

# Alevi-bektasi vallásosság az Oszmán Birodalomban és Törökországban. Szemelvények az ásikversekből.

(SUDÁR BALÁZS)

## BEKTASIK ÉS ALEVIK

A ma leggyakrabban alevi-bektasi vallásosságnak nevezett hagyomány meglehetősen régi gyökerű, és egyes kutatók szerint valójában a törökség sajátos népi iszlámjának tekinthető (Ocak 2004), nyomai Közép-Ázsiától a Balkánig mindenütt megtalálhatóak. A nagyjából nomád törökség körében nagyon nehezen és lassan terjedtek az iszlám hit elemei. A 11. században, Közép-Ázsiában – a török felfogás szerint Horászában – élt, művelt szúfi költő, Ahmed Jeszeví volt az, aki megtalálta a megoldást: az iszlám tanításait, a helyes életvitelre vonatkozó szabályokat a török hagyományos verselés keretei között fogalmazta meg, s tanácsadó énekeket – *hikmeteket* – írt. Ezek nagyon népszerűvé váltak a törökség körében, egyes helyeken máig énekelnek Jeszevinek tulajdonított verseket. (Ezek hitelessége azonban kérdéses: az első ismert versgyűjtemény a 15. századból maradt ránk.) Jeszeví azonban nem csak a közlési módot találta meg, de a tanításokat is „törökösítette”, befogadhatóbbá tette. Ennek eredményeképpen egy kevert, az iszlám előtti hagyományokat is hordozó vallási rendszer jött létre, amely teljes joggal váltotta ki a tudós *ulemá* réteg – a muszlim vallási értelmiség – rosszsallását. (A probléma máig fennáll, a mai törökországi alevik azért küzdenek – sikertelenül –, hogy önálló vallási iskolának, *mezhebn*ek ismerjék el őket.)

Jeszeví nagy hatású tanítása követői révén Anatóliába is eljutott – általánosságban őket nevezték horászáni szenteknek (*Horászán erenleri*). Közéjük tartozott Hadzsi Bektas Veli is, akit a legendák Jeszeví személyes tanítványának tartanak; a valóságban azonban feltehetőleg nem voltak kortársak, a kapcsolat így spirituális síkon értendő. Annyi azonban bizonyos, hogy Bektas Jeszeví vonalát követte. Életéről szinte semmit nem tudunk, valószínűleg a mongolok elől menekülő közép-ázsiai dervisek közé tartozott. Közép-Anatóliában, Szuludzsakarahöjükben (ma Hacıbektas) telepedett meg a 13. század közepén. Ismereteink szerint nem vett részt kora meghatározó társadalmi mozgalmaiban, például a Baba Ilyász és Baba Iszhák nevéhez fűződő felkelésben 1241–42-ben. Halálának

dátuma nem ismert, a több helyütt megemlített 1271-es évszám gyenge lábakon álló következtetés eredménye.

Hadzsi Bektasnak egyetlen munkája ismert, bár annak szerzősége is vitatott. A *Makálát* című gyűjtemény arab nyelven maradt ránk, s a kairói bektasi kolostorban őrizték meg. Bektas életét a *Velájet-náme* című legendáriumgyűjtemény meséli el, amely azonban a tényleges életrajz rekonstruálására nem alkalmas, sokkal inkább vándortörténetek, tanmesék füzérének tekinthető (lásd Az iszlám misztika és a szúfizmus című tanulmányt e kötetben). Hadzsi mellékneve alapján az bizonyosnak tekinthető, hogy elvégezte a mekkai zarándoklatot.

Bár Hadzsi Bektas Velit tekintik a róla elnevezett dervisrend alapítójának, ő maga valószínűleg semmiféle szervezetet nem hozott létre, jó ideig arról is hallgatnak a források, hogy egyáltalán követői lennének. Azokat a mestereket, akiket a rend korai története kapcsán említeni szokás – Abdál Múszát, Kajguszuz Abdált, Gejikli babát –, valószínűleg utólag sorolták a közösséghez. Mindemellett valamiféle formáció mégiscsak létezhetett, hiszen az Oszmán dinasztia újonnan felállított serege, a janicsárság szellemi vezetőjének éppen Hadzsi Bektast tekintették.

A rend a 15. század második felében kezdett formálódni, legalábbis ekkortól kerül elő többször Bektas neve, s válik gyűjtőfogalommá az abból képzett bektasi ('bektashoz tartozó') kifejezés. Úgy tűnik, hogy ekkortól minden heterodox, nem a szunnita iszlám szabályaira épülő vallási irányzatot így neveztek. 1501-ben újabb változás következett be: Bálim szultán, Hadzsi Bektas egyik kései követője valóban szervezett dervisrendet hozott létre, s ezzel kiérdemelte a rend második alapítója megtisztelő címet. Az új közösség a klasszikus rendekhez közelített, szigorúbb szabályokat követett, s a klasszikus oszmán kultúra egyre több elemét tette magáévá. Egyes feltételezések szerint a szerveződés mögött az Oszmán Birodalom vezetése állt, amely ilyen módon próbált meg ellenőrzést gyakorolni a megbízhatatlan türkmén<sup>1</sup> tömegek felett. Ha ez volt a cél, akkor a kísérlet nem járt sikerrel, a türkmének között ugyanis egyre nagyobb befolyásra tett szert a síita iszlámot követő, szafavidák (1501–1736) vezette Perzsia. E dinasztia tagjai maguk is türkmének voltak, s a nomád világból érkeztek, nem meglepő, hogy az anatóliai nomádok is szimpatizáltak velük. E viselkedésük komoly retorziókat váltott ki az oszmán vezetésből. A bektasi rendet betiltották, a bektasi vallásosságot követő tömegek között – akiket ekkortájt a szafavidákhoz való pártolást

---

<sup>1</sup> Az oguz nyelvjárásokat beszélő nomád török törzseket összefoglaló néven türkmének hívták.

jelző vörös süvegről *kizilbasnak*, azaz vörösfejűnek neveztek – komoly mészárlásokat hajtottak végre. Mindezt azonban túléltek, a helyzetük a későbbiekben konszolidálódott, sőt alaposan meg is erősödtek. 1826-ban a janicsártestület feloszlásával párhuzamosan a bektasi rendet ismét betiltották, kolostoraikat elvették, s általában a naksibendi rendnek adták át. Kiheverték ezt a csapást is, s a 19. század végének politikai mozgalmában is tevékeny szerepet játszottak. Bár Atatürk szimpatizált velük, 1925-ben a többi renddel egyetemben az ő működésüket is betiltotta. Ettől kezdve Törökországban illegálisban tevékenykedtek, folyamatosan működtek azonban határon kívüli kolostoraik, például Albániában vagy Szíriában. Bár az ataturki Törökország laikus állama később elvileg kedvezőbb feltételeket biztosított számukra, az aleviket számos atrocitás érte. Az utolsó súlyos pogromra 1993-ban Sivasban került sor, amikor az alevi értelmiségi gyűlés résztvevőire rágyújtottak egy szállodát. A 90-es évek közepétől átmeneti enyhülés következett be, amely azonban az elmúlt években megfordulni látszik.

A bektasik eljutottak a hódolt Magyarországra, a csekély nyomok szerint két úton is. Egyfelől mindig jelen voltak az aktuális végvidéken, melynek zavaros viszonyai kedveztek nekik. Ahogy a frontvonal egyre északabbra tolódott, úgy vándoroltak a dervisek is. Hatvanban például Jágmur baba alapított kolostort, aki nagy valószínűséggel a balkáni Otmán baba leszármazási vonalához (*szilszile*) tartozott. Másfelől a bektasik részt vettek a birodalmi hadjáratokban is, és egyúttal a janicsárok lelki vezetői voltak. Így került Budára a térség legnagyobb hatású dervisfőnöke, Gül baba, akit az északi végvidék védőszentjének tekintettek, s akinek hírneve térben és időben is messze túlnyúlt a magyarországi hódoltságon. Rendházak álltak a hatvani mellett Budán, Egerben, Lippán és Fehérváron, továbbá nagy valószínűséggel egy-egy temesvári, szolnoki és pécsi kolostor is a rendhez tartozott. Jól dokumentált a hódoltsági bektasi költészet is: műveiket számos kézirat örökítette ránk.

A vallási csoport elnevezése meglehetősen zűrzavarosan alakult. Kezdetben számos nevet aggattak rájuk, hívták őket *torlaknak*, *kalenderinek*, *isiknek*. A 15. századtól terjed el a bektasi név, ám ezt hamarosan követi – az általában anatóliai türkmén nomádokat jelölő – *kizilbas* elnevezés is. Mindeközben a Bálim szultán által keretek közé szorított tényleges dervisrend a bektasi elnevezést használta. A 19. század második felében terjed el az anatóliai tömegekre az alevi (‘Alit követő’) elnevezés, amely azonban nem vonatkozott a dervisrendre, melynek tagjait továbbra is bektasinak nevezték. A névcseré nem ment végbe a Balkánon sem, az ottani szélesebb néptömegek máig is bektasinak nevezik magukat. A mai bektasi dervis-

rend tagjainak számát nem tudjuk megítélni, néhány száz fő körül lehet. Hasonlóképpen ellentmondásos számok keringenek az alevik lélekszámáról is: a kormányzat néhány millió fővel számol, önmaguk 20 millió körüli lélekszámot emlegetnek. Mértéktartónak tűnő tudományos elemzések általában 12–15 millió fővel számolnak Törökországban.

## ÁSIK-KÖLTÉSZET

A bektasik és alevik elsősorban élőszó útján terjedő, mindig énekelve előadott szertartási költészetét ásik-költészetnek nevezzük. Vallásos kötődésükre utal az elnevezés is: valószínűleg a *Hakk ásigi* (Isten szerelmese) kifejezés rövidülésének tekinthető. Hasonlóan nevezik meg az azeri énekmondókat (*asug*), de egészen biztosan létezett egy korábbi kifejezés is – a perzsa gyökekre visszamenő *ozan* – amely azonban a 16. századra kikopott a használatból, és csak a 20. századi török nemzetépítés tette ismét népszerűvé. A költők harmadik, elsősorban a 20. századi török irodalomtörténetben használt megnevezése a *szaz sáiri*, azaz lantos költő. Ennek történeti gyökerei nincsenek, bevezetésének célja az erősen vallási színezetű ásik szó lecserélése volt.

Az ásik-költészet azonban nem, vagy nem csak szertartási költészet lehetett kezdetben. A török énekmondásnak is nevezett hagyomány tulajdonképpen a török népek korai műköltészete, amely a muszlim hit felvétele után sem sorvadt el, csak társadalmi helye változott meg. Míg korábban ez volt a török magasköltészet, addig az iszlám elterjedése és az oszmán irodalom kialakulása után presztízse csökkent, a szellemi-katonai elit az új, elsősorban perzsa mintára létrejött, időmértékes költészetet, az ún. *díván-költészetet* részesítette előnyben. Az ásikok visszaszorultak a hatalomból egyre kijebb sodródó nomád türkmén törzsek sorai közé. E költészeti irány a 20. században értékelődött fel újra, amikor a török népköltészet egyik ágának tekintették. (Éppen úgy, ahogy a 19. század derekán a magyar népdalgyűjtés kezdeti hullámában is számos, ma közköltészetinek tekintett alkotást tettek közzé.)

Az ásikok alapvetően énekelik a verseiket, Törökországban kizárólag egy hosszúnyakú lanttal, a *baglamával* – régebbi nevén *kopuz* – kísérve magukat. Költészetük a török hagyományokon alapul, nyelvezetük közérthető, viszonylag tiszta török nyelv. A 16–18. században ugyan létezett egy irányzat, amely a klasszikus irodalom felé tájékozódott, s művelői egy idő után a tényleges előadással is felhagytak, de ők meglehetősen gyorsan kiszorultak a fősodorból, s az irányzat elhalt. A többiek némileg gúnyosan *kalem ásiginak*, a toll szerelmeseinek, vagy a toll költőinek nevezték őket.

Az ászik-költészet első egészen biztos lejegyzései a 15. századból valók, a szövegek sokasága azonban a 17. századtól ismert. A hagyomány máig is él és virágzik, s továbbra is őrzi eredeti arculatát: elsősorban hang útján – bár most már főleg a különböző hanghordozókon és médiákon keresztül – terjed. Az ászik-költészet kialakulása nem tisztázott, nyomai mindenesetre már Mahmúd Kásgári *Díván-i lugát at-Turk*ájában is felfedezhetőek. Ekkor már biztosan léteztek vitézi és tanácsadó énekek, valamint természetleírások. A szerelmi tematika valószínűleg csak később, az iszlám misztika hatására jelent meg a versekben, s vált meghatározóvá a 16. századra. Ma a versek tartalmuk szerint nagyrészt a szerelmesversek (*güzelleme*) csoportjába tartoznak. Viszonylag gyakoriak a tanácsadó énekek (*öğüü*); ezzel szemben ritkák a társadalmi vagy személyes problémákra reflektáló énekek (*desztán*). Érdekes módon az epikus, történetet mesélő énekek szinte teljesen hiányoznak: e műfaj elsősorban prózában él – lírai versbetétek közbeiktatásával (*ásik hikájessi*).

Az ászikok énekeinek legnagyobb része az alevi szertartások során hangzik el, így szakrális zenének/költészetnek tekinthető. Van néhány speciális, csak a szertartásokhoz kötődő énektípus is. Ilyen például a *duvázimám*, a 12 síita imámot felsoroló dal. Szintén a szertartásokhoz kötődnek a speciális táncok, a *szemák*. Ezek zeneileg az ászik-daloktól meglehetősen eltérnek, időnként rendkívül egyszerűek. A szövegek sem mindig valódi ászik-költemények, hanem gyakran népdalok.

A költészeti hagyomány rendkívül erős, szívósan őrzi jellegzetességeit: amennyiben a költőt nem ismerjük, akkor nehéz különbséget tenni egy 16. vagy 20. századi vers között. A költők egyetlen versformát használnak, az úgynevezett *kosmát*. Ez mindig négy soros strófából épül fel. A strófák száma változó, minimálisan három, általában 4–6, de egyes műfajokban több tucatnyi is lehet. Az utolsó strófában a költő kötelező jelleggel, művésznevén (*mahlasz*) megnevezi magát. A sorok hossza leggyakrabban 11 szótag, de jellemző a kissé archaikusabb 8 szótagos sor is. A „toll költői” – klasszikus mintára – kedvelték a 15 szótagos sorokat is.

A versek rímelése szigorú, megjelenése azonban némiképp eltér az általunk megszokottól. Maga a rím (*káfije* vagy *ajak*) nem feltétlenül a sor végén foglal helyet, mivel járulhat hozzá egy toldalék is (*redif*), amely minden rímhelyzetben azonos, s felületesen szemlélve a mi asszonáncunkra emlékeztet. Szélsőséges esetben akár 10 szótagra is kiterjedhet, így a tényleges rím a sor első szótagjára kerül. Számunkra talán furcsa, hogy a rímek bázisát többnyire a mássalhangzók adják, a magánhangzók szerepe kisebb. (Így pl. a kecske és a macska teljesen megfelelő rím lenne.)

A versek rendre kettős értelműek: a szerelmi szimbolika valójában misztikus tartalmakat fejez ki, s az Isten iránti szerelem leírására szolgál. (Ezt hívják *kus diline*k, azaz madárnyelvnek.) Mindemellett az énekek szövege nem túlságosan bonyolult – a szimbólumrendszer általában meglehetősen könnyen érthető. Ebben sarkalatos helye van az útnak, a sötétségben való, veszteségekkel és fájdalokkal teli előrehaladásnak. Az út maga az élet, a tanulás, a megtapasztalás folyamata, melyre a „kétkapujú fogadó”-ban, azaz az anyagi világban kerül sor, melybe a születéssel lépünk be, s melyből a halállal távozzunk. Az alevik és a bektasik nem sokat töprengenek a testen, annak nyavalyáin, elsődleges a lélek, amely olyan, mint a kalickába – értsd: a testbe – zárt madár. Bár mindenki „utas”, erről nem mindenki tud. Aki tudatosan Isten felé törekszik, azt általában a szerelem vezérli – ezért tűnnek az énekek gyakran szerelmes versnek. A szimbolikában megjelenik a kedves kegyetlensége, az a momentum, hogy az Isten felé vezető út gyakran fájdalommal teli. A cél a feloldódás, a kedves arcának megpillantása. Az ásik-költészet többnyire kerüli a személyes motívumokat: általánosságokat fogalmaz meg. Az egyéni ember egyéni pályája tulajdonképpen nem érdekes, ami fontos, az maga a tanulság, egy-egy élethelyzet ábrázolása. És mivel maguk a költők látják a célt, valójában a szenvedéssel teli versek is pozitív végkicsengésűek: a nehézségek valójában a beteljesülés előhírnökei. Az alábbiakban néhány versen keresztül mutatjuk be a bektasi világlátás jellegzetességeit.

**Mehmet Ali Hilmî Dede<sup>2</sup>**  
**Âynayı tuttum ...**  
**(IABa)**

âynayı tuttum yüzüme  
 ali göründü gözüme  
 nazar eyledim özüme  
 ali göründü gözüme

âdem baba havva ile

**Tükröt tartottam**

Tükröt tartottam arcom elé:  
 Ali tűnt a szemembe.  
 Magamra pillantottam:  
 Ali tűnt a szemembe.

Ádám apa és Éva anya,

---

<sup>2</sup> A vers kiadása: Gölpınarlı (1992: 293). Mehmet Ali Hilmî 1842-ben született Isztambulban, apja egy dzsámi prédikátora, s egyben bektasi dede is volt. Mehmet Ali gyorsan a bektasik hatása alá került, 1857-ben dervis lett, 1862-ben a baba rangot is megszerezte, egy évvel később pedig az egyik híres isztambuli kolostor, a Sahkulu főnöke lett. Később a rend anyakolostorába ment Szuludzsa-karahöyükbe, ahonnan csak 1895-ben tért vissza a Sahkuluba, amit haláláig, 1908-ig irányított. Kora jelentős költőjeként tartották számon, elsősorban klasszikus formákban alkotott. Versgyűjteménye – *dívánja* – 1909-ben jelent meg először. Itt közölt verse a leghíresebbek közül való.

hem allemel’esmâ ile  
çerhi felek semâ ile  
ali göründü gözüme

hazreti nuh neciyyullah  
hem ibrahim halilullah  
sinâda kelimullah  
ali göründü gözüme

isâyı ruhullah oldur  
iki âlemde şâh oldur  
müminlere penah oldur  
ali göründü gözüme

ali evvel ali âhir  
ali bâtın ali zâhir  
ali tayyib ali tahir  
ali göründü gözüme

ali cândır ali cânan  
ali dindir ali iman  
ali rahîm ali rahman  
ali göründü gözüme

hilmî gedayi bir kemter  
görür gözüüm dilim söyler  
her nereye kılsam nazar  
ali göründü gözüme

A nevek tudója,  
Az ég kereke és az egek:  
Ali tűnt a szemembe.

Noé – magasztaltassék! –, Allah  
titkainak tudója,  
Ábrahám, Allah barátja,  
Mózes, aki Allahal társalkodott  
a Sínai hegyen:  
Ali tűnt a szemembe.

Ő Allah lelke, Jézus,  
A két világban ő a sah,  
Mindannyiunknak menedék:  
Ali tűnt a szemembe.

Ali az első, Ali az utolsó,  
Ali a külsődleges, Ali a belső,  
Ali a jó, Ali a tiszta:  
Ali tűnt a szemembe

Ali a lélek, Ali a szeretett,  
Ali a vallás, Ali a hit,  
Ali a Kegyelmes, Ali a Megbocsátó:  
Ali tűnt a szemembe

Hilmí, egy szegény koldus *azt*  
*mondja*:  
Szemem látja, nyelvem mondja,  
Akárhová nézek:  
Ali tűnt a szemembe.

Ali – a próféta veje, a negyedik imám – az alevi-bektasi vallásosság egyik kulcsszereplője. A kezdeti hitrendszerben valószínűleg még nem volt kiemelt szerepe, bár a török népek körében már igen korán komoly legendárium alakult ki körülötte, s magára vette a török hősénekek fősze-replőinek jellegzetességeit: népi hős lett. Ezt a kezdeti szimpátiát fokozta a szafavida Irán síita vallásossága, amely igen komoly hatást gyakorolt az anatóliai türkmének hitéletére. (A 15–16. századi oszmán–szafavida el-lentétek egyik jelentős kérdése volt, hogy az anatóliai nomádok kinek a

pártjára fognak állni. Bár nagyon erősen szimpatizáltak a szafavidákkal, az oszmánok mégis megtartották őket birodalmuk keretei között. Talán a komoly retorziók hatására az alevi-bektasi vallásosságban a síita elemek rendkívül megerősödtek: Ali a szafavida uralkodót, a sahot is jelképezte.) Ennek eredményeképpen Ali sokkal fontosabb szereplő lett, mint maga Mohamed, sőt időnként Istennel is özszemosódott. Azt mondják, hogy míg Mohamed az iszlám vallás formáját hozta el a világnak, addig Ali a lényeg fizikai megtestesülése. A visszafogottabb – gyakorinak tekinthető – felfogás szerint az Istenség három alakban fogalmazható meg, ez az alevi „szentháromság”: Allah, Mohamed és Ali. Szélsőségesebb megfogalmazásokban – ilyen a fenti is – Ali lényegében kizárólagos: Kegyelmes (Rahím) és Megbocsátó (Rahmán) – e két jelző Allah sajátja. (Ezért alakul ki a 19. században az alevi – ‘Alihoz tartozó’ – elnevezés is.) E hitrendszer Alija lényegében elszakad a történeti Alitól, és saját életét éli.

A fenti vers egyúttal a többszörös megtestesülés, egyfajta lélekvándorlás kifejezője is. Hiszen az iszlám által tisztelt nagy próféták – Ádám, Noé, Ábrahám, Mózes, Jézus – mindegyike tulajdonképpen Ali korábbi megtestesülése (*hulül*). Ugyanígy a jelentős spirituális vezetőket is korábbi nevezetes személyiségek újbóli megtestesülésének tekintik. (Ugyanakkor az átlagemberek esetében nem számolnak a lélekvándorlással.)

Hilmí Dede Baba megfogalmazása világosan mutatja, hogy Ali az egész világmindenséget átfogja időben (első és utolsó) és a létsíkok szintjén is (külső és belső, azaz látható és rejtett). Ali a szerető és a szeretett – ami megint csak a teljességre utal. És persze a szemlélő maga is Alival azonos, ahogy azt az első versszak kimondja. Az utolsó strófa ugyanezt még világosabban fogalmazza meg: „Akárhová nézek, Ali tűnik a szemembe.” Nem egyéb ez, mint a bektasik körében annyira jellemző egység (*vahdet-i vüdzsüd*) megfogalmazása: a világban egyetlen létező van, maga Isten. Szükségképpen bármi, ami létezik, Isten része – Istent pedig jelen esetben Ali fejezi ki.

Az egység gondolata gyakran szerepel az ásik-költészetben. A 15. században élt Szejjid Neszimí a rózsahasonlattal fogalmazta meg ezt: az egész világ rózsza. („Rózsából készül a mérleg, / a rózsával rózsát mérnek, / rózsát árulnak, rózsát vesznek, / a piac és a bazár [maga is] rózsza, rózsza.”) A 20. századi Dáimí pedig mindezt nagyon szorosan összekapcsolta az emberrel: „A teremtés tükre vagyok, / mivel ember vagyok. / Isten valóságának óceánja vagyok, / mivel ember vagyok. [...] Az ember az Istenben, az Isten az emberben, / Ha [Istent] keresed, nézz az emberre!” Nem véletlen, hogy az alevik körében rendkívül népszerű lett a 10. századi al-Manszúr Halládzs mondása: *Ene 'l-hakk* – Én vagyok a Valóság/Isten.

**Ahmed<sup>3</sup>**  
**Bagdadı Basrayı...**  
**(IABb)**

bagdadı basrayı seyran eylesem  
aceb derviş olsam yarı bulam mı  
aşkınla beni hayran eylesen  
aceb derviş olsam yarı bulam mı  
yoksa hasretinle ölüm kalam mı

ahımdan âşıklar gelür imana  
acıyım elinden devr-i zamana  
veysel karanîdan geçsem yemene  
aceb derviş olsam yarı bulam mı  
yoksa hasretinle ölüm kalam mı

mısırdá bulmadım derdime çare  
var hacı beктаşı ışığı ara  
varsam yüzler sürsem molla  
hünkâre  
aceb derviş olsam yarı bulam mı  
yoksa hasretinle ölüm kalam mı

ahmed der tur dağın seyyahı ol-  
sam  
halîlu'r-rahmândan haberin al-  
sam  
húbânın elinde mekan bağlasam  
aceb derviş olsam yarı bulam mı  
yoksa hasretinle ölüm kalam mı

**Bagdadot és Bászrát**

Ha Bagdadot és Bászrát bejámám,  
Ha dervis lennék, a kedvest megtalálnám-e?  
Szerelmeddel elképedetté teszel engem,  
Ha dervis lennék, a kedvest megtalálnám-e?  
Vagy az utánad való bánattól meghalnék-e?

Sóhajomtól a szerelmesek az igaz hitre  
térnek,  
Miattad vagyok gyenge az idők forgásában,  
Ha Vejszel Karání miatt Jemenbe mennék,  
Ha dervis lennék, a kedvest megtalálnám-e?  
Vagy az utánad való bánattól meghalnék-e?

Egyiptomban nem találtam gyógyírt a  
bajomra.  
Menj, Hadzsi Bektas küszöbét keresd!  
Ha elmennék, s Molla Hünkár felé fordulnék,  
Ha dervis lennék, a kedvest megtalálnám-e?  
Vagy az utánad való bánattól meghalnék-e?

Ahmed szól: ha Túr hegyének utazója  
lennék,  
Ha magától Ábrahámától hallanám a híredet,  
Ha a szépségek országában lenne hazám,  
Ha dervis lennék, a kedvest megtalál-  
nám-e?

A vers alapkérdése, hogy az Isten-keresőnek hol és hogyan is kellene ke-  
resnie – erre utal az újra és újra visszatérő refrén. Bagdad, Bászra, Egyiptom  
és Jemen említése a földrajzi keretekre kérdez rá. Az Oszmán Birodalom  
DK-i határvidékén fekvő területek egyfelől „nagyon távol” értelemben sze-  
repelnek, Ahmed arra utal velük, hogy a világ végére is elmenne célja elérése

---

<sup>3</sup> A vers forrása: Ali Ufki-gyűjtemény, 17. sz. közepe, Isztambul. British Museum, Sloane 3114, 66b. A szerzőről semmiféle információval nem rendelkezünk.

vége. Másfelől Bagdad és Egyiptom (szűkebben véve Kairó) a muszlim világ szellemi központjai voltak, a költő ezzel a legmagasabb fokú tudás helyeire – átvitt értelemben a tanulható tudásra – utal.

Vejszel Karáni, Hadzsi Bektas, Molla Hünkár és Ábrahám – az iszlám világban: Ibrahim – spirituális tekintélyek, akik szellemi útmutatást jelenthetnek. Ide vonható Túr hegye is: a Sínai-hegy, ahol Mózes – a muszlim mitológiában: Músa – megkapta Istentől a törvénytáblákat. A muszlimok e találkozást az Isten és ember között kialakult közvetlen kapcsolatok egyik ritka példájának tekintik. Ahmed felemlítésükkel azt kérdezi, hogy vajon a világon valaha élt legnagyobb mesterek, sőt próféták felkeresése elegendő-e a cél eléréséhez.

Vejszel Karáni Mohamed próféta kortársa volt, Jemenben élt, s bár sosem találkozhatott Mohameddel, még annak életében muszlim lett. Mivel azért nem kereshette fel a prófétát, mert öreg édesanyját ápolta, a szülők iránti szeretet példaképe. Mindennek ellenére Mohamed tudott róla és nagyra értékelte őt, egy köntöst is küldött neki, melyet ma szentnek tartanak. Később Medinába ment, Ali pártjához csatlakozott, és a sziffini csatában esett el Ali oldalán 657-ben.

Hadzsi Bektas Veli a bektasi dervisrend szellemi alapítója, Horászánból érkezett a 13. században Anatóliába, ahol Szuludzsakarahöjükben telepedett meg. Ő maga nem alapított dervisrendet, a török heterodox vallási irányzatok mégis az ő neve alatt egységesültek a 15. században. Ahmed egyértelműen a bektasik közé tartozott, számára tehát Hadzsi Bektas volt a legfőbb iránymutató.

Molla Hünkár Mevlána Dzeláleddín Rúmí egyik elnevezése. A Közép-Ázsiából érkező, perzsa származású rendalapító Hadzsi Bektas kortársa – egyes feltételezések szerint személyes ismerőse – volt. Az anatóliai szeldzsuk állam központjában, Konyában telepedett le, s alapította meg a keringő dervisek rendjét, mely később az Oszmán Birodalom szellemileg talán legnagyobb hatású dervisközösségévé vált. Magát Mevlánát az egész muszlim világ egyik legjelentősebb misztikusának tartják.

Ahmed verse végig egyetlen gondolatra épül fel: Isten keresése a külső világban lehetséges-e? Számít-e, ha valaki megkeresi a legnagyobb mestereket, elzarándokol a legjelentősebb szent helyekre, vagy ha netán találkozna a prófétákkal? A válasz kimondatlanul marad, de egyértelmű: nem. A bektasik rendszerében csak a belső út, az ember saját magán végzett munkája vezethet eredményre.

**Sultan<sup>4</sup>**  
**Bilür dersin...**  
**(IABc)**

bilür dersin bil imdi  
bilim içinde bilüm nedür  
bre ben kamil oldum dersin  
kamillüğün yolu nedir

kimi sağdur kimi hasta  
kimi şagird kimi usta  
ulu kiçidür ne nesne  
yol içinde ulu nedür

cân talabışır uçmağa  
kevser suyından içmeğe  
cennet kilidin açmağa  
miftahının adı nedir

âşıkların saray etmiş  
yeri gögi sayvan tutmuş  
altı bin altı yüz altmış  
altı elifin dâlı nedir

bir sultanım namus deyen  
aşkın elden komış deyen  
bre bize susamış deyen  
içdüğümüz dolu nedür

**Azt mondot: tudom**

Azt mondot: tudom. Hát tudd!  
*De valójában* mi a tudás a tudásban?  
Azt mondot: Hej, én tökéletes lettem!  
*De valójában* mi a tökéletesség útja?

Van, aki egészséges, van, aki beteg,  
Van, aki tanítvány, van, aki mester,  
Nagy *vagy* kicsi, mi dolog?  
Az úton *valójában* mi az, hogy nagy?

A lélek a Mennyország felé igyekszik,  
hogy a Kevszer vizéből igyon,  
Hogy a Mennyország lakatját ki-  
nyissa.  
*De valójában* a *Mennyország* kul-  
csának mi a neve?

Szerelmeseit palotává [?] tette,  
Az eget és a földet árnyékvető  
borította,  
Hatezerhatszázhatvan  
Hat elif betű ága micsoda?

Szultán vagyok. Te, ki a hírnévről  
beszélsz nekem,  
Aki azt mondja rám: felhagyott a  
szerelemmel,  
Hej, aki azt mondja nekünk: szomjazók!  
Az általunk kiivott kupa micsoda?

---

<sup>4</sup> A vers forrása: Palatics-kódex, 16. sz. vége, Magyarország. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, AF 437, 127a. Kiadások: Elçin (1977: 271), Sudár (2005b: 206–207). A magát Szultán művésznéven megnevező költőről semmit nem tudunk.

A keresés célja az Istennel való egyesülés, az Istenben való feloldódás, módja pedig a tudás megszerzése. Egyértelműen különbséget kell azonban tenni a tanult és a tapasztalati tudás között. A szúfik szerint csak az utóbbinak van valódi értéke, előbbi menthetetlenül a múlandó világhoz tartozik – ezért komolyabb jelentősége nincsen. Ugyanez vonatkozik a tökéletességre is: más értelemben használják a köznapi és a misztikus kommunikációban. Az első strófa éppen erre, a világi és a misztikus fogalomhasználat különbözőségére mutat rá. Visszatér a kérdésre a harmadik versszak is: az emberek általában a Mennysorság felé törekcszenek – de valójában nem tudják, hogy mi is az. (A szúfik szerint általánosságban a Mennysorság mindig jelen van, a kérdés csupán az, hogy az egyes ember képes-e ezt észrevenni.) A téves fogalomhasználat pedig szükségképpen hamis tudáshoz, s így eltévelyedéshez vezet.

A kettősségek – amelyek pl. a fogalomhasználatban is megnyilvánulnak – az anyagi világhoz tartoznak, csak ebből a szempontból van értelmük. (A versben: egészséges–beteg, kicsi–nagy, mester–tanítvány.) Csak az gondolkodik bennük, aki nem tud túllépni a hétköznapi racionalitáson. Ahogy korábban láttuk, a bektasik a világ egységében hisznek. Erre utal a vers egyik sora: „Az úton [valójában] mi az, hogy nagy?”

A cél a valódi, kettősségeken túli, nem tanulható tudás megszerzése, melyet a bektasi költészetben számos módon fogalmaznak meg. A leggyakoribb a *márifet* szó használata (szemben a tanult tudást jelentő *ilm*mel), de utalnak rá az élet vize (*áb-i haját*) vagy a Kevszer kifejezéssel is. (Ez utóbbi az egyik paradicsomi folyó neve.) Az ásíkok beavatási álmaiban leggyakrabban viszont egy kupa szerepel, melyet egy szép nő vagy egy ősz mester nyújt át nekik. Ennek kiivásával jutnak hozzá a valós tudáshoz, továbbá énekmondói és költői képességeikhez is. A kupa, illetve a benne található ital – leggyakrabban bor – tehát a bölcsesség elnyerését jelenti. Ennek megfelelően a szomjazás a spirituális tudás hiányát jelképezi. Versünkben a költő a múlt idejű forma (kiivott) használatával egyértelműen saját fejlődésére, már bejárt útjára utal.

**Şâhinoğlu<sup>5</sup>**  
**Türkî**  
**(IABd)**

gam bedestânında yükümüz tutduk  
hicrân katarının sarvanıyuz biz  
felegin zehrini nûş idüp yutduk  
mihnet tekkesinin mihmâniyuz biz

günde bin bir dürlü zehir yударuz  
kemlik eyleyene eyelük iderüz  
hazret-i hüdânun emrin gönderüz  
hakîkat râhinin rûhbâniyuz biz

adûlar yanımızda komazuz  
merdüz nâmerd lokmâsını bil-  
mezüz  
yaramaz olana belî demezüz  
eyülerin kulu kurbâniyuz biz

sevdâ-ı aşk ile gerçek deliyüz  
yüzümüz yerde herkesin yoluuz  
bizi sevenlerin biz de kulıyuz  
bizi sevmeyenin sultâniyuz biz

**Türkî<sup>6</sup>**

A bânat bazârjában vettük magunkra  
terhünket,  
Az elválás karavánjának tevehajcsárai  
vagyunk.  
Az egek mérgét kiittuk, lenyeltük,  
A bânat kolostorának vendégei vagyunk.

Minden nap ezeregy mérget nyelünk,  
A gonosztevőkkel jót teszünk,  
Isten öngyáságának a parancsait követjük,  
A valóság útjának szerzetesei vagyunk.

Az ellenségeket nem túrjük magunk  
mellett,  
Emberek vagyunk, a nem-emberek éte-  
lét nem is ismerjük,  
A nem megfelelőre nem mondjuk, hogy  
igen,  
Ajóknak szolgálói vagyunk, feláldozzuk  
magunkat értük.

A szerelem szenvedélyétől bolondok  
vagyunk, valóban:  
Arcunk a földön, mindenki számára út  
vagyunk.  
Aki minket szeret, annak szolgálói vagyunk,  
Aki nem szeret minket, annak szultánjai  
vagyunk.

---

<sup>5</sup> A vers forrása: Ali Ufki-gyűjtemény, 17. sz. közepe, Isztambul. British Museum, Sloane 3114. Kiadása: Elçin (1977: 204–205). Şâhinoglu a 17. század jeles költője lehetett, számos verse maradt ránk. Életrajza nem ismert, csak versei alapján fogalmazható meg néhány feltételezés. Verset írt például I. Ibrahim szultán trónra kerülése (1640) alkalmából, s több költeményében feltűnik Júsuf pasa tengernagy, Músza pasa és Deli Hüszejn pasa is – ők mindhárman az 1645-ben elkezdődött krétai háború első szakaszának a hősei, így valószínű, hogy Şâhinoglu is részt vett a harcokban.

<sup>6</sup> 'törökös' – török népi versforma (Sudár 2005b: 86–87).

sıdk ile yüz tutduk rabbü'l-ibâda  
bir gün bizi de ergürür murâda  
şâhin der aşkımız hadden ziyâde  
güzeller şâhının hayrânıyuz biz  
türkî

A Szolgálat Ura, Isten felé fordítjuk arcunkat hűséggel,  
Egy nap majd minket is eljuttat célunkhoz.  
Sáhin szól: szerelmünk minden határon túlmege,  
A szépségek sahjának csodálói vagyunk.

A vers alapvető kérdése a „mi” és az „ők” elválasztása, az útonjárók és az öntudatlanul élő „nép” (*ehl*) elkülönítése, melynek alapja a spirituális tudás, illetve az Isten felé törekvés. Az élet az anyagi világ keretei között zajlik, a versben ezt a bazar-hasonlat fejezi ki. A bazar (*bazar, dükkan, bedestan*) a változás, a cserebere, az adás-vevés helyszíne, átvitt értelemben az emberi játszmák helye. A lélek számára mindez terhet jelent, elválasztottságot, azaz szenvedést. A versben említett teher maga az anyagi, Istentől elválasztott létezés. A kereskedőkaraván köré szerveződő kép (karaván, teve, hajcsár) magát az életutat jelképezi. Sáhinoglu költeményében ugyan nincsen kifejtve, de a hasonlat által felvetett kérdés az, hogy az ember mit kezd a rábízott tőkével, azaz magával az étellel (itt: *jük* ‘teher’), tudja-e azt hasznosítani – azaz előrehalad-e a spirituális úton, eléri-e Istent – vagy elvesztegeti azt – spirituális szempontból értéktelen életet él.

Az anyagi világ egyúttal elfedi a valódi ént: bár létezése időleges és lát-szólagos, ahhoz mégis eléggé hihető, hogy az álomba – öntudatlanságba (*gaftet*) – merült lélek valóságosnak tekintse. Az anyagi világ hatásait, mindazt, ami az embert elválasztja Istentől a szúfi költők általában a fátyol képével írják le, Sáhin itt a méreghez hasonlítja ezeket. Az öntudatlanság az egó (*nefes, benlik*), illetve az egó játszmáinak az eredménye, s kéz a kézben jár a szenvedéssel.

Az anyagi világ ugyanakkor lehetőség is: a lélek itt ismerheti fel önmagát. A fenti képpel megfogalmazva: a kereskedő sikerrel forgathatja a rá bízott tőkét, a karaván célba ér. A lehetőségnek tekintett világot a kolostor jelképezi, ahol az ember a spirituális utat bejárhatja. Ez tehát egy pozitív tartalmú kifejezés, amelyet csak fokoz, hogy a kolostor lakói, a szerzetesek elszánták magukat Isten keresésére. E tekintetben alapvetően különböznek az átlagos embertől, aki szellemi értelemben nem tudja, hogy mit cselekszik. Ugyanerre a különbségtételre utal a *merd* ‘ember’ és a *námerd* ‘nem-ember’ szópár. Spirituális értelemben az önmagát nem ismerő, legalábbis nem kereső ember teljes mértékben öntudatlan, s e tekintetben alig különbözik az állatoktól. Így aztán ember volta is megkérdőjeleződik, hiszen az emberi élet lényegével nincs tisztában, s azzal nem is törődik.

Az anyagi világ ellentétpárjai a társadalmi szerkezetben is megnyilvánulnak, a két szélső pont a szultán és a rabszolga (másképpen fogalmazva: a sah és a koldus). A spirituális útkereső is ebben a hierarchiában fogalmazza meg saját helyzetét. Természetesen tudja, hogy Istenhez képest ő csupán egy teremtmény, a független létezőhöz képest létezése csupán egy hatás eredménye. A szolgálai állapot kifejezése a valakire való rátekintés, amit a parancsok lesésének, a szolgálatkészség jelének tekinthetünk. A valaki felé forduló tekintet tehát a felsőbbség elismerése. Ebből a szempontból az ember – legyen az Isten-kereső vagy öntudatlan – egyszerű alávetett rabszolga. Másfelől a szúfi helyzete a spiritualitással nem foglalkozókhöz képest mégiscsak kiemelt, pusztán Isten felé törekvése okán. Ebben az összehasonlításban ő a szultán. Persze saját hibáival is tisztában van – ezért távol áll tőle, hogy más útkeresőknél magasabbra tartsa magát. Az alázatós leborulás egyfelől önátadás, az önálló akarat teljes feladása. Másrészt, aki a földre borul, arra esetleg rálépnek – ahogyan a versben is szerepel. Ez azonban megint kettős értelmű: az alávetettség mellett a másoknak való szolgálatot is kifejezi: az illető maga is úttá válik.

Az útonjárók persze nem a hétköznapi logika szabályai szerint szemlélik a világot, hanem fokozatosan megpróbálnak egy magasabb látásmódot magukévá tenni. Ennek következtében az átlagemberek szemében nem mindig tűnnek épértelműnek. Innen származik egyik büszkén viselt nevük, a bolond (*deli, abdál*). (A mai törökben az *aptal* egyszerűen ostobát jelent.)

**Kul<sup>7</sup>**  
**Varsaği**  
**(IABe)**

ehl-i kâmil olan sorsun  
 biz nereye varupduruz  
 kırklar cem olduğı yerde  
 dîvânında durupduruz

**Varsaği<sup>8</sup>**

A tökéletesség birtokosa kérde-  
 ze *tőlünk*, hogy  
 mi hová érkeztünk el.  
 Ott, ahol a negyvenek összegyűltek,  
 Az ő gyülekezetükben vagyunk.

---

<sup>7</sup> A vers forrása: Palatics-kódex. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, AF 437, 138a–b. Kiadása: Literaturdenkmaler..., 1927: 136–137, Elçin (1977: 273), Sudár (2005b: 264–265). A vers költője a Kul művésznevet használta, ez alapján talán a janicsárok közé tartozott. Esetleg azonosítható Dertli Kullal, akinek néhány további verse ismert, de az ő életrajzáról sem rendelkezünk információkkal.

<sup>8</sup> Jellegetes férfias hangvételű török népi versforma. Egy dél-kelet anatóliai török törzsnévre megy vissza (Sudár 2005b: 86–87).

er hakk nazarına varup  
el kavşurup dîvân turup  
ol toksan bin sırrı görüp  
kırk makâma erüpdürüz

ali ile kamber ile  
şâh ile iskender ile  
biz de nûh peygamber ile  
bir gemiye girüpdürüz

delülûben tağda gezüp  
mecnûnleyin yollar azup  
kırklar ile şerbet ezüb  
kadehlerin sürüpdürüz

kuldur begi bak delüye  
müşkûlin sorar uluya  
bugün muhammed aliye  
serümüzi verüpdürüz

A férfi az Isten elé jutva  
Kezét tisztelettel összetéve áll.  
Azt a kilencvenezer titkot látva  
A negyven fokozatot elértük.

Alival és Kamberrel,  
A sahhal és Nagy Sándorral,  
Mi is Noé prófétával  
Egy hajóra felszálltunk.

Megbolondulva a hegyet járva,  
Medzsnünként, utakat tévesztve,  
A negyvenekkel serbetet szűrve  
A kupát körbeadjuk.

Szolga [Kul] a bégje, nézz a bo-  
londra!  
Nehézségeit a hatalmasokon kéri  
számon.  
Ma Mohamednek és Alinak  
Odaadjuk a fejünket.

Bár a bektasi költészetben nagyon sok általános, kultúrától függetlenül mindenki által érthető megfogalmazás létezik, természetesen vannak speciális „szakkifejezések” is. Ilyen például a Negyvenek (*kırklar*). Kislétük pontosan nincsen meghatározva, mindössze annyi bizonyos, hogy magasabb szellemi állapotot képviselnek, és a spirituális úton járókat támogatják. A negyvenes szám a török gondolkodásban különösen fontosnak látszik, maga a spirituális út is 40 fokozatból áll (*kırk makam*). A negyvenekhez tartozik egy legenda is: e szerint Mohamed egyszer bezörgetett hozzájuk. Amikor bentről megkérdezték, hogy ki érkezett, ő a nevét mondta. Az ajtó zárva maradt. A próféta másodsorra is így járt. A harmadik próbálkozásra azonban már csak annyit mondott: Én vagyok. Ekkor bemehetett. A történet egyértelműen az önismeret tesztjére utal: kezdetben Mohamed az anyagi – többiekétől elválasztott – valójában gondolkodott, harmadjára a spirituális énjével válaszolt, amelynek nem lehet semmiféle jellemzőjét megfogalmazni. A gyülekezetben a negyvenek éppen ezen egységüket mutatják meg Mohamednek. A 39 jelenlévő megvágja a kezét, de vérezni kezd a 40., örségben álló keze is. Ugyanerre utal egy Mohamednek adott feladat is: egyetlen szem szőlővel kellett

megitatnia a teljes társaságot. Ő egy kupában kipréselte a szőlőt, serbetet készített, így mindenki ihatott belőle.

A bektasik körében van néhány különösen tisztelt személy. A közismer-  
teken – Ali, Mohamed, Fatma – kívül ilyen például Kamber (Kanber), Ali  
harcostársa. Gyakran emlegetik Medzsnúnt is, a *Lejla és Medzsnún* című  
szerelmi-misztikus történet egyik főszereplőjét. A történet az egész isz-  
lám világban rendkívül népszerű, törökül is számos feldolgozása készült.  
Medzsnún a reménytelen szerelmes mintaképe, aki annyira belefeledkezik  
a szerelembe, hogy egy idő után már szerelme tárgyát sem ismeri fel. Ő a  
szerelem – misztikus értelemben Isten – bolondja. (Neve egyébként dzsin-  
nektől megszállottat jelent.) Viselkedése a teljes odaadást jelképezi, azt az  
állapotot, amikor a kereső már szinte teljesen érzéketlen az anyagi világra.

**Pir Sultan Abdal<sup>9</sup>**  
**Derdim çoktur ...**  
**(IABf)**

**Sok a bánatom**

derdim çoktur hangisine yanayım  
yine tazelandı yürek yarası  
ben bu derde kande derman bu-  
layım  
meğer şâh elinden ola çaresi

Sok a bánatom, melyik miatt lán-  
goljak?  
Kiújult szívem sebe.  
Hol találok e bajra orvosságot?  
Talán a sah kezéből lesz az orvosság.

türlü donlar giyer gülden naziktir  
bülbül cevr etme güle yaziktir  
çok hasretlik çektim bağrım eziktir  
güle güle gelir cânlar paresi

Különféle ruhákat ölt, a rózsánál  
elegánsabb a kedves.  
Fülemüle! Ne kínozd a rózsát! Kár  
volna.  
Sok bánatot szenvedtem el, szívem  
szomorú:  
Szívem csücske [a kedves] nevet-  
ve jön.

---

<sup>9</sup> A vers forrása: Öztelli (1996: 218–219). Pir Sultan Abdal a 16. század egyik legjelentősebb, máig jól ismert ásíkjá, a hét legnagyobb alevi-bektasi költő egyike. Bár százszámra maradtak ránk versei, életrajzáról nagyon keveset tudunk. A kelet-anatóliai Sivas közelében született türkmén közösségben, eredetileg Hajdarnak hívták. Életművének jelentős része egyértelmű politikai töltetet hordoz, a szafavidák melletti harcos kiállása meghatározó. A legendák szerint gyermekkori ismerősével, a közben oszmán tartományi kormányzóvá emelkedő Hizir pasával való össze-  
különbözés okán, mint szafavida propagátort Sivasban kivégezték. Sajnos a rendelkezésre álló adatok alapján nem dönthető el, hogy erre mikor került sor, a 16. század közepe és vége melletti is  
szólnak érvek. Halála után emblematikus figurává vált, az alevi mozgalmaknak máig ő az egyik  
jelképe, versei napjainkban is politikai állásfoglalással érnek fel.

gel benim uzun boylu serv çınarım  
yüreğime bir od düştü yanarım  
kıblem sensin yönüm sana dönerim  
mıhrabımdır iki kaşın arası

Jer, én magas termetű ciprusom,  
platánom!  
Szívemre tűz hullott, lángolok,  
Feléd imádkozom, feléd fordulok,  
Két szemöldököd az én mihrábom.

didâr ile muhabbet doyulmaz  
muhabbeten kaçan âşık sayılmaz  
yezit üflmekle çırağlar sönmez  
tutuşunca yanar aşkın çırası

A kedves iránti szerelemmel nem lehet  
betelni,  
Aki elfut a szerelem elől, az nem szá-  
mít szerelmesnek.  
Nem alszanak el a mécsesek attól,  
hogy Jezid fűjja őket,  
Ha meggyulladt a szerelem mécsese,  
akkor már lángol.

pir sultan abdal yüksek uçarsın  
selamsız sabahsız gelir geçersin  
âşık muhabbetten niçin kaçarsın  
böyle midir yolumuzun töresi

Pír Szultán Abdál! Magasan re-  
pülsz,  
Üdvözet nélkül jössz és mész.  
Szerelmes, miért menekülsz a sze-  
relemtől?  
Utunkon ez-e a szokás?

A szerelem a bektasi költészet egyik központi témája, ez a szerelem azonban az Isten felé irányul. Egyes feltevések szerint ez a fogalmazási mód egyfajta rejtőzködés lenne, titkos nyelv (*kus dili*), amelyet a kívüllálók nem értenek: értelmetlen szerelmes dalra gondolnak – holott egészen másról van szó. Másfelől azoknak a misztikus élményeknek a kifejezésére, amelyeket a költők tolmácsolni kívánnak, a köznyelvnek nincsenek megszokott fordulatai, ezért valamiféle érthető, ismert jelenségen keresztül lehet csak megjeleníteni őket. Erre a két legalkalmasabb terület a mámor (alkohol, drog) és a szerelem, mivel mindkettő a hétköznapi józanság határain túlmutat, akárcsak a misztikus élmény. Az ásíkok a szerelmi terminológiát előszeretettel használják, a mámor képeivel azonban nagyon ritkán élnek (szemben a muszlim klasszikus költészettel, ahol ez utóbbi is bevett jelenség).

Mivel a költők többnyire férfiak, a szeretett és keresett fél – Isten – szükségképpen nőnemű: szépséges lányként nyilvánul meg, s vele kapcsolatban a női szépség leírásának minden eleme megjelenhet. Versünkben a nagyon általános rózsza hasonlat tűnik fel, és megjelenik a ciprus és a platán is. Előbbi a szép termet és a kecses járás állandóan

használt szimbóluma, utóbbi pedig „antropomorf” fa, minthogy levele ötujjú kézre emlékeztet. (A kedves szépségére alkalmazott hasonlatokat lásd alább!) A szeretett személy és Isten azonosításának meglehetősen egyértelmű jele a versben a muszlim imairány (*kibla*) és az azt jelző mihráb-fülke azonosítása a kedves szemöldökével. (A kép a klasszikus költészetben viszonylag gyakori, onnan került át az ásíkokhoz.)

A szerelmes és a szeretett lény kapcsolata aszimmetrikus: előbbi helyzete bizonytalan, alávetett, a korabeli társadalmi terminológia elemeivel megfogalmazva szolgál, rabszolga. Ő az, akinek áldozatot kell hoznia szerelmese keresése során (erről szólnak az ásíkok élettörténetét elbeszélő történetek, a hikájék). Ezzel szemben a szeretett lény passzív, nagyon kevés tényleges cselekvés köthető hozzá. Mindenek felett áll, úr, szultán. Legfontosabb megnyilvánulásai a hívás, amellyel belső útra készíteti az arra nyitott személyeket – a szerelmeseket, azaz a derviseket –, valamint az első pillantásra nagyon furcsának tűnő kegyetlenség. Ez utóbbi azonban sohasem öncélú, hanem a szerelmes lelki fejlődését szolgálja, valójában nem is a kedvestől származik, hanem a szerelmes egójának a része, amelyre a szeretett fél csak rámutat. Ezek azok a negatívumok, amelyekről meg kell szabadulni, a folyamat azonban szenvedéssel jár, ezért találunk számtalan ásik-versben szomorúsággal és bajjal kapcsolatos sorokat: a szenvedés kifejezésére a költők igen gazdag szókészlettel rendelkeznek. A siránkozás azonban sosem öncélú: minden dervis/költő tisztában van vele, hogy ez csak egy szükséges rossz, az út egy szakasza, amely végül a beteljesüléshez vezet. Mégis, mivel az istenkeresés mindenkit érintő alapélményéről van szó, a költők talán ezzel foglalkoznak a legtöbbet.

Így tehát a szerelem érzése, annak megélése talán még a szeretett személynél is hangsúlyosabb a versekben. Mivel a szerelem tulajdonképpen az Isten felé vezető utat is jelöli (illetve azonos azzal), ezért aki nem szerelmes, vagy nem a szerelem útját követi, az értelemszerűen nem istenkereső, s így a balga néphez (*ehl*) sorolandó. Az istenkeresés kezdete a szerelembe eséssel (gyakran: lángrollobbanás) egyenlő. Ez a tűz azonban nem hamvad el, meglehetősen durva külső hatások sem tudják elnyomni. Erre utal versünkben Jezid emlegetése, aki nem más, mint a 680–683 között uralkodó Omajjád kalifa, akinek az uralma alatt gyilkolták meg Hüszejnt, Ali fiát, Mohamed próféta unokáját. Ezáltal az elnyomó zsarnokok, a negatív erők mintaképe lett, az alevi-bektasi hitrendszerben az egyik legmegvetettebb személy. Aki már egyszer szerelembe esett – azaz ráeszmélt, hogy az anyagi világban

a legfőbb cél Isten keresése –, az sosem szabadul meg ettől az érzéstől, ha felhagy a kereséssel, akkor örökre szerencsétlenné teszi magát. Ezért kérdezi Pír Szultán az utolsó sorban: „Utunkon ez-e a szokás?”

**Ercişli Emrah<sup>10</sup>**  
**Bugün ben bir güzel gördüm...**  
**(IABg)**

bugün ben bir güzel gördüm  
bakar cennet sarayından  
kamaştı gözümlün nuru  
onun hüsnü cemalinden

bahçanın kapısını açtım  
sanırsın cennete düştüm  
sevdim coştum helâllaştım  
bûse aldım yanağından

salındı bahçaya girdi  
çiçekler selâma durdu  
mor menekşe boyun eğdi  
gül kızardı hicabından

bahçanın kapısı güldür  
dalında öten bülbüldür  
emrah da bir edna kuldur  
bağışla geç günahından

**Megláttam ma egy szépséget**

Megláttam ma egy szépséget,  
A Mennyország palotájából nézett,  
Szemem fénye elvakult  
Arcának szépségétől.

A kert kapuját kinyitottam,  
Gondolhatod, hogy a Mennyországba léptem.  
Szerettem, kiáradtam, üdvözöltem,  
Megcsókoltam az orcáját.

Ringó járással a kertbe ment,  
A virágok sorban álltak az üdvözlésére,  
A lila ibolya meghajtotta fejét,  
A rózsa elvörösödött a szégyentől.

A kert kapuja rózsa,  
A rózsa ágán énekel a fülemüle.  
Emrah egy szegény szolgál,  
Bocsásd meg a vétkeiket!

---

<sup>10</sup> A vers forrása: Sakaoglu (1987: 89). Ercişli Emrah a 17. században élt Közép-Anatóliában, a legendák szerint apja is ásík volt. Életéről egyéb információnk nincs, ismert viszont Szelvihán iránti szerelmének legendája. Versei nyelvezete egyszerű. Versei összekeveredtek két évszázaddal később élt névrokona, Erzurumlu Emrah műveivel. Az itt közölt vers is az utóbbi költő neve alatt vált híressé.

A vers az ásik-költészet egyik jellegzetes nyitóformulájával kezdődik – „megláttam ma egy szépséget” –, melyet különösen erőteljessé tesz az alliteráció (*bugün ben'bir...*). A szépséges hölgy megpillantása tulajdonképpen az el nem mesélt „történet” kezdetét jelenti, a szerelem fellobbanását, amely ezúttal egyúttal a misztikus út kezdete is. Mivel a szúfi költészet leggyakrabban a szerelem képeivel ábrázolja Isten és ember kapcsolatát, s mivel a költők többnyire férfiak, Isten általában női alakban jelenik meg. Ezt támogatja az aktivitás és passzivitás ellentéte is: a férfi – illetve általában az ember – a tényleges cselekvő, a kereső, míg Isten passzív, várakozik. A szúfi költészetben ezt a szerető (*ásik*) és a szeretett (*masuk*) szópárral fejezik ki: előbbi az arab *asika* ige aktív, utóbbi pedig passzív particípiuma. A szeretett személy mindig gyönyörű, minden más felett áll, tökéletes. Erre utal versünkben az elvakuló szem képe.

Emrah verse azon kevés ásik-költemény közé tartozik, amely nem csak az útról, a szerelem viszontagságairól szól, hanem a megérkezést is bemutatja. A Mennyország palotája a szúfi út vége, az Istennel való egyesülés jelképe. A kedves – Isten – természetszerűleg itt található meg. Emrah tehát kinyitja a kert kapuját, belép, a szeretett hölgygel egyesül: megtörténik az *unio mystica*, szúfi terminussal a feloldódás (*fanáfillah*).

A kedves szépségének jellemzésére gyakran használnak virághasonlatokat. A kép kibontása esetén a kedves egy virágoskertben látható, amelyet természetesen ural szépségével. (Számos hasonlatban a kedves egyúttal uralkodó is.) A virágok sorban állnak, hogy üdvözölhessék, akár csak a szultánt a dívánban. A rózsa és az ibolya esetében a jellegzetes „ál-ok” költői technikáját figyelhetjük meg (ez a klasszikus költészetből került át az ásikokhoz): a költő az ibolya ívelt szárát az alázat, a rózsa vörösét a szégyen jelének tekinti. Jellemző, hogy a versekben a kedves tanítja a kert virágait saját szépségükre: rózsább a rózsánál. A ringó járás az ásik-költészetben a szép mozgás megfogalmazása, a ciprusfával (*szervi*, *szelvi*) szokás párhuzamba állítani.

A szerelmes és a szeretett lény kapcsolatának jellemzésére leggyakrabban a rózsa és a fülemüle hasonlatát használják. A klasszikus költészetből átemelt kép szerint a rózsa a szeretett személy szimbóluma. Passzív, hiszen a növény nem mozdul el a helyéről. Illatozik, de ez nem irányul senkire, bárki megtapasztalhatja, akinek van hozzá érzéke. (Ezáltal a Naphoz is hasonlítható. Mindkettő – a rózsa és a Nap – Isten szimbóluma.) A virágot tüskék veszik körül, melyek a célhoz

való eljutás nehézségeit jelképezik. A fülemüle madár, férfiszimbólum, aktív. Legfontosabb jellegzetessége, hogy énekel: panasza a bánat – az elszakítotttság miatti szomorúság – kifejeződése. Másrészt állandóan röpdös, azaz keresi a rózsát, amitől az istenkereső ember szimbólumává válik. Az éneklő fülemüle és a költő párhuzama nyilvánvaló.

## Felhasznált irodalom

- Ágoston G. – Sudár B. (2002): *Gül Baba és a magyarországi bektasi dervisek*. Budapest.
- Babinger, F. – Gragger, R. et al. (eds.) (1927): *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*. Berlin.
- Dilçin, C. (1983): *Örneklerle Türk Siir Bilgisi*. Ankara.
- Elçin, Ş. (1976): *Ali Ufkî. Hayatı, Eserleri ve Mecmûa-i Sâz ü Söz*. İstanbul.
- Elçin, Ş. (1977): *Halk edebiyatı araştırmaları*. Ankara.
- Ergun, S. N. (1930): *Bektaşî şairleri*. İstanbul.
- Gölpınarlı, A. (1992): *Alevî Bektaşî Nefesleri*. İstanbul.
- Köprülü, M. F. (1940): *Türk sazşairleri*. II–III. İstanbul.
- Ocak, A. Y. (1983): *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul.
- Ocak, A. Y. (1997): *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*. Ankara.
- Ocak, A. Y. (2002): *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul.
- Ocak, A. Y. (2004): *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul.
- Öztelli, C. (1996): *Pir Sultan Abdal bütün şiirleri*. İstanbul.
- Sakaoğlu, S. (1987): XVII. Yüzyılda Anadolu ve saz şâirleri. In: *Başlangıcından Günümüze kadar büyük Türk klâsikleri. Tarih–Antoloji–Ansiklopedi*. VI. İstanbul, 77–116.
- Sudár B. (2005a): A muszlim klasszikus költészet és a török énekmondás kezdetei. In: Szemerényi Á. (szerk.) *Folklór és irodalom*. Budapest. 277–287.
- Sudár B. (2005b): *A Palatics-kódex török versgyűjteményei. Török költészet és zene a XVI. századi hódoltságban*. Budapest.
- Sudár B. (2006a): „Madár lelke kalitkájában zokog...” Test és lélek a török énekmondók költészetében. In: Gazda J., Szabó E. (szerk.) *Körösi Csoma Sándor: Test és lélek a keleti kultúrákban*. Kovászna. 135–143.
- Sudár B. (2006b): Török énekmondók Egerben. In: Berecz M., Petercsák T. (szerk.) *Magyarország védelme – Európa védelme Balassi Bálint és Bocskai István korában*. Eger. 199–211.
- Sudár, B. (2008): Bektaşî Monasteries in Ottoman Hungary (16th–17th centuries). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae* 61. 227–248.
- Sudár B. (2009): Az ismétlések művészete. Szöveg és dallam az ásik-költészetben. In: Szemerényi Á. (szerk.) *Folklór és zene*. Budapest. 487–499.
- Sudár B. (2012): Török költő – pécsi múzsa. *Keletkutatás 2012 ősz*. 123–126.

Şimşek, M. (1996): *Dede Korkut ve Ahmed Yesevi'den günümüze uzanan Alevi ozanlar*. İstanbul.

Ural, O. (1984): *Erzurumlu Emrah: hayatı, şiirleri*. İstanbul.