

Az iszlám misztika és a szúfizmus.

Szemelvények a török nyelvű szúfi irodalomból

(EÖRDÖGH BALÁZS)

A mai török népek többsége muszlim, ugyanakkor vallásuk a gyakorlatban eltér a „klasszikus”, arab és iráni népek körében élő iszlámtól, elsősorban ami a népi vallásosságot, a hétköznapi ember hitét illeti. Ennek elsődleges oka, hogy a törökség ősi kultúrája alapvetően különbözött attól, melyben az iszlám kialakult, térítése pedig egy olyan irányzathoz köthető, mely maga is szemben állt az ortodoxiával, s mely, mivel meglehetősen rugalmas volt, nem elnyomta, hanem befogadta az ősi hitvilág elemeit (lásd Ocak 2002). Ez az iszlám misztikus irányzata, melyet követői, a szúfik¹ után összefoglalóan szúfizmusnak neveznek. A szúfizmus, amellet hogy tiszta formában is megjelent a török kultúrában, ősi hiedelmekkel összemosódva meghatározta a népi vallás karakterét. Az alábbi fejezet a török szúfizmus egyedi jellemzőit, valamint a népi irodalomba való átszűrődését igyekszik bemutatni.

A SZÚFIZMUS

A szúfizmust az iszlámon belül pontosabb egyedi látásmódként, mintsem különálló, élesen elhatárolódó vallási szektaként meghatározni. Az egyes csoportokat nem doktrinális vagy történeti kapcsolat fűzi össze, nem találunk egységes szokás és szabályrendszert, közös alapítót. Az eltérő irányzatokból, vallásjogi iskolákból, kulturális közegből jövő szúfik között a hasonló szemléletmód a kapocs. Ez a szemléletmód, a misztika, Istent közvetlen módon igyekszik megragadni, a vallási élményt helyezi előtérbe, dogmák helyett spirituális gyakorlatok tapasztalataira építkезik. E gyakorlatok az *unio mystica*, az Istennel való egyesülés (szúfi: *faná*) elérését célozzák.² A szúfizmus ezekben az alapvonásaiban tökéletesen egyezik más misztikus iskolákkal, melyek kultúrától függetlenül, minden világvallás környezetében megjelentek. Ami karakteresen megkülönbözteti, hogy az általános misztikus tapasztalatokat az iszlám

¹ Az elnevezés az arab *sūfī*, „gyapjú” szóból ered, utalva a korai aszkéták durva gyapjú öltözékére (Iványi 2008: 13). Magyarországon a szúfikat leggyakrabban *dervisként* ismerik, mely a misztikusok perzsa: „szegény” elnevezéséből ered.

² Bővebben lásd: Chittick 2000, Nicholson 1997 és Iványi 2008.

értelmezési rendszerébe helyezi, melynek sarkpontjai a szigorú monoteizmus, a Korán és a *szunna*³.

A szúfik megítélése ellentmondásos az iszlámon belül, gyakran éri őket az eretnokség vádja. Az ortodox többséggel való feszültséget alapvetően két kérdés generálja. Az egyik a *saría*, a vallási törvény kérdése, melynek betartása az ortodoxiában mindenképp felett áll, lényegében maga a vallás, míg a szúfik számára csupán másodlagos jelentőségű. A misztikusok belső vallásosságát hirdetik, a vallásgyakorlat lényegét nem külsődleges formák követésében, hanem közvetlen isteni útmutatás keresésében látják. Egyes körökben a *saría* – mint a szúfi út legelső, kezdeti szakasza – nagyobb hangsúlyt kap, másokban viszont teljesen elhanyagolják. A két irányzat között ennél is érzékenyebb konfliktuspont az Isten természetét firtató teológiai kérdés. Az iszlám hagyományos álláspontja szerint Allah megismerhetetlen, teljes mértékben különbözik a világtól és meghaladja azt. A szúfik, bár elfogadják a mindenható és mindenképp fölé álló isten koncepcióját, azt hangsúlyozzák, hogy a teremtésben megnyilvánuló dolgok sem különböznek tőle, hiszen Ő az egyetlen létező, maga a Valóság (szúfi: *al-Hakk*). Nézetük szerint Allah jelenvaló a világban, és ha az ember képes felnyitni szemét, mindenben megtalálja, önmagában is. Tehát az önismeret Isten megismerésének lehetőségét tartogatja.⁴ A szúfi út e gondolat mentén halad, az illúzióból (elválasztottság) a személyes ént, az egót felszámolva kíván a valóságba (egység) visszatérni. Gyakorlatai az én megtörésére, levetkezésére irányulnak.⁵

Mivel az iszlám teológia legsarkalatosabb pontja az isteni transzcendencia és a szigorú monoteizmus tétele, az ortodox többség magától értetődően gyanakodva tekintett azokra, akik Allahot önmagukban vélték felfedezni. A nézet támadhatósága ellenére, ez a közös magja az összes szúfi tanításnak. Ha a különbségek látványosak is az egyes csoportok között, csupán a felszínt érintik, főként a szokásokra, gyakorlati mód-

³ Mohamednek és közvetlen környezetének szavaiból, cselekedeteiből eredeztetett szokásrend, mely a Korán mellett az iszlám világnézet és jog legfontosabb forrása. E hagyomány írott, kanonizált szövegei a *hadiszok*.

⁴ Bővebben lásd: Chittick 1998.

