dolog részesedik, és megint más dolog Isten fényének teljességét látni. Isten léte annyi mint Isten lényege *(dhát),* s mint ilyen, nem szorul rá *(ghaní)* a világra: »Isten elég gazdag ahhoz, hogy ne szoruljon rá a teremtményekre« (*Korán* 29,6). A fény általános jelenléte az összes dologban és a fény jelenléte *(maijjat)* a világ minden egyedi formájában egyenlő Isten ábrázatával [vagy módjával]. A teljesség pedig egyenlő Isten lelkével. Bármilyen is legyen az a forma, amely felé az ember a világban fordul, Isten ábrázata felé fordul: »Bármerre fordultok, ott van Isten ábrázata« (*Korán* 2,109). (…) Ezért hát mindazok, akik csak Isten ábrázatát érték el, s lényegét nem, sokistenhívők, s mindazok, akik ábrázatán [vagy módján] túl elértek a lényeghez, egyistenhívők. Ekképpen bármit imádjon is az ember, nyilvánvalóan semmi mást nem imád, mint Istent, és bármi felé forduljon is az ember, Isten felé fordul. (…) Habár az összes sokistenhívő Isten ábrázata felé fordult és Istent imádta, mindig Isten egyetlen ábrázatához kötődtek, és az összes többi ábrázatnak hátat fordítottak. Ám egy adott ábrázat elfogadása egy másik elutasítása mellett nem nyeri el Isten tetszését. Ezért hívták el őket a prófétáik a körülírt Istentől *(ilah-e maqajjad)* a körülíratlan Istenhez *(iláh-e mutlaq)*, és a következő útmutatást adták nekik: Isten csupán egy, és bármi felé fordulsz, csupán az egyetlen Istent imádod: »Az isteneket egy Istenné változtatja? Bizony, csodálatos dolog ez!« (*Korán* 38,5). Egyetlen fény az, ami az imádott és az imádó formájában feltárja magát, ami a hívő és a hitetlen, a hit és a hitetlenség, a próféta és a gyülekezet, a jutalom és a büntetés, az itt és az odaát formájában megnyilatkozik. Az Ő megnyilatkozásának szükségképpen hozzá kell kapcsolódnia valamilyen formához. Ha egy olyan formában nyilatkozik meg, amelyet az ember el akart érni, akkor ez a legnagyobb ajándék, amit Ő egy embernek adhat, mint ahogy például Mózessel is tette; és amikor megnyilatkozik egy embernek, és ebben a megnyilatkozásban feltárja Magát, akkor ez a legmagasabb kegy, amit egy embernek mutathat, mint ahogy például Mózesnek is megmutatta magát. De olyan ember egyáltalán nincs is, aki előtt nem tárta volna fel magát; valójában minden ember az Ő feltárulása, de míg némelyek számára nyilvánvalóvá tette magát, mások számára rejtve maradt. Mindebben pedig az a csodálatos, hogy amikor Ő megnyilvánul, akkor Önmaga előtt nyilvánul meg, és amikor elrejtőzik, akkor Önmaga elől rejtőzik el; amikor kegyelmet adományoz, Önmagának adományozza, és amikor haragszik, akkor is Önmagára haragszik; amikor küldöttjét a világba irányítja, Ő

Maga jön el és áll Önmaga elé, s amikor az Önmaga iránti hitet adományozza, Önmagának adományozza azt."[155]

De még az összes létmodalitás együttese sem egyenlő azzal a léttel, amit Naszafí Úrként imád, és aki az imádás voltaképpeni tárgya.

„Mindannak, ami a világban található, három állapota és két formája van. Az állapotok: lényeg *(dhát)*, mód *(wadzsh)*, lélek *(nafsz)*; a két forma pedig: csíraforma *(dzsámia)*[156] és kifejlett forma *(mutafarriqa).* Mert vagy mindegyik dolog előtte áll annak, hogy a jövőben kifejlessze az összes benne rejlő lehetőséget, úgyhogy azok csak potenciálisan vannak jelen bennük, mint a tojás, a sperma és a mag esetében (ez az úgynevezett lényeg állapota, s ennek formája az úgynevezett csíraforma); vagy a dolog már kimerítette kibontakozásának lehetőségét, úgyhogy minden aktuálisan van jelen benne, mint a tökéletes ember [vagy] a tökéletes fa[157] esetében. Ez az úgynevezett mód állapota, és ennek formája az úgynevezett kibontakozott forma. A lény ezen állapotokon túli kibomlása *(inbiszát)* és kiterjedése *(imtidád)* a lélek állapota. »Kiterjedés« alatt a növekedés, a test mozgása értendő; »kibomlás« alatt a lény szétterjedése értendő, és ez az, amit léleknek neveznek. (…) A teológus ezt a lelket Úrnak *(rabb)* nevezi, ugyanis ez a két szó ugyanazt jelenti. Ez a mondás értelme: »Az, aki megismeri magát, megismeri Urát; az, aki megismeri lelkét, megismeri az Urat.« A lélek állapota, amit a teológusok Úrnak neveznek, fölötte áll minden állapotnak, fölötte áll az antagonizmusoknak és konfrontációknak, és mentes az alakoktól és formáktól. Ezért azok az emberek, akik még érzékeikhez és gondolataikhoz kötődnek, nem férhetnek hozzá ehhez az állapothoz."[158]

De még Isten – ezúttal csíraformaként meghatározott – tiszta lényege sem egyenlő az igazi Istennel. Mert Istenként tisztelni a lét egy kibontakozatlan formáját annyi volna, mint azzal vádolni Istent, hogy egy korábbi állapotában tökéletlen volt, és ez, amint láttuk, elfogadhatatlan Naszafí számára.

„A monisták sosem nevezik Istent lényegnek *(dhát)*, hanem csak ábrázatnak és léleknek. Mert ha lényegnek hívnák Őt, akkor ezzel azt mondanák ki, hogy Ő egykor tökéletlen volt. De Isten mindig is tökéletes volt és mindig is tökéletes lesz. Sem a *Korán*ban, sem Mohamed mondásaiban nem fordul elő a »lényeg« szó [Istenre vonatkoztatva]. A lét mindegyik eleme a földből *(khák)* jön elő, különféle állapotokon áthaladva eléri a tökéletességet, majd utána visszatér a földbe. Így mindezek az állapotok jelen lehetnek az elemekben. A lét totalitása azonban, amely a létet tekintve egyedülálló lét, és mindig az ábrázat állapotában van, lényeg nélküli, mert ez a lét mindig ilyen volt és mindig ilyen is lesz; mert van, és sosem volt vagy sosem lesz egy hajszállal is kisebb vagy nagyobb.[159]

A létezés partikuláris dolgaitól e léthez nem vezet út [hangsúlyozza Naszafí], mert a létezés partikuláris dolgai maguk [is] ez a lét. Ha nem érted ezt, akkor tudd meg, hogy a létezés partikuláris dolgai olyan viszonyban

vannak e léttel, mint a szélesség, s nem úgy mint a hosszúság – vagyis a létezés partikuláris dolgai e lét számára olyanok, mint az írott betűk a tinta számára,[160] azzal a különbséggel, hogy a tinta mindig létezik az egyes betűk előtt, amelyek [vele] vannak írva, míg ez a lét nem létezik a létezés egyes dolgai előtt, mert ez a lét sosem volt tökéletlen, hanem egész létezése folyamán tökéletes volt, és mindaddig, amíg létezik, tökéletes is fog maradni. Éppen ezért meg van írva: Istennek van ábrázata és lelke, de nincs lényege. És ez az, amiért a *Korán*ban csakúgy, mint Mohamed mondásaiban a »lényeg« szó [Isten vonatkozásában] sehol sem fordul elő. Na már most mivel a tinta létezett az írott betűk előtt is, a tintának van egy csíraformája, míg az írott betűk a kifejlett formát képviselik; mert a tinta a lényeg állapotában van, míg az írott betűk az ábrázat állapotában. De a tinta kiterjedése és kibontakozása ezekben az írott betűkben a lélek állapotát képviseli, és a teológusok ezt a lelket Úrnak *(rabb)* nevezik; ez a mondás értelme: »Az, aki megismeri magát [lelkét], megismeri Urát.« A mikrokozmosz ura így egyik aspektusa szerint uralkodó *(rabb)*, másik aspektusa szerint pedig alattvaló *(marbúb)*; egyik aspektusa szerint Úr, a másik aspektusa szerint szolga; egyik aspektusa szerint birtokos, másik aspektusa szerint pedig birtok. De a makrokozmosz Ura minden aspektusa szerint uralkodó, úr és birtokos."[161]

Naszafí ezzel azt akarja mondani, hogy a természetre és az univerzumra nem úgy kell tekinteni, mint az imádás tárgyára, hanem mint Isten könyvére. Ennek megfelelően a testi világot a *Korán*hoz hasonlítja, és ebben a világban mindegyik nem egy *szúra,* mindegyik faj egy vers és mindegyik egyedi dolog egy betű. A nappalok és éjszakák váltakozása, „a horizontokban és lelkekben", azaz a környezetben és az érzésekben végbemenő változások és módosulások e könyv ragjai *(iráb).* Majd így folytatja:

„A sors és az idő múlása minden egyes nap odateszi eléd ezt a könyvet, *szúrá*ról *szúrá*ra, versről versre, betűről betűre, és felolvassa neked, (…) éppen úgy, ahogy egy ember eléd tesz egy igazi könyvet, és sorról sorra, betűről betűre felolvassa neked, hogy te megtanulhasd ezeknek a soroknak és betűknek a tartalmát. Erre utalnak ezek a szavak: »És megmutatjuk nekik jeleinket a föld tájain és saját magunkban, hogy nyilvánvaló legyen számukra, hogy ez az igazság« (*Korán* 41,53). De mit segít ez, ha neked nincs szemed, mellyel látni tudnál és nincs füled, amellyel hallani tudnál – vagyis nincsen szemed, amely olyannak látja a dolgokat, amilyenek, és nincsen füled, amely olyannak hallja a dolgokat, amilyenek. Erre utalnak ezek a szavak: »Olyanok ők, mint a barom! Nem! Ők még tévelygőbbek! Ügyet sem vetnek ők [semmire]« (*Korán* 7,179). Neked azonban, ó dervis, olvasnod kell ezt a könyvet. [Most még] azért nem olvasod, mert nincsen rá szemed. »Hiszen valóban nem a szemük vak, hanem a szívük a keblükben« (*Korán* 22,45). De ha te magad nem tudsz olvasni, akkor legalább hallgasd, amikor más olvas neked, és fogadd el, amit ő olvas. De te nem fogadod el, mert nincsen erre füled. »Aki

– hirdettetvén neki – hallja Isten jeleit, aztán dölyfösen megmakacsolja magát, mintha nem is hallotta volna« (*Korán* 45,8), az olyan, »mintha süketség lenne a fülében; add hírül neki, hogy fájdalmas büntetés [várja őt]« (*Korán* 31,7). (…) De az, aki megtalálja magának a szem szemét és a fül fülét, aki túllép a teremtmények világán és eléri a parancs világát [= a spirituális világot], az egyetlen pillanat alatt elnyeri az egész könyv megismerését; és az, aki az egész könyv teljes ismeretével rendelkezik, és megszabadítja szívét ettől a könyvtől, bezárja a könyvet és félreteszi, az ahhoz hasonló, aki megkap egy könyvet, és újra és újra elolvassa, míg csak teljesen meg nem ismeri annak tartalmát;[162] az ilyen ember be fogja zárni a könyvet és félre fogja tenni. Ez a *Korán* szavainak értelme: »Azon a napon úgy hajtjuk össze az eget, ahogy az írnok göngyölíti össze az irattekercset« (21,204), és ez a másik szakasz is erre utal: »És az egek összegöngyöltetnek az ő jobbja által« (39,67), ahonnan látni lehet,[163] hogy »a bal emberei« nem vesznek részt az ég felgöngyölésében."[164]

Fordította: Buji Ferenc

Jegyzetek

[1] [Forrás: Joseph Campbell (szerk.): *Spirit and Nature. Papers from the Eranos Yearbook* (Princeton), (1982) 149–203. o. – *A szerk.*]

[2] [A pontos életrajzi adatokat még mind a mai napig csak töredékesen sikerült tisztázni az iszlamisztikának (Marian Molé, Hermann Landolt, Lloyd Ridgeon). Mindazonáltal Naszafí valószínűleg az ezerkétszázas évek legelején születhetett – de mindenképpen még 1205 előtt – a turkesztáni Naszafban. Az évszázad negyvenes éveiben ismerte meg Sajkh Szad al-Dín Hammúját, a Kubrawijjah Rend alapítójának, Nádzsm al-Dín Kubrának a közvetlen tanítványát, akinek tanítványává vált, s akivel annak haláláig, 1252-ig maradt együtt (formálisan azonban Naszafí valószínűleg nem volt tagja a rendnek). 1261-től – vagyis körülbelül hatvan éves korától kezdve – sorra születtek könyvei. 1273-ban Bokharában érte a mongol invázió. Halálának időpontja 1281 és 1300 közé tehető; az egyik kézirat tanúsága szerint 1291-ben halt meg. Az életrajzi adatokkal kapcsolatban lásd Lloyd V. J. Ridgeon *'Azīz Nasafī* (Richmond, 1998, Curzon Press) című könyvének első fejezetét: „The Life, Times and Works of 'Azīz-i Nasafī" (1–15. o.). – *A ford.*]

[3] [Természetesen Naszafí egyáltalán nem volt azon a véleményen, hogy az igazságtól mindegyik irányzat ugyanolyan távolságra van, és a későbbiek világossá teszik, hogy Fritz Meier sem így gondolta. – *A ford.*]

[4] *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* Budapest, 1997, Osiris Kiadó, 156–157. o. Bendl Júlia fordítása.

[5] [Az alábbiakban Naszafí e három út közül csak kettőt tárgyal. – *A ford.*]

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

[7] „Rejtve" – szó szerint: „a kupolák alatt"; „ez a rejtettség" – szó szerint: „ezek a kupolák".

[8] Azíz-i Naszafí: *Kasf ul-haqáiq.* MS Nuru Osmaniye (Isztambul), 4899; 231b utolsó előtti sor–232b 17.

[9] Azíz ibn-Muhammad-i Nasafí: *Tanzíl al-arwáh.* MS Shehit Ali Pasha (Isztambul), 1363; 142b 1–7. Vö. *Kasf ul-haqáiq,* 269b 19–utolsó sor.

[10] A *naqs, munaqqas* stb. az ilyen esetekben gyakran nem azt jelenti, hogy „fest", hanem hogy „belevés", „leír". Talán a perzsa *negastán* hatása. Példák erre több írónál is találhatók; például Ghazzálí: *Naszíhat ul-mulúk* (Teherán, 1317/1899), 128,4; vagy Khwadzsu Kermanínál (lásd Szad-i Nafíszí: *Ahwál u muntakhab-e asari-je Khwadzsu Kermaní* [Teherán, 1307/1889], 75 utolsó előtti sor). Sőt a gyök még az arabban is azt jelenti, hogy „metsz" vagy „bevés" (különösen érmébe).

[11] [A Jólőrzött Emléktáblával kapcsolatban lásd *Korán* 85,22. – *A ford.*]

[12] [Naszafí idejében a tükrök nem üvegből, hanem polírozott fémlapból készültek. – *A ford.*]

[13] *Tanzíl al-arwáh* 142b 7–143a 6.

[14] *Kasf ul-haqáiq* 270a 4–5.

[15] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 269b utolsó sor–270a 4.

[16] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 129a 1–8:

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

Uo. 145a 7–utolsó előtti sor:

„Ó kedves barátom, a misztikus út két lépésből áll. Az első a fátylak elhagyása, a második az állomások *(maqám)* elérése. A fátyol az, amit a vándornak önmagán munkálkodva el kell távolítania magától; az állomás pedig az, amit a vándornak önmagán munkálkodva el kell érnie. Azok, akik maradéktalanul megtisztították magukat az elítélendő tulajdonságoktól és a visszatetsző jellemvonásoktól, maguk mögött hagyták az összes fátylat; s azok, akik maradéktalanul felékesítették magukat dicséretes tulajdonságokkal és kívánatos jellemvonásokkal, elérték az összes állomást. Az, aki megszabadult a fátylaktól, megvalósította a tisztaságot; és az, aki elérte az összes [elérhető] szintet, beteljesítette az imádságot; mert a megtisztulás lényege az elkülönülés *(faszl)*, az imádság lényege pedig az összekapcsolódás *(waszl).*"

[17] Nem a szokásos értelemben használva; sajátosan naszafíi szóhasználat. – A *hurrija* megtalálható Ammár al-Bidlószí († Kr. u. 12. század) *Bahdzsat at-táifa* (MS Berlin 2842) című munkájában, valamint Ibn Abbád ar-Rundínál († Kr. u. 1390 – lásd M. Asín Palacios, *Al-Andalus,* XI. [1946] 10. o.); de hasonlóképpen előfordul Irak régi misztikusainál is. A „szabad" morális jelentéstartalmát a költészet területén mindenekelőtt Busztí fejlesztette ki.

[18] *Tanzíl al-arwáh* 151a 2–151b 7 (rövidítve).

[19] *Kasf ul-haqáiq* 265a 2–3.

[20] [Szó szerint: „az ösvény embereié". – *A ford.*]

[21] *Kasf ul-haqáiq* 269b 12–13.

[22] *Kasf ul-haqáiq* 265a 6–9. A megelégedettséggel kapcsolatban lásd továbbá 249b 1–250b 18 (az első *riszála* vége); 260a 10–265b (a második *riszálá*ban); 280a 5–281a 10 (a harmadik *riszála* vége).

[23] *Kasf ul-haqáiq* 278a 3(alulról)–278b 4.

[24] Amelyben az ember hol a lehangoltságnak, hol a jókedvnek, hol a beszédnek, hol a csendnek, hol a többi emberrel való együttlétnek, hol a magánynak, hol Isten haragjá-

nak, hol a kegyelemnek van alávetve, és képtelen saját akarata szerint élni (278a 10–12), s amelyben rokonszenvek és ellenszenvek a rabja, s tulajdonságainak játékszere (278a 17–18).

[25] Amelyben az ember saját kezébe veszi és saját akarata alá veti mindazt, amellyel kapcsolatban a változékonyság állapotában tehetetlen volt (278a 13 és az utána következők).

[26] *Kasf ul-haqáiq* 278b 9–13.

[27] A szó, amely rendesen azt jelenti, „őszinte", „egyenes", itt feltehetően olyasvalamit jelent, ami rokon a „célratörővel".

[28] *Anmalatan* a szokásos *sibran* helyett az „egy arasz" megfelelőjeként.

[29] *Kasf ul-haqáiq* 278b 13–utolsó sor. Máshol már rámutattam arra, hogy a látszat ellenére az individuális egzisztencia eltűnése sosem jelentette az individuális tudat megszűnését. Azok, akik anélkül, hogy a kérdés mélyére hatoltak volna, olyan kifejezésekre helyezték a hangsúlyt, mint például „az én kioltása", csupán a dolgok egyik oldalát ragadták meg. Valójában Naszafí éppen az emberben találja meg a legmagasabb értéket:

> „Ó kedves barátom, az evilágot és a túlvilágot csupán azért becsülik nagyra az emberek, mert nem ismerik saját értéküket. Ha egyszer az ember felismerte saját értékét, az evilág és a túlvilág és mindaz, ami azokban található, elveszíti értékét." (*Tanzíl al-arwáh* 151b utolsó sor–152a 2)

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

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

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

[30] [A *maqám* egy szúfí *terminus technicus;* jelentése: (a spirituális út során birtokba vett) „állomás". – *A ford.*]

[31] *Kasf ul-haqáiq* 303a utolsó sor–303b 10.

[32] *Kasf ul-haqáiq* 254b 7–9.

[33] Lakúna a szövegben.

[34] A szöveg romlott.

[35] *Tanzíl al-arwáh* 140a 11–140b utolsó sor.

[36] A szöveg némileg romlott.

[37] *Tanzíl al-arwáh* 141a 1–141b 9.

[38] Aligha *muddrak,* vagyis *apprehensum.* Vö. *Tanzíl al-arwáh* 109b 5–12, ahol az érzékek úgy vannak leírva, mint puszta érzékelők, ám az értelem-ész úgy, mint érzékelő és érzékelést okozó. Mindkettő, vagyis az érzékek is és az ész is fény, mert a fény láthatóvá válik és láthatóvá is tesz, vagyis láthatóvá teszi önmagát és láthatóvá tesz más dolgokat is.

A *Tanzíl al-arwáh* 98a utolsó sor az „érzékelés" folyamatára tulajdonképpen a „megismerés" *(dana)* kifejezést alkalmazza, az érzékelés előidézésére pedig a „megismerés előidézése" (*dana konande* [szó szerint: „megismerni okozás"]) kifejezést. – Csupán a *mudarrik* forma okoz némi nehézséget.

[39] *Kasf ul-haqáiq* 241b 1–13.

[40] [A „szavak külső formája" az eredetiben „külső szó". – *A ford.*]

[41] Lásd például *Tanzíl al-arwáh* 120a 2–121b 2.

[42] *Kasf ul-haqáiq* 241b 13–242a 6. Egy hasonló leírás a *Tanzíl al-arwáh* 98 a6–98b 9-ben található (a második *aszl*).

[43] A muszlim irányzatok hagyományos száma.

[44] *Kasf ul-haqáiq* 230a 5(alulról)–230b 4.

[45] Fritz Wolff: *Glossar zu Firdosis Schahname*. Berlin, 1935, p. 596a.

[46] *Kasf ul-haqáiq* 230b 6–231a 17. A legendát majdnem szó szerint ugyanebben a formában közli a *Tanzíl al-arwáh* 95a 2–96b 7 (az első *aszl*), azzal a jelentéktelen különbséggel, hogy a látó megjelenése is a legenda részét képezi, és múltbeli eseményként van előadva: „De amikor Isten kegyelme által azok egyikének megnyílt a szeme, stb." Az olvasóhoz intézett szavak, melyeket Naszafí e szakasz elé helyezett, úgyszintén megtalálhatók itt. De nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy a *Tanzíl al-arwáh* másképpen értelmezi a legendát, mint a *Kasf ul-haqáiq.* Ebben a változatban a vakok meglepő módon úgyszintén ezoterikusok; mert ahogy az exoterikus gondolkozó tudása új belátások révén mindig tovább szélesedhet, az ezoterikus látó tudása is mindig meghaladhatja magát magasabb megismerésre jutva. Ez az értelmezés teljesen összhangban van azzal a kontextussal, amelyben a legenda itt megjelenik, ámde ellentmond a legenda belső, lényegi tartalmának. Naszafí a következőképpen fogalmaz:

> „Ez a történet azokra az emberekre utal, akik ugyan az intelligíbilis világgal foglalkoznak, de a racionális gondolkozás és az érvelés vezeti őket; mert az észnek különféle fokozatai vannak, és a bölcsesség, ami minden dologban ott rejtőzik, végtelen és kimeríthetetlen. De vonatkozik ez az érzékfölötti érzékelés és látás embereire is, akik az érzékfölötti érzékelés *(maksúfát)* tárgyával foglalkoznak; mert az érzékfölötti érzékelésnek is vannak fokozatai, és Isten önfeltárása a dolgokban végtelen és kimeríthetetlen. Százezer ember közül, aki rálép erre az ösvényre, csupán egy éri el a célt és tapasztalja meg a kegyelmet. Az összes többi az út állomásainál marad, és az [adott] állomást tekinti célnak." (*Tanzíl al-arwáh* 96b 7–12)

A szúfizmus és a teológia viszonyával kapcsolatban nem lesz érdektelen idéznünk Huszajn-i Huszajni († 1318) *Fakhr ul-szadat*jából a következő mondatokat (MS Hagia Szophia [Isztambul] 4133, 16b–17b – parafrazálva):

> „Eredetileg a szúfí mesterek és a teológusok azonosak voltak, de mivel az előbbiek megtisztítják jellemüket és lelkük legbelső részét, bizonyos előnyhöz jutottak. A szúfí mesterek tulajdonképpen a teológusok vállán állnak. Rendelkeznek valamivel, ami a kiválóaknak való, míg a teológusok csak azzal rendelkeznek, ami a tömegeknek való. Az „elsajátítható megismerés" *(ilm-e kasbí)* elérését tekintve a szúfík és a teológusok ugyanazon szinten állnak, de annak révén, ami igazán megkülönbözteti őket, vagyis *vita purgativá*juk által a szúfík kiválnak a többiek közül (habár ők maguk is különbözőképpen előrehaladottak), és elérik az „adományozott megismerést" *(ilm-e átái).* A szúfík nem vesznek részt a dogmatikai kérdések és a féligazságok fölötti vitákban; egy *raptus illorum raptuum Dei, qui opus hominum et geniorum æquant* ellenállhatat-

lan ereje törekvésüket olyan fokra hevíti, hogy soha többé nem képesek visszatérni a szellem óceánjának mélyéből a külső jelenségek partjára. Az Istennel-Lét és az összeszedettség zenitjéről a zaklatottság és az Istentől-Elválasztottság nadirjába süllyedni: ezt valóban halálos bűnnek kell neveznünk."

[47] „Does Al Ghazzali Use an Indian Metaphor?" *Journal of the Royal Asiatic Society* (London), (1911) 200–201. o.

[48] Az eredeti szöveg fordítását lásd Eugene W. Burlingame, *Buddhist Parables* (New Haven, 1922), 75–77. o. (Egy szabadon fordított változatot közöl Swami Yatiswarananda „Flüchtiger Blick auf religiöse Hindu-Symbolik in ihrer Beziehung zu geistigen Übungen und zur Höherentwicklung" című tanulmányában [*Eranos-Jahrbuch,* {1934} 492. o.]). Helmuth von Glasenapp informált arról, hogy Zieseniss írt egy monográfiát a legendáról [utólag publikálva mint „Zwei indische Lehrerzählungen in Islam", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* (1945–1946) 267–273. o. – *Fritz Meier*].

[49] *Ihjá ulúm ad-dín* (Kairó, 1933), IV. köt. 6. o., a *„Baján wudzsúb at-tawba"*-rész végén.

[50] *Alam al-malakút.* Ghazzálí ezzel kapcsolatos értelmezését lásd A. J. Wensinck, *La Pensèe de Ghazzali* (Párizs, 1940), 3. fejezet.

[51] *Ihjá ulúm ad-dín,* i. h. 6,18–20. o.

[52] Lásd John Stephenson: *The First Book of the Hadiqatu'l-Hiqīqat or The Enclosed Garden of the Truth of the Hakim Abu'l-Majd Majdud Sana'i of Ghazna* (Kalkutta, 1911, Bibliotheca Indica /New Series No. 1272/); perzsa szöveg: 8,10–9,22; fordítás: 13–15. o.

[53] Szöveg 9,10.

[54] Szöveg 9,18–20. Szanái versének metrikus fordítását lásd Edward G. Browne: *A Literary History of Persia.* II. köt. London, 1906, 319. o.

[55] A *dal* az arab ábécé egyik íves betűje, míg az *alif* egy hosszú, egyenes betű. Ugyanezzel a szembeállítással kapcsolatban lásd még Aszadi: *Garsáspnáme* (Teherán, 1317/1899), § 3, 16. vers; lásd továbbá Szultán Walad [Rúmí fia – *A ford.*], *Waladnáme* (Teherán, 1315/1897), 162,13.

[56] *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* (edited with critical notes, translation, and commentary by Reynold A. Nicholson). IV. köt. (London, 1930, Gibb Memorial /New Series 4/), 3. könyv, 1259–1268. verssorok.

[57] *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi IV.* 1273–1274. verssorok.

[58] Szó szerint „rímbetű" *(rawí).*

[59] *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi IV.* 1277–1292. verssorok.

[60] *Kasf ul-haqáiq* 222b 15–22.

[61] *Kasf ul-haqáiq* 223b 5(alulról)–224a 6.

[62] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 136a, valamint *Kasf ul-haqáiq* 262a 18–19.

[63] E szempontból különösen a harmadik *riszála* és 282a tartalmaz figyelemre méltó példákat.

[64] *Kasf ul-haqáiq* 267a utolsó előtti sor; 285b 6 és az utána következők; 301a 3(alulról) és az utána következők.

[65] *Kasf ul-haqáiq* 253b 3–7.

[66] *Kasf ul-haqáiq* 226b 17–19.

[67] *Kasf ul-haqáiq* 237b 4–5. Egy másik példa: 306b 5(alulról) és az utána következők.

[68] *Kasf ul-haqáiq* 280a 5 és az utána következők, 288b 14 és az utána következők.

[69] *Kasf ul-haqáiq* 249a 12–13.

[70] E. H. Palmer: *Oriental Mysticism. A treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians* (London, 1938²).

[71] [Naszafínak a következő művei maradtak az utókorra:
- *Kashf al-ḥaqā'iq* („A valóságok feltárása") – Fritz Meiernél: *Kasf ul-haqáiq;*
- *Ketāb-e tanzil* („Az alászállás könyve") – Fritz Meiernél: *Tanzíl al-arwáh;*
- *Maqṣad-i aqṣā* („A legmagasztosabb cél") – Fritz Meiernél: *Maqszad-i aqszá;*
- *al-Insān al-kāmil* („A Tökéletes Ember") – Fritz Meiernél: *Kitáb Inszán il-kámil;*
- *Bayān al-tanzil* („Az alászállás magyarázata");
- *Ketāb Manāzel al-sā'erin* („Az utazók állomásai");
- *Zobdat al-ḥaqāyeq* („A valóságok kvintesszenciája");
- *Mabdā' wa ma'ād* („Az eredet és a visszatérés helye/A visszatérés kiindulása és helye");
- *Kašf al-Ṣerāt* (Az ösvény feltárása") – bizonytalan szerzőségű mű.

Amikor Meier tanulmánya született (1946), e művek közül még egynek sem volt kritikai kiadása (ezért hivatkozik minden alkalommal kéziratokra), míg ma Naszafí műveinek többsége már kritikai kiadásban is hozzáférhető *(Kasf al haqáiq, Maqszad-i aqszá, al-Inszán al-kámil, Mánazel al-szaerin, Zobdát al-háqajeq;* a *Ketab-e tánzil* kiadás előtt áll {2000}). – *A ford.*]

[72] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 94b 5–95a 1.

[73] A szöveg romlott.

[74] *Kasf ul-haqáiq* 229b 4(alulról)–230a 9; 282b 5(alulról)–283a 9.

[75] *Kasf ul-haqáiq* 230a 12–18.

[76] *Kasf ul-haqáiq* 283a 12–16.

[77] *Kasf ul-haqáiq* 283a utolsó előtti sor–283b 1.

[78] *Kasf ul-haqáiq* 285a 4–5.

[79] [Természetesen az eszme nem platonikus értelemben értendő, eszerint ugyanis az eszme valóságosabb lenne, mint esetleges manifesztációja. Értelmileg a *khajl* leginkább a szanszkrit *nám*ához („név"), míg a *numajish* a szanszkrit *rúpá*hoz („alak") áll közel. – *A ford.*]

[80] *Tanzíl al-arwáh* 75a 4–10.

[81] *Tanzíl al-arwáh* 75a utolsó előtti sor–75b 1. A „tűz-monista" illetve „fény-monista" megnevezések csak a *Kasf ul-haqáiq*ben fordulnak elő.

[82] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 283b 1–284a 11. E szemlélet híveiként Naszafí Abdulláh-i Anszárít (†481/1088) és Abú Hafsz asz-Szuhrawardít († 632/1234) említi. Naszafí azt mondja, hogy e hit sok hívével személyesen is találkozott.

[83] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 284a 11–284b 12. Naszafí e szemlélet híveként „a sejkek Sejkjét" (Ibn Arabí?) és „napnyugat sejkjeit" említi. Naszafí úgyszintén megemlíti, hogy sok olyannal találkozott, aki e szemlélet híve. [„A sejkek Sejkje" valójában Naszafí mestere, Szad al-Dín Hammúya; Ibn Arabí a „napnyugat sejkjei" közé tartozik. – *A ford.*]

[84] *Kasf ul-haqáiq* 285a 9–13.

[85] *Tanzíl al-arwáh* 77a utolsó sor–77b 2.

[86] *Tanzíl al-arwáh* 77b 5.

[87] *Kasf ul-haqáiq* 286a 14–17. A tűz-monisták és a fény-monisták eltérő nézeteit röviden és hasonló kifejezésekben körvonalazza egy korábbi rész (262b 3[alulról]–263a.).

[88] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 266b 11–267b 2.

[89] [Gustav Theodor Fechner (1801–1887) német filozófus, pszichológus, esztéta, a pszichofizika megalapítója. Elgondolása szerint a fizikai és lelki jelenségek között paralelizmus, sőt számszerűleg kimutatható összefüggés áll fenn. Fechner a valóság különböző lényeinek életét az ember testi–lelki életének mintájára képzelte el. A szellemet a valóság belső, a testet külső megnyilvánulásának tekintette. Nézete szerint a halálban a lelket a világszellem, a testet a föld olvasztja magába. – *A ford.*]

[90] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 267b 2–11.

[91] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 243a 4(alulról)–243b(alulról).
[92] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 244a 10 és az utána következők.
[93] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 244b 3 és az utána következők.
[94] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 99b 3(alulról) és az utána következők.
[95] *Kasf ul-haqáiq* 244b 2–7.
[96] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 244b 8–15.
[97] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 245a 3–8.
[98] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 245b 1–19.
[99] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 245b 1–19.
[100] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 98b 9–101b 3.
[101] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 105b 9–11: „Az ösvény összes vándora egyetért abban, ami a világ létezésére, kezdetére és végére vonatkozik, és ez az, amit az ösvény második vándora mondott." Az ösvény második vándora pedig éppen ezt a szemléletet fejtette ki.
[102] *Tanzíl al-arwáh* 99a 7–9:

„A szellemek világának eredetét »víznek« nevezik a 21,30-as szúrával összhangban: »Minden élő dolgot mi hoztunk létre a vízből. Nem fognak akkor hinni?« A testek világának eredetét pedig »anyának« nevezik a 13,39-es szúrával összhangban: »Isten eltörli vagy megerősíti azt, amit akar, mert nála van a könyv anyja.«"

[103] Kifejezetten homályosan említi a *Tanzíl al-arwáh* 101b utolsó sor–102a 4-ben. Világosabban a *Kasf ul-haqáiq* 267b 2–269a 4-ben.
[104] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 102a 8–103a 4; *Kasf ul-haqáiq,* 268a 2–14.
[105] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 245b 5(alulról)–246b 1.
[106] Vö. A. M. Goichon: *La Philosophie d'Avicenne* (Párizs, 1944), 32, 41, 44. o. és az utána következők.
[107] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 128a 7–128b utolsó sor.
[108] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 244a 3(alulról).
[109] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 245a 2.
[110] „Egy zöld fű, ami a vízben nő, és – mint ahogy mindenki egyetértően vallja – nincsen magja. Transzoxániában ezt *»csafn-rawá«*-nak [vokalizálatlan] nevezik, Fárszban pedig »csermelyfűnek« *(szabze-je dzsoj)*" (*Kasf ul-haqáiq* 261a 17–19; vö. *Tanzíl al-arwáh* 133b 6). E növénnyel kapcsolatban lásd F. R. Seligmann (szerk.): *Codex Vindobonensis sive (…) Muwaffak Heratensis Liber Fundamentorum Pharmacologiæ* (Bécs, 1859), s. v. *tuhlub.*
[111] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 133b 8.
[112] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 261a 3(alulról). Vö. 261b 12 és az utána következők.
[113] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 261a 3(alulról)–261b 8; továbbá *Tanzíl al-arwáh* 133b 9–134a 6.
[114] *Kasf ul-haqáiq* 242b 4–5; 247b 2–5.
[115] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 246a 12–246b 5.
[116] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 257b 7–261b 12.
[117] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 252a 12–14. Lásd még 258a utolsó előtti sor–258b 19 (parafrazeálva):

„Tudd meg, hogy Isten négy angyalt teremtett a gyomorba: egy vonzó, egy megőrző, egy emésztő és egy taszító erőt. A filozófusok ezeket erőknek nevezik, de a teológusok angyaloknak hívják őket. A gyomor e négy angyal segítségével látja el feladatát. De ezek az angyalok jelen vannak és működnek a májban, a szívben, az agyban és az összes többi szervben is. Tevékenységük egy pillanatra

sem szünetel, és soha nem fáradnak el, soha nem fásulnak bele, és soha nem is fognak. Amikor a táplálék bejut a gyomorba, ahol megemésztődik, kiválasztódik és tápnedvvé alakul, a máj a táplálék lényegét és kivonatát a bélfodron keresztül magába szívja. Amikor másodszor is megemésztődik, kiválasztódik, és a májban tápnedvvé alakul, az esszencia és a kivonat természetes szellemmé válik, a maradványból pedig nyálka, vér, sárga epe és fekete epe lesz. A természetes szellem – amely a táplálék testben való szétosztásáért felelős – ezeket a nekik megfelelő helyre továbbítja. A májból véredények vezetnek az összes szervbe; ezek vezetik tovább a táplálékot, és érnek hívják őket. A természetes szellem esszenciáját és kivonatát azonban a szív vonzza magához. Itt ez harmadszor is megemésztődik és kiválasztódik, és az esszencia és a kivonat állati szellemmé válik, amely a maradványt szétosztja a különféle szervek között. Az élet szétosztója a testben az állati szellem. A szívből is számos vérér vezet az összes szervhez; ezek az élet továbbadására szolgálnak, és ezeket ütőereknek nevezik. Az állati szellem esszenciáját és kivonatát azonban az agy vonzza magához, mely negyedszer is megemészti és desztillálja azt. E folyamat esszenciája és kivonata válik lélekszellemmé, amely a maradványt szétosztja a különféle szervek között. A lélekszellem az, ami az érzetet és a mozgást szétosztja a testben. Az agyból az összes szervhez idegek vezetnek, és ezek szolgálnak az érzet és a mozgás továbbítására."

Lásd még *Tanzíl al-arwáh* 112b utolsó sor–113b 2; a természetes szellemet Naszafí itt vegetatív szellemnek nevezi. [E bonyolult fiziológiai leírást részint az indokolja, hogy Naszafí – a Kubrawijjah-rend más tagjaihoz (Nádzsm al-Dín Kubra, Madzsd al-Dín Baghdádí, Faríd al-Dín Attár) hasonlóan – orvosi képzettséget szerzett. – *A ford.*]

[118] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 257b 8–19:

„Az embernek van természetes szelleme, állati szelleme és lélek-szelleme. Idáig az állatokra hasonlít. De van emberi lelke *(nafsz-e enszani)* is. Ez a szférák lelkének visszatükröződése *(aksz)*: amikor ugyanis a lélek-szellem, amely az ember agyában lakozik, hasonlítani kezd *(nazdík sawad)* a szféra szubsztancialitásához (*dzsowhar)*, visszatükrözi a szféra lelkét. (…) A szférák testisége se nem forró, se nem hideg, se nem nyirkos, se nem száraz, se nem nehéz, se nem könnyű. Ez a kiegyensúlyozottság *(itidál)* és az egyformaság *(taszwija)* értelme. Minél tökéletesebb egyformaságot ér el a lélek-szellem a gyakorlatok és a spirituális erőfeszítés során, annál áttetszőbbé és tükörszerűbbé válik, annál magasabb szférák lelkét képes visszatükrözni. Még olyan emberek is lehetnek, akiknek lélek-szelleme megközelíti a szférák szférájának szubsztancialitását, s így válik képessé a szférák szférájának visszatükrözésére. A szférák szférájának lelke, vagyis az össz-lélek ekkor a szóban forgó ember lelkévé válik. (…) Ezt az emberi lelket, amelyet a szféra lelkének visszatükrözéseként neveztünk meg, a szféra lelkének kisugárzásaként is ismerik. A metempszichózis hívei ezt csak kisugárzásnak *(fajd)* tekintik, visszatükröződésnek nem."

[119] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 123b 8.

[120] A lélek-szellem az érzés és a mozgás hordozója, s mint ilyen, az állatok is rendelkeznek vele.

[121] *Tanzíl al-arwáh* 126b 6–utolsó sor. Lásd *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Bázel, 1943) című művemet, 31. o. és az utána következő oldal 20. jegyzet.

[122] *Tanzíl al-arwáh* 126a utolsó sor–126b 6.

[123] Lásd például a *Kasf ul-haqáiq*nek (260a 3 és az utána következők) azt a filozófusoknak tulajdonított elgondolását, amely inkább az emanáció, semmint a visszatükrözés gondolatára épül:

„A lélek-szellem, ami az agyban van, a Hold-szférához tartozó lélek emanációjának lámpaüvegévé válik. A Hold-szféra lelkének emanációja [ez esetben a fény] a Merkúr-szféra lelkének lámpaüvegévé válik"

és így tovább. Úgyhogy mindegyik magasabb szféránál egy megelőző szint fénye válik átlátszó képpé, egy új fényt bocsátva át magán. De Naszafí – előttem sok tekintetben homályban maradó – elgondolását, miszerint a lélek-szellem visszatükrözi a szférák lelkeit, időnként más koncepciók helyettesítik vagy módosítják, mint például a *Kasf ul-haqáiq* 260b 8–17-ben:

„Aki gyakorlatok és spirituális erőfeszítés révén megszabadítja és megtisztítja magát a külső és belső bilincsektől, megtagadja a [világi] kötelékeket és megszabadítja magát tőlük, az elnyeri mindannak a megismerését, ami a világban történni fog, mielőtt még megtörténne. Gyakorlatok és spirituális erőfeszítés által a lélek-szellem eléri azt az egyensúlyt, amely a szféra korporalitására *(dzsowhar)* jellemző, az intellektív lélek *(nafsz-e nátiqa)* pedig eléri azt az ön-megtagadást *(tadzsarrud)* és világ-megtagadást *(inqitá)*, ami a szférák szférájának sajátossága. Annak a megfelelésnek a révén, ami az intellektív lélek és a szférák lelke között jön létre, a szférák lelkéhez tartozó dolgok megjelennek az intellektív lélekben is, mintha csak két polírozott tükröt szembefordítanánk egymással. Ami ilyen módon megjelenik az intellektív lélekben, az egyetemes *(kullí).* De még ha *universaliter* is jelenik meg az intellektív lélekben, az intellektív lélek *partikulariter (ba-taríq-e dzsuzwí)* továbbítja az imaginációnak *(mutakhajjila).* Ez aztán az imaginációtól a *sensus communis*hoz ereszkedik, ahol az érzéki észlelés formáját ölti magára. Nem számít, hogy egy dolog a *sensus communis*ba kívülről vagy belülről lép be. Némelyek tényleg éppen azért nevezik ezt *sensus communis*nak, mert mindkét irányban érzékel."

A szféra lelke itt nem a lélek-szellemben tükröződik vissza, hanem az ember intellektív lelkében. Az előbbi a szféra korporalitásának felel meg.

[124] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 123b 4 és az utána következők. – A *mkml* olvasata bizonyos nehézséget okoz. Ali Huszajn-i Kásifí (*Rasahát ajn il-haját* [litográfia; Lakhnau, 1905], 9. 4. sor [lentről] és az utána következők) beszél egy emberről, aki, miután elérte a *kamál u ikmál* fokát, elkezdte oktatni a tökéletleneket. Itt *mukmil*t kellene olvasnunk, és 12,9-nél hasonlóképpen így kellene vokalizálnunk: *mursidí kámil u mukmil.* Másrészről Sabisztarí *Gulsan-e rázá*ban (MS. M. III 45, Basel University Library, 169b 5) a *szálik-e mukammal* az *awwal*lal rímel, és ez azt látszik igazolni, hogy Naszafínál a passzív *mukammal,* „tökéletesített" formát kell olvasni. Mind a *Kasf ul-haqáiq* 254a 15-ben, mind pedig a *Kitáb Inszán il-kámil*ben (MS. Bécs, No. 1952, Flugel Katalógusa 3, 431, 1. jegyzet, 9. sor) Naszafí használ egy szót, kettős *m*-mel punktuálva, amely a *mukmil* olvasatot képtelenné, vagy legalábbis valószínűtlenné teszi. De ha Alá ad-dawla asz-Szimnání *Szafwat al-urwá*jának egyik passzusát (MS. Laleli, Isztambul, 1432, 9a utolsó előtti sor), amelyben az *al árif al-mukammil* kifejezetten kettős *m*-mel pontozva jelenik meg, összevetjük azzal az értelemmel, amelyben Naszafí használta a szót, akkor az bizonyossá teszi, hogy a *makammal* úgyszintén helytelen olvasat volna, s hogy tényleg *mukammil*t kell olvasni. Ennek megfelelően E. H. Palmer az *Oriental Mysticism*-ben (London, 1938, 11 utolsó sor), „*Perfecter*rel" fordítja.

[125] *Tanzíl al-arwáh* 128b 4–8.
[126] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 128b 8–10:

„Rahmán és Rahím – vagyis a létezés végső dolgait és az összes fokozat végcélját alkotó Nagy Ember és a Kis Ember lényege és kivonata – Isten Trónusa; és ezen a trónon ül Isten."

[127] *Hissz-e mustarak (sensus communis)*, *khajál (virtus imaginativa)*, *wahm (æstimativa)*, *háfiza (vis memorialis)*, *mutaszarrifa* (a szabadon rendelkező = *mutafakkira* vagy *mutakhajjila*). Vö. *Kasf ul-haqáiq,* 258b utolsó sor–259a 11.
[128] *Báitha, faila* – lásd *Kasf ul-haqáiq* 259a 6(lentről).
[129] Ferdinand Wüstenfeld (szerk.): *Cazwini's Kosmographie.* I. köt. Göttingen, 1849, 245. és 356. o. és az utána következők. A következő vegetatív erőket sorolja fel: vonzó, megőrző, emésztő, taszító, tápláló erők, valamint a növekedés, a szaporodás és a formálódás erői.
[130] Vö. *Cazwini's Kosmographie,* 351. o.
[131] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 248b 5 (lentről)–249a 4.
[132] Dzsam Serlegével kapcsolatban lásd „Der Geistmensch bei dem persischen Dichter Aṭṭār", *Eranos-Jahrbuch,* (1945) 300. o.
[133] *Kasf ul-haqáiq* 263b 6–15.
[134] *Kasf ul-haqáiq* 279b 18b 18–20.
[135] [Természetesen Naszafí egyáltalán nem érzi szükségét erre rámutatni, hiszen szerinte lényegi értelemben Isten és az ember egyetlen lét. Ennek megfelelően az alábbi két idézet sem állítja azt, hogy az ember és Isten két külön valóság lenne. Ellenkezőleg: Naszafí szerint csupán egyetlen lét van, Isten léte, és az ember ennek a létnek a formája. – *A ford.*]
[136] *Kasf ul-haqáiq* 263b 15–264a 1.
[137] *Kasf ul-haqáiq* 264a 1–6.
[138] *Kasf ul-haqáiq* 248b 15–17.
[139] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 279a utolsó sor.
[140] *Kasf ul-haqáiq* 279b 4–5.
[141] *Kasf ul-haqáiq* 279b 5. Naszafí ezt a gondolatot a *Maqszad-i aqszá*ban is megfogalmazza.
[142] *Kasf ul-haqáiq* 310b utolsó előtti sor–311a 10.
[143] *Kasf ul-haqáiq* 311a 10–18.
[144] *Kasf ul-haqáiq* 247b utolsó sor–248a 14.
[145] *Kasf ul-haqáiq* 248b 1–6.
[146] *Kasf ul-haqáiq* 249b 16–19.
[147] Naszafí azt is mondja, hogy a lélek egy magasabb emberi szintről egy alsóbb emberi szintre is vándorolhat, vagy egy magasabb állati szintről egy alacsonyabb állati szintre. A szöveg romlott.
[148] *Tanzíl al-arwáh* 137b 1–138b 5. A szöveg több helyen is romlott. vö. *Tanzíl al-arwáh* 158a 9–utolsó előtti sor:

„Az ember saját tetteinek teremtője, és tetteinek világra hozásában szabad *(mukhtár).* Saját döntése szerint létrehozhat jót vagy rosszat. Ha ez nem így volna, a jó cselekvője nem érdemelne jutalmat avagy dicséretet, a rossz cselekvője pedig nem érdemelne büntetést avagy elmarasztalást, sem most, sem a jövőben bármikor."

Később Naszafí azt állítja, hogy nemcsak a tulajdonságok és a lehetőségek determináltak, hanem a feladatok is, de az ember fölötte áll e meghatározottságnak:

„A föld nem tudja betölteni a víz szerepét, sem a víz a föld szerepét. A mandulafa nem tudja betölteni a bor szerepét, sem a bor a mandulafa szerepét. A szamár nem tudja betölteni a ló szerepét, sem a ló a szamár szerepét. A szem nem tudja betölteni a fül szerepét, sem a fül a szem szerepét. A föld nem tudja betölteni az ég szerepét, és az ég sem tudja betölteni a föld szerepét. (…) Nem látod, hogy minden a maga meghatározott szerepét tölti be, de az ember szükségképpen mindennek a szerepét betöltheti? Így valósul meg az, hogy noha az ember külső formáját tekintve ember, morális-spirituális struktúráját tekintve néha hangya vagy egér, néha farkas vagy leopárd, vagy démon vagy sátán, és ugyanígy más egyéb is lehet. De mind külsőleg, mind belsőleg lehet ember is. Embernek ebben az értelemben az tekinthető, akinek az összes felsorolt dolog engedelmeskedik és akit mindezek követnek, akinek ezek mind alá vannak vetve és engedelmesek, s aki előtt ők mind a porban fekszenek. Királyi fokon áll ő, és az összes dolgok az ő alattvalói. (…) Csak az tekinthető valóban embernek, aki ezen a szinten áll. Az, aki nem éri el ezt a szintet, egyáltalán nem ember, hanem inkább az állatok közé tartozik. (…) Az ember ilyen módon magára tudja ölteni az összes többi teremtmény tulajdonságát, és be tudja tölteni az összes többi teremtmény szerepét. Annak megfelelően, hogy ennek vagy annak a tulajdonságait ölti magára, ezzé vagy azzá a teremtménnyé válik, még ha külsőleg meg is őrzi emberi formáját." (*Tanzíl al-arwáh* 159a 3–159b 10)

[149] A születés ideje és helye.
[150] *Tanzíl al-arwáh* 115b 1–116a 9. A szöveg részben romlott.
[151] Helyesbítve.
[152] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 279b 8–10:

„A létezés világában az összes dolog felemelkedésre van kötelezve. (…) Rendeltetésük felé boldogan és természetes mozgással haladnak, de céljuk *(ghájat)* felé csak akaratuk ellenében és erőszakos mozgással haladhatnak."

Ez a szövegrészlet könnyűvé teszi a romlott szöveg helyreállítását a *Tanzíl al-arwáh* kérdéses szakaszában.
[153] *Tanzíl al-arwáh* 143a 6–143b 5.
[154] *Kasf ul-haqáiq* 279b 14–18. Vö. *Tanzíl al-arwáh* 144a 5–9.
[155] *Tanzíl al-arwáh* 85b utolsó előtti sor–87a 8. A szöveg több helyen is romlott. Vö. Sultan Walad († 712/1312): *Rabábnáma.* In A. Atesch és A. Tarzi: *Farsca Grameri.* I. köt. Isztambul, 1942, 191. o.
[156] Tulajdonképpen egyesítő forma.
[157] Vagy „tökéletes növény".
[158] *Kasf ul-haqáiq* 237a 7–237b 3.
[159] *Kasf ul-haqáiq* 238a 8–18.
[160] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 106b–108b 6.
[161] *Kasf ul-haqáiq* 286b 10–287a 2.
[162] A szöveg feltehetőleg hibás.
[163] A szöveg romlott.
[164] *Kasf ul-haqáiq* 309b utolsó előtti sor.