⁵ E gondolatok szoros hasonlóságot mutatnak a buddhista filozófia alapjaival. A lényegi különbség a két rendszer között maga *isten* fogalma. Míg a buddhizmus (az „ortodox”, théraváda buddhizmus) nem beszél istenről, a szúfizmusban minden Isten körül forog. Maga az én levetése, a megszabadulás is, előbbiben egy tisztán „negatív” állapot, kialvás (*nirvana*), míg utóbbiban Allahban való feloldódás (*fanā*), melyet Istenben való öröklét (szúfi: *bakā*) követ (Nicholson 1997:18).

szerekre (*zikk*⁶, *szemá*⁷, *halvet*⁸...) és a spirituális tapasztalatok filozófiai értékelésére vonatkoznak.

A misztika az iszlám kialakulásától fogva jelen volt és végigkísérte a vallás történetét. Kezdetben a szúfizmus nélkülözött mindenféle doktrínális vagy infrastrukturális keretet. A gyakorlati és elméleti tudás meszterről tanítványra, laza tanítványi láncolatokon keresztül hagyományozódott. A szúfizmus második korszaka a *dervis*rendek megjelenésével kezdődött a 12–13. században. A jelentősebb mesterek hagyománya köré rendek (szúfi: *tarikát*) szerveződtek. A tanításokat rendszerbe foglalták, az egyes csoportok lefektették jellemző szabály- és dogmarendszerüket. Nyugaton a legismertebbek a török *mevlevi*, azaz „kerengő” dervisek, de rajtuk kívül számtalan, eltérő hagyománnyal bíró rend is működik. Korunkban a legjelentősebbek a *kadri*, *csisti*, *naksibendi* és *szuhravardi*.

A szúfik fellépése az iszlámban egyetemes jelentőségű. A merev, dogmatikus ortodoxia nehezen talált utat a teljesen más gyökerekkel rendelkező steppe, Délkelet-Ázsia vagy Fekete-Afrika népeihez. A szúfizmus természeténél fogva – mivel nem külsődleges szabályokra és dogmákra támaszkodik – jóval rugalmasabb volt, és áttörte ezeket a kulturális falakat, óriási mértékben kitágítva ezzel az iszlám világ határait. A szúfizmus megjelenése irodalomtörténeti szempontból is jelentős. A legnagyobb hatású muszlim alkotók között sok misztikust találunk (Ibn Arabí⁹, Attar¹⁰, Rúmi¹¹), mely szerzők formai s tartalmi szempontból is meghatározták a kelet irodalmát, és nagy hatással voltak az európai művészetekre és bölcseletre is.

⁶ A *zikk* a legáltalánosabb szúfi gyakorlat, isten nevének vagy a Korán bizonyos sorainak recitálása. Szinte minden szúfi csoport kialakította saját, csak rá jellemző szertartását.

⁷ A *szemá* hangos, zenével, gyakran táncsal kísért szúfi szertartás. Legismertebb formája a *mevlevi* „kerengő” dervisek forgó tánca.

⁸ A *halvet* – gyakori (perzsa) elnevezése szerint: *csile* – visszavonulást, magányos szemlélődést jelent, melyet ima, meditáció és *zikk* kísér. A derviskolostorokban külön ezt a célt szolgáló cellák voltak, de a szúfik gyakran elhagyott helyekre, barlangokba vonultak vissza. A gyakorlat, az azt a nevében is viselő, *halveti* dervisrend által vált általánosan ismertté, melynek tagjai minden évben negyven napot visszavonultan töltenek.

⁹ Ibn Arabí (1165–1240) andalúziai arab misztikus, költő és filozófus. A szúfizmus talán legnagyobb hatású bölcseleje. Nagy hatással volt az európai keresztény és zsidó gondolkodásra. Az utókor a „Legnagyobb Sejh” névvel illette, Európában *Doctor Maximusként* ismert.

¹⁰ Farideddín Attar (megh. 1220) perzsa szúfi költő. Leghíresebb műve, a *Madarak Tanácskozása* magyarul is olvasható.

¹¹ Mevlána Dzseláladín Rúmi (1207–1273) a szúfizmus, és egyben a kelet irodalmának talán legismertebb alakja. Műveit javarészt perzsa nyelven alkotta. Követői alapították a *mevlevi* dervisrendet.

TÖRÖK NÉPEK TALÁLKOZÁSA A SZÚFIZMUSSAL

A szúfizmus a Balkántól Indonéziáig mindenhol felbukkant, ahol az iszlám gyökeret vert. A törökség esetében a dervisek szerepe már az áttérésben is meghatározó volt. Az iszlám felvételének hátterében legtöbbször politikai szándék vagy politikai kényszer húzódott, ennél fogva kezdetben nem is jelentett többet a társadalom felső rétegét érintő, formális váltásnál. A törökség tömegét kitevő nomádok vallásgyakorlatára ez nem volt döntő befolyással, ők továbbra is őseik hiedelmei szerint éltek (Köprülü 1960: 1160). Az iszlám alapjaiban meghatározott az életmódot szabályozó *saría* által és rendkívül erősen támaszkodik az írott hagyományra. A *saría* ugyanakkor olyan társadalmi és kulturális viszonyok szabályozására jött létre, melyek a belső-ázsiai nomádok körében teljesen ismeretlenek voltak. Az írott hagyomány szintén megtorpant a steppe határán, hiszen lakói javarészt írástudatlanok voltak, nem hoztak létre vallási iskolákat, nem emeltek mecseteket. Az ortodox iszlám terjedését ezek a körülmények nagy mértékben hátráltatták.

A törökség legnagyobb része¹² Közép-Ázsiában – Hvárezm¹³, Transzoxánia¹⁴ és Horászán¹⁵ területén – találkozott az iszlámmal, mely régió rendkívül erős perzsa kulturális befolyás alatt állt.¹⁶ A nomádok perzsa vándorderviseken keresztül kezdtek ismerkedni az új vallással, a leteleplők pedig egyszerűen beolvadtak a perzsa városi kultúrába, melyet erősen átitatott a miszticizmus, különösen a buddhizmus által is erősen befolyásolt közép-ázsiai régióban. A dervisek, mivel nem az életmódbeli szabályokra helyezték a hangsúlyt és nem fordultak szembe az ősi hitrendszerrel, nagy népszerűsége tettek szert. A vallási és törzsi vezető személye lassan összerosódott és a szúfi háttérrel rendelkező nomád sejkek politikai szerepet is vállaltak. Ennek legjobb példája a Szeldzsuk Birodalmat megrengető 1240-es *babai felkelés*, melyet két dervis, Baba Iljász és tanítványa, Baba Iszhák vezetett. A mongol kor pusztítását követően, a társadalom újjászervezésében fontos szerepük volt az ekkor

¹² A kipcsak nyelvet beszélő, az eurázsiai steppe északi és nyugati részén élő törökség iszlamizálódása később és más módon zajlott, az Aranyhorda történetéhez kapcsolódva (lásd A népi iszlám a steppén című tanulmányt e kötetben), mint ahogy például a volgai bolgároké is.

¹³ A Kaszpi-tengertől keletre, az Aral-tótól délre eső történelmi régió, ma Kazahsztán, Özbegisztán és Türkmenisztán osztozik rajta.

¹⁴ Az Oxusz folyón (Amu-darja) túli, Hvárezmtől keletre eső történelmi régió, a mai Özbegisztán, Tádzsikisztán és Kazahsztán területén fekszik.

¹⁵ A fentebb említett két területtől délre, a mai Irán és Afganisztán északi, Türkmenisztán déli részén található történelmi-földrajzi régió.

¹⁶ Bővebben lásd: Golden 1999, Yıldıırım 2001.

intézményesülő dervisrendeknek és misztikus testvéreleteknek (*áhi* csoportok), melyek később az Oszmán Birodalom felemelkedésében is kulcsszerepet játszottak.¹⁷ A birodalom történetének bizonyos időszakában egyes rendek jelentős politikai és társadalmi tényezőnek számítottak. A dervisek feltűntek a peremterületeken, így a Hódoltságban is¹⁸ (lásd Alevi-bektasi vallásosság az Oszmán Birodalomban és Törökországban című tanulmányt e kötetben).

A török népi vallásosságot eközben átította az iszlám misztika, de oly módon, hogy közben nem nyomta el az iszlám előtti hiedelmeket, sőt, nyitott maradt és befogadott számtalan új vallási elemet is. A nem ortodox misztikus irányzatok javarészt a *bektasi* dervisrend védőszárnyai alatt egyesültek, vele párhuzamosan pedig kialakult egy, a renchez ezer szállal kötődő népi vallásosság, melynek elnevezése az *alevi* hit (lásd Alevi-bektasi vallásosság az Oszmán Birodalomban és Törökországban című tanulmányt e kötetben).

A TÖRÖK NYELVŰ SZÚFI IRODALOM KEZDETEI

A török kultúra első misztikus művei közvetlenül árulkodnak gyökereikről, hiszen nemcsak perzsa irodalmi formákat követnek, de javarészt perzsául is íródtak. Maga Mevláná Dzséláladdín Rúmi (1207–1273), a szúfizmus leghíresebb költője is a perzsa irodalom alakjaként vált ismertté, bár a források tanúsága szerint, származását tekintve török volt. A perzsa dominancia nem csak a szúfizmus irodalmára érvényes, ahogy a keresztény Európában a görög-latin, Közép-Ázsiában a perzsa kultúra volt az etalon, az újonnan letelepült “barbár” népek ehhez próbáltak igazodni. Nem a hódítók formálták át a letelepült civilizációkat, a kulturális visszahatás sokkal erősebb volt, melynek következtében a hódítók gyakran ilyen tekintetben asszimilálódtak. A nomád támadásoknak kitett nagy keleti birodalmak, Perzsia, Kína is ezt példázza.¹⁹ A Közép- és Nyugat-Ázsiában létrejövő török birodalmak – az oszmán²⁰ és turki²¹ irodalmi nyelv kialakulása előtt – irodalmi értelemben sokkal inkább voltak perzsák, mint törökök. Egyfajta

¹⁷ Bővebben lásd: Fodor 2002.

¹⁸ Bővebben lásd: Ágoston G. - Sudár B. 2002.

¹⁹ E birodalmak története során minduntalan ugyanaz a séma ismétlődött. Egy nomád törzs (törzsszövetség) katonai fölényét kihasználva meghódította a birodalmat, majd rendkívül hamar asszimilálódva, már mint kínai vagy perzsa védte a birodalom határait a nomádokkal szemben.

²⁰ Az Oszmán Birodalom irodalmi nyelve.

²¹ Közép-Ázsia közös török irodalmi nyelve. A régebbi tudományos irodalomban csagatáj nyelvként találkozhatunk vele.

kulturális kontinuitás fedezhető fel az “őshonos” és az újonnan érkezett, idegen uralkodóházak között (Dedes 1996: 27).

Az egyetlen muszlim dinasztia, mely az iszlám felvételekor a törököt preferálta irodalmi nyelvként, a Karahanida volt. Esetükben azonban a már létező ujjur irodalmi nyelv igazodott az új valláshoz (lásd Buddhizmus a török népeknél című tanulmányt e kötetben). Az első muszlim török szöveg, a *Kutadgu Bilig* is az ő nevékhöz fűződik (Lásd Az iszlám kezdetei Közép-Ázsiában című tanulmányt e kötetben.), mely azonban teljesen egyedül áll, nem alakult ki mintájára Közép-Ázsiában török nyelvű iszlám szépirodalmi tradíció (Dedes 1996: 26–30). Ez az állapot a turki és oszmán irodalmi nyelv létrejöttével a 15. században megváltozott ugyan, de ezek nagyon élesen elváltak a népnyelvtől, és csupán a letelepült elit kultúráját közvetítették.

Nemcsak török szépirodalmi tradíció, de írott török nyelv sem igazán létezett a 15. század előtt az iszlám világban. A misztikus irodalomban e korszakból – a töredékeket leszámítva – csak egy-egy szerzőtől, pl. Ahmed Jeszevitől²² (megh. 1166), Júnusz Emrétől²³ (megh. 1320), Kajguszuz Abdáltól²⁴ (14. század vége) maradtak ránk művek, de ezek egy része is későbbi lejegyzésű és bizonytalan eredetű.

E műveken szintén felfedezhető perzsa hatás, de a későbbi irodalmi nyelv alkotásaihoz képest jóval egyszerűbb, a népnyelvhez közelebb álló formában íródtak. Világos szimbolikát, ismert irodalmi és vallási képeket, viszonylag egyszerű stílust alkalmaztak.

Az írásbeliség elterjedésével, a 15. századtól kezdődően népi ihletésű szövegeket, hőstörténeteket, legendákat is kezdtek lejegyezni. A török vallásos irodalomban ekkor jelent meg a *velájet-náme* műfaja.²⁵ A *velájet-námék* szúfi szentek (*velik*) életét és csodáit feldolgozó legendagyűjtemények. Ezeknek az anonim műveknek legtöbbször a pontos keletkezési idejét sem ismerjük, nem jöttek létre végleges, lezárt alkotások, a szövegek történetük folyamán szüntelenül alakultak, több változatban terjedtek, kivettek, hozzájuk toldottak részeket, átszerkesztették őket nyelvi és ideológiai alapon. Gyakoriak bennük a vándormotívumok, irodalmi toposzok. Egyes legendáriumok történelmi eseményekre reflek-

²² Ahmed Jeszevi az első és egyik legnagyobb hatású török dervis, mauzóleuma Turkesztán városában található, a mai Kazahsztán egyik fő nevezetessége.

²³ Júnusz Emre a török irodalom első anatóliai képviselője, a kis-ázsiai török költészet „atyja”. Művei népi színezetűek, legfőbb témája az isteni szerelem.

²⁴ Kajguszuz Abdál, a Júnusz Emrét követő időszak első jelentős életművet hátrahagyó alkotója. Irodalmi eszköztára már jóval gazdagabb, mint Emréjé. Népies formában írott versei is fennmaradtak, de jellemzően időmértékes párverseket (*mesznevi*) és prózai műveket alkotott.

²⁵ Bővebben lásd: Ocak 1997, Köprülü 2006.

tálnak, mások tanító célzatúak, de találkozunk olyan szövegekkel is, melyek hitetlenek térítésére, vagy vallási tanítók magasztalására íródtak.

Bár történelmi hitelességük megkérdőjelezhető, mégis e legendáriumok szolgáltatják a legfontosabb és szinte egyetlen forrást a korai török szúfizmus nagy alakjainak, Hadzsi Bektasnak²⁶, Szejjid Ali Szultánnak²⁷, Kajguszuz Abdálnak az életére vonatkozóan. A *velájet-námék* nem csak a róluk szóló legendákat tartalmazzák, de gyakran a szerzők saját verseit is, melyek más forrásból sok esetben nem maradtak ránk. További hozadékkuk, hogy közvetítenek a népi kultúrából, bepillantást engednek a középkori török népi hiedelemvilágába. A *velájet-námék* háttérében egy olyan szinkretikus vallás rajzolódik ki, melynek az iszlám miszticizmus az alapja, de melyben domináns szerepe van az ősi hiedelemvilág samanikus elemeinek is, és melyben megtaláljuk szinte az összes vallás lenyomatát, mellyel a törökség története során találkozott, legyen szó a kereszténységről, judaizmusról vagy buddhizmusról akár.²⁸

SZEMELVÉNYEK A SZÚFI IRODALOMBÓL

Az alábbiakban a korai török szúfi irodalom három írásos emlékét mutatjuk be, melyeket Kajguszuz Abdál személye kapcsol egymáshoz. A 14. század végén fellépő misztikus, Júnusz Emre mellett az anatóliai török irodalom első neves képviselője volt. Munkássága felőle népi, *kosma*²⁹ formában írott verseket, perzsa hatásra készült *meszneviket*³⁰ és prózai műveket egyaránt, ez által a korabeli misztikus irodalom metszetét adja.

Az első idézett műnek, a *Szeráj-náménak* (A palota könyve) általunk használt kézírata 1501-es datálású, egy gyűjteményes kötetben található, melyet Dervis Ali Horászáni állított össze a szerző műveiből.³¹ Ezen

²⁶ 13. században élt anatóliai török misztikus, az egyik legnagyobb hatású szúfi volt a korban. Jelentőségét mutatja, hogy a halála után több, mint két évszázaddal alapított bektasi dervisrend is az ő nevét viseli. (Lásd Alevi-bektasi vallásosság az Oszmán Birodalomban és Törökországban című tanulmányt e kötetben.)

²⁷ 14. században élt dervis, aki csatlakozott az oszmánok balkáni hadjárataihoz. A mai Görögország területén, Dimetokában kolostort alapított, mely az egyik legfontosabb bektasi rendházzá vált a későbbiekben.

²⁸ Lásd: Ocak 1983.

²⁹ A török népköltészet alapvető versformája, mely négy soros, xaxa bbba ccca rímképletű strófaból épül fel.

³⁰ A klasszikus irodalom jellegzetes versformája, időmértékes párversekből áll, melyeket páros rímekkel összekapcsolódó félsorok alkotnak.

³¹ Utolsó kiadása: Güzel 2010.

“marburgi kézirat”-ként ismert anyagban³² maradt fenn a mű a legteljesebb formában, de ezen kívül több, minimális eltéréseket mutató szöveg is található. A marburgi kézirat *Szeráj-náméja* 138 oldal terjedelmű, 1703 párversből (*bejt*) és az azt kiegészítő – az egyes szakaszokat lezáró, értelmező – prózai szakaszokból épül fel. E mű, ahogyan az iszlám török szövegek szinte kivétel nélkül, arab írással került lejegyzésre.

Míg a *Szeráj-náme* önálló mű, a második idézett alkotás, a *Gevher-náme* (A gyöngy könyve) – az általunk közreadott formában – nem önmagában áll, hanem egy *velájet-náme* szövegéből kiragadott.³³ Bár a vers nem csak a legendáriumban maradt fenn – többek között Dervis Ali Horászáni 1501-es gyűjteményében is szerepel – a *velájet-náme* szerves részét képezi, annak mintegy alappillére. Kajguszuz Abdál legendáriumának vázát ugyanis a dervis versei adják. Az ebben elszórt – mesterére, vándorlásaira, tetteire vonatkozó – utalásokat a szerkesztő egy történetbe fűzte, vándormotívumokkal, sematikus dervislegendákkal kapcsolva egymáshoz az adatokat. A harmadik idézett szövegünk már egy ilyen történetet mutat be. Ebben nem leljük a szúfi gondolkodás finom motívumait, a populáris misztika és a népi hiedelemvilág motívumai veszik át helyüket. Az idézett szöveg szintén Kajguszuz *velájet-náméjából* származik – mesterének, Abdál Múszának a csodáit meséli el – de olyan toposzokat vonultat fel, melyeket más legendáriumokban is megtalálhatunk. A *velájet-náménak* sem szerzője, sem lejegyzésének időpontja nem ismert, egyes sajátosságaiból azonban arra következtethetünk, hogy a 16. század közepén keletkezhetett.

A három szövegrészlet által nyomon követhető a szúfizmus leszűrődése a népi hitvilágba. Amíg a *Szeráj-náme* egy önálló, a misztikus gondolkodás esszenciáját közvetítő alkotás; a *Gevher-náme* – bár szintén e témát dolgozza fel – már egy népi szövegbe ágyazott mű, melynek történeti és spirituális utalásai meghatározzák a környező szöveget. Az utolsó szöveg a szúfi szentekhez kapcsolódó népi hiedelmeket, a misztika általános felfogását tárja elénk az iszlám-török kultúrában.

³² A szöveget Németországban, a marburgi Staatsbibliothekben őrzik (Ms. or. oct. 4044/ 424). A facsimilét Güzel adta ki 2010-ben.

³³ Menâkıb-ı Kaygusuz Abdal 31-35. A kézirat Abdurrahman Güzel magánkönyvtárában található. Kiadta: Güzel 1999b.

A *Szeráj-náme* Kajguszuz egyik legnagyobb terjedelmű, legismertebb műve, melyben a perzsa-török szúfizmus központi gondolatával, az emberi tökéletesedés önmagán túlmutató, ontológiai jelentőségével foglalkozik.

Kajguszuz teljes műve a címben is megjelenő *szeráj* (palota) allegóriáját bontja ki. E kép több szinten értelmezhető, jelöli egyfelől – mint toposz a keleti költészetben – a világot, de emellett az embert is, mint egyedí létformát a teremtésben. E két jelentés, világ és ember, elkülönülni látszik, de a szúfi gondolkodásban nem válik el élesen egymástól, mivel az emberre a misztikusok, mint mikrokozmoszra tekintenek. A megismerő számára ténylegesen sem lehet más a megismerés tárgya, mint önmaga, hiszen, – ahogy Kajguszuz gyakran hangsúlyozza – minden, amit a világból tapasztalunk, bennünk kel életre és bennünk múlik el.³⁴

A palota központi szimbóluma köré Kajguszuz hatalmi attribútumokból (szultán, szolgál, birodalom, díván, trón) további képeket épít, lényegében az egész mű ebbe a szimbólumrendszerbe illeszkedik. A vers alapüzenete, hogy Isten (a Szultán) jelen van a világban és magában az emberben is. Az emberi forma, a *szeráj* is csupán azért jött létre, hogy az uralkodó lakhelyéül szolgáljon. Ebből következik, hogy az istenkereső nem is lelhet rá másutt, csak szálláshelyén: önmagában. Ez az „Ismerd meg önmagad!” felszólítás igazi értelme: fedezd fel és ismerd meg a benned rejtőző Istent! A török szöveg szó szerinti jelentése: „*ismerd meg saját (tudat)állapotodat!*”. Az állapot (*hál*) a szúfizmus egyik központi terminusa. Az isteni közelség megtapasztalásának szintjeit jelölik vele.³⁵

A vers a megismerés kapcsán az ITT mellett, a MOST fontosságát hangsúlyozza. A jelenlét az összes spirituális iskolában kulcsfogalom. A pillanatnak (*dem*) a múlt és jövő koncepciójától mentes megtapasztalása teszi lehetővé a valóság (*hakk*) felismerését. Nem véletlenül a Valóság (*Hakk*) az az isteni név³⁶, mellyel Kajguszuz és általában a szúfik leggyakrabban illetik Allahot. Istent jelenvalónak látni (*hazır gör-*), felfedezni az adott pillanatban, ez maga az emberi lét célja a misztikus nézet szerint.

³⁴ A török *bit-* ige, melyet Kajguszuz nagyon gyakran használ művében (az idézett rész első sorában is) két ellentétes jelentést hordoz egyidejűleg: *befejeződni* valamint *eredni, növekedni*.

³⁵ A *hál* múló jelenség, mely tisztán az isteni kegyelem ajándéka, az ember sem előidézéséért, sem fenntartásáért nem tehet semmit. A *makám* azonban az ember erőfeszítései és törekvése által elért állandósult tudatszint.

³⁶ Az isteni nevek azokat az elnevezéseket jelölik (*al-Hakk* - a Valóság, az Igazság; *al-Rahmán* – a Könyörületes; *al-Valí* – a Gyámolító...), melyekkel a Korán hivatkozik Istenre; muszlim értelmezés szerint, amelyekkel Allah megnevezi önmagát.

Isten jelenlétének felismerése a bölcsesség (*ilim*), sőt, maga az igaz hit (*imán*), elfeledése a vakság (*gafler*³⁷), a hitetlenség (*küfür*) maga. Az iszlám szerint a legnagyobb bűn Allah társítása (*sirk*). Kajguszuz ennek egy mélyebb értelmére igyekszik felhívni a figyelmet, mely szerint az egység tagadása nem csupán azt jelenti, hogy Allah mellé más istent rendelünk. Ha önmagunkra istenként tekintünk, ha úgy kezeljük emberi formánkat, mint saját tulajdonunkat, a legnagyobb bünt követjük el. Ekkor az egót (*nefes*) szolgáljuk, és pont az ego az, ami elválaszt minket Istentől. A személyiség nem valódi, csupán képzetekből áll. Az ember feladata a benne rejlő isteni lélek (*dzsán*) megtalálása. Az hogy Istent vagy a saját egónkat szolgáljuk, az engedelmesség (*muti*) és lázadás (*ási*), jó (*hajr*) és rossz (*serr*), hit és hitetlenség közti választás.

Kajguszuz tanítása szerint az önmagunkon belülről, Istenhez vezető úton Mohamed (Mustafā ‘a kiválasztott’) a vezetőnk és a *Vitézek Sahja*, Ali áll előttünk példaként,³⁸ a tökéletesek, azaz a szúfik lesznek útítársaink.

A *Szeráj-náme* – ahogy az alábbi szakasz is mutatja – túlmegy azon, hogy csupán Allah jelenlétét és a „megvilágosodást” hirdesse a világban. Kajguszuz arra is vállalkozik, hogy az isteni jelenlétet megmagyarázza s összefüggésekbe helyezze. Az emberi lét célját, a mindenség működését, lényegében a teljes teremtést feltárja előttünk. A teremtés mozgatórugója a szúfik szerint az, hogy Isten feltárja önmagát, s e folyamatban önmagára visszatekintsen.³⁹ Az ember nem más, mint ennek a megismerésnek az eszköze. A tökéletes, egóját levetett, „megistenült” ember Allah szeme lesz, mellyel az önmagára tekint.⁴⁰ Az „*ismerd meg önmagad*” felszólítás itt nyer még mélyebb értelmet. Allah a teremtett dolgok közül az embert választotta ki arra, hogy feltárja benne önmagát, és elrejtse szívében az isteni lelket. Az emberi forma – ahogy Kajguszuz írja – fátyol, melyet Isten önnön arca elé emel, mikor elindul, hogy birodalmát bejárja. E birodalom és benne minden: *szeráj*, szultán, szolga; minden amit lát, a tulajdonképpeni önmaga.⁴¹ Az élet tehát nem céltalan – figyelmeztet Kajguszuz – és a tökéletesedés (a minél mélyebb önismeret és

³⁷ A szó eredeti jelentése: tudatlanság, figyelmetlenség.

³⁸ Ali feltűnése a misztikus szövegekben nem köthető a šiíta irányzathoz. A negyedik kalifa szunnita misztikus körökben is nagy tiszteletnek örvend, a szúfik, mint a misztikus tudás letéteményesére tekintenek.

³⁹ Bővebben lásd: Chittick 1998.

⁴⁰ E nézet az iszlám misztikában Ibn Arabi nevéhez köthető. A 13. században élt arab misztikus elmélete, mint *vahdat-i viüdzsúd* (a lét egysége) vált ismertté.

⁴¹ A szúfi gondolkodás alapja, hogy Allah az egyetlen létező, minden, maga a lét, és ami azon túl van, az fel nem fogható. Mivel rajta kívül semmi sincs, a teremtésben sem jelenhet meg, csak Ő maga.

hozzá kapcsolódó istenismeret) nem lehetőség, hanem vallási kötelesség mindenki számára, aki emberi alakot visel. Ez teszi emberré az embert, Allah benne nyilvánul meg, s ezért ő az útmutató, a bizonyíték (*delil*) a teremtmények számára.

**Seray-nâme
(ISN)**

A palota könyve

1. zirâ bu serâyda biter her hâsıl
vadeye koma hâlini bunda bil

1. Mert e szerájban ered minden
létező
A végórára ne hagyd, itt ismerd
meg önmagad!

bu serâydır sultânın seyrân-gâhı
bu serây içinde iste sen şâhı

E szeráj az a hely, melyet a Szul-
tân bejár
A Sahot e palotán belül keresd!

zirâ cümle dürlü hikmet bundadır
bu serâyı düzen üstâd bundadır

Mert mindenféle bölcsesség itt van
A mester, ki e szerájt elrendezte
itt van

işini vadeye salma ey âkıl
dem bu demdir sen hâlini bunda bil

Munkád a végórára ne halaszd, ó
tudós!
A pillanat e pillanat, itt ismerd
meg önmagad!

5. bunda bilsen müşkülün kalmaz
dahi
bunda bilen bildi buldı allâhı

5. Ha megismered itt, gondod
több nem marad
Ki itt megismerte, Allahot ismer-
te, találta meg

her ki hakkı bunda bildi ey safâ
mürşîd olur anga yolda mustafâ

Mindenkinek, ki Istent itt meglel-
te, ó tiszta!
Vezetője lesz a Kiválasztott *Mo-
hamed* az úton

dem bu demdir gâfil olma ey hocâ
tâ sana hakkdan açıla der ü câ

A pillanat e pillanat, ne légy vak, ó
tanító!
Míg feltáruł számodra Istentől a hely
s az ajtó

sen bu dem kendü hâlınden habîr ol
yolda kalan miskine dest-i gir ol

E pillanatban tudd meg saját állapo-
todat!
Az úton rekedt nyomorultnak nyújts
kezet!

sen bu ilmî bu serâyda kıl hâsıl
aslını sen cümle işün bunda bil

E tudásra tégy szert e szerájban!
Itt ismerd meg minden dolog lé-
nyegét!

10. bu serâyda biter işi her cânın
dívânı bunda sorulur sultânın

10. E palotában ered minden dol-
ga a léleknek
A Szultán dívánját itt ülik

bu serâyda hâsıl olur hayr u şerr
dem bu demdir bundadır ol şehriyâr

E szerájban jelenik meg jó és
rossz
A pillanat e pillanat, itt van az
Uralkodó

bu demi bil sen ırağı gözleme
bu sâfî altuna bakır yüzleme

Ezt a pillanatot értsd meg, a tá-
volba ne tekints!
E tisztá aranyat ne vond be rézzel!

sultânı bu dem hâzır gör hakk budur
hakka tâlib sultâna müştâk budur

A Szultánt e pillanatban lásd jelen,
ez Isten
Az Istenre áhító, a Szultánra vá-
gyó az, *ki így tesz*

insân oldur ol hakkı hâzır göre
kendü nefsin cümleden hakır göre

Az, ki Ember, lássa Istent jelen-
valónak
Önnön egóját mindennél alanta-
sabbnak

15. nefsine uymaya câni gözleye
küfri terk ede î mânî gözleye

mutî ola hakka âsi olmaya
pâk ola gönlünde pâsî olmaya

mustafâ ilminden açâ gözini
dem be dem tobrağa koya yüzini

velîler hâlîne ikrâr eyleye
âşka âklîn sıdk ile yâr eyleye

terk ede yanlışı hayâlî er gibi
temiz ola tâatı muhtâr⁴² gibi

20. yol erinden sora yolda müş-
kilin
yol erinden hâsıl ede hâl dilin

nefsi dileğine harîs olmaya
kâmiller katında nâkıs olmaya

budur uş insân demekün maksûdı
bilmeğe taleb ederse mabûdı

15. Ne az egót szolgálja, a lélekre
tekintsen
A hitetlenséget hagyja el, az igaz
hitre tekintsen

Engedelmes legyen Istennek, ne
lázadó
Tiszta legyen szívében, ne pisz-
kos

A Kiválasztott bölcsességétől
nyissa fel szemét
Újra és újra hajtsa porba fejét

A velik állapotát ismerje el
A szerelemhez az észet tisztasággal
segítse

A hamis képzetet hagyja el, mint
egy férfi
A vallásgyakorlatban tiszta le-
gyen, mint Mohamed

20. Az út nehézségét az úton járótól
kérdézzé
A szív szintjére az úton járó általa
érjen el

Egója ne legyen rabja vágyának
A tökéletesek színe előtt ne legyen
alantas

Ez a célja annak, kit embernek
neveznek
Ha ismerni vágyik az Imádottat

⁴² Muhtâr: Mohamed próféta elnevezése.

gayr-i hakkdan gönlüni sâf eyleye tâ ki hakk suçunı muâf eyleye	Tisztítsa meg szívét attól, ami nem Isten Míg büneiből fel nem menti Ő
mustafânın ilmi ola yoldaşı yol içinde mustafâ ola başı	A Kiválasztott világoSSága legyen útitársa Vezetője a Kiválasztott legyen az út során
25. şâh-i merdân gibi gerçek er ola cümle işi allâha yarar ola	25. Valódi férfi legyen, mint a Vi- tézek Sahja, <i>Ali</i> Minden tette Allahot szolgálja
gidere allâh yolunda şirketin anlamak dilerse hakkun hikmetin	Allah útján számolja fel a társítás <i>bűnét</i> Ha meg akarja érteni Isten böl- csességét
zühdî temiz hâlis ola dirliđi gönlüne keşf ola hakkun varlıđı	Aszkézisét, életét tisztítsa meg Isten jelenléte táruljon fel szívének
uşda hemân budur insândan murâd sultân ile bilişe olmaya yâd	Az ember vágya íme ez A Szultán ismerőtől ne legyen idegen
varlıđına sultânun emîn ola tâ ki yakîn ehline yakın ola	A Szultán jelenlétében bizonyos legyen A biztos tudás népéhez közel le- gyen
30. eyle olsa maksûdı hâsıl olur yol içinde her sözi delil olur	30. Ha így tesz, vágya teljesül Útjelző lesz minden szava az úton
bu kez andan emîn olur her âdem hoşnût olur dirliđinden hâs ü âm	Ekkor biztos lehet benne minden ember Elégedett lehet életével mindenki
hemân aslı budur insân demekün ulu kiçi kul u sultân demekün	Ez a lényege annak, amit ember- nek neveznek

	Amit nagynak és kicsinek, szol- gának és szultánnak neveznek
gâfil olmaya hakkun ilminden ol ilm içinden yol bulsa hakka yol	Ne legyen vak Isten bölcsességére Ha a bölcsességben útra lel, az Isten- hez vezet
bu serâya geldi gitdi her âdem ulu kiçi iyi yavûz hâs ü âm	E szerájba jött, majd ment minden ember Nagy és kicsi, jó és rossz, ez is, az is
35. yani maksûd allâhı bilmek içün nakş içünde nakkâşı bulmak içün	35. Azzal a céllal, hogy Allahot megismerje Hogy a képben a festőt megtalálja
anlamak içün ki nedir bu serây bu müşerref cânı menzil mülk-i cây	Hogy megértse, mi e szeráj Hogy megtisztelt lelke a <i>Szultán</i> szállása s birtoka
sûnı görüb sâniı bilmek içün insân öz ilmin hâsıl kılmak içün	Hogy az alkotásra nézve megis- merje az alkotót Hogy az ember lényegi bölcses- ségét megjelenítse
budur uş insân demekün maksûdı ki bile özünü bula mabûdı	Ez a célja annak, akit embernek neveznek Hogy megismerje lényegét, meg- találja az Imádotat
yani bu serây mülk ü bâr gâh özin ayân kılmak içün düzdi şâh	E szeráj hát a birodalom és a pa- lota Azért alkotta a Sah, hogy önmagát feltárja
40. özini insânda malûm eyledi insânı cümleye hâkim eyledi	40. Önmagát az emberben mutat- ta meg S megtette őt mindenek urává

cümle şeyden insânı kıldı güzîn
insâna malûm kılubdur kendözin

Az embert választotta ki minde-
nek közül
Önmagát az embernek mutatta
meg

hem bu ilmi insâna bildirdi hakk
insânun gönlünde tutdı hakk
durak

Azt a bölcsességet is tudatta vele
Hogy állomását az emberi szívbe
helyezte

insânı bilene feth oldı bu hâl
insân ile geldi bunda zü'l-celâl

Ki megismerte az embert, feltár-
tult előtte az állapot
Hogy a Hatalmas az emberrel jött ide

insânun seyrân-gâhıdır bu serây
insân ile bile geldi bunda hayy

E szeráj az a hely, melyet az em-
ber bejár
S az emberrel együtt az Örökkévaló
érkezett

45. yüzine nikâb edindi insânı
geldi ki bu mülküne kıla seyrânı

45. Fátyolként az embert emelte
arca elé
És eljött, hogy e birodalmát be-
járja

ne demekdir bu sözi insân bilür
zirâ ki her hikmeti sultân bilür

Hogy mit jelent ez?– az Ember
tudja azt
Mert a Szultán ismer minden böl-
csességet

cümle şeyün sultânıdır bu âdem
pâdişâh âdem deminden urdı dem

Minden dolog szultánja az ember
Az ember lélegzetével a Padisah
vesz levegőt

bu serâyda maksûd âdemdir
hemân
âdem ile bile geldi müsteân

E szerájban az Ember a cél
Az emberrel együtt az Isten érke-
zett ide

geldi ki bu mülke seyrân eyleye
özini âdemde pinhân eyleye

Azért jött, hogy birodalmát bejárja
S lényegét az emberben rejtse el

50. bu habere müstemî ol ey habîb
tâ âdemden olmayasın bî-nasîb

50. E hírre nyisd ki füled, ó ba-
rátom!

Míg nem osztozol az Ember
sorsában

âdemi bil ki âdemdir sultânın
varlığı hem aslı ferî her cânın

Ismerd meg őt, hisz az Emberben
a Szultán

Van jelen, Ő a mélye és felszíne
minden léleknek

âdem isen âdeme olma gâfil
cümle âleme âdem oldu delîl

Ha ember vagy, ne légy az Em-
berre vak

Ő az útjelző az egész világ szá-
mára

bu serâydır âdemin mülk-i câyı
şöyle gâfil görme sen bu serâyı

Az Ember birtoka e palota
Hát ne tekints rá így, vakon!

bu serâyda bildi sultânı âdem
bu serâyda malûm oldu hâs ü âm

E szerájban ismerte meg az Em-
ber a Szultánt

E szerájban öltött testet minden

55. bu serây oldur ki hakkın var-
lığı

55. E szeráj az, melyben jelen van
Isten

bu serâyda bildi âdem birliği

E szerájban értette meg az ember az
egységet

GEVHER-NÁME - A GYÖNGY KÖNYVE

Kajguszuz e művében a szúfi költészet egy másik toposzát, az óceán al-
legóriáját bontja ki. Az óceán az isteni teljesség szimbóluma, melyben az
egyén, mint vízcsepp lebeg. A vízcsepp értelmezhetetlen az óceán nél-
kül, s ha meg is jelenik egy pillanatra, léte vízcseppként csupán állomás
(*menzil*). Az óceán örök entitás, a vízcsepp múló állapot; s miként a víz-
csepp, ember és világ sem önmaga a misztikus elképzelés szerint, csupán
a létező tűnékeny állapota.

E mű központi szimbóluma a vízcseppel együtt partra sodródó gyöngy,
magát az isteni lelket jelképezi. Ez az apró darabka isteni lélek maga az

élet, maga a bölcsesség a teremtésben. Minden ebből származik, a világ, a mennyek és Mohamed is. Az előző mű kapcsán kifejtett szúfi nézet, miszerint az emberi forma az isteni lélek lakhelye, a gyöngy köré boruló kagyló hasonlatában jelenik meg.

Kajguszuz gyakran használja a bánya metaforáját is. Ez által emeli ki újra és újra, hogy lényegét tekintve minden azonos, minden ugyanonnan ered, Isten előtt nincs különbség kagyló és gyöngy között.

Az isteni lélek a misztikusok szerint mindenkiben jelen van, csupán az ego, az éntudat az, amely elfedi. A szúfi út gyakorlati értelemben az én lebontását jelenti. A spirituális út csúcspontjára érő *tökéletes ember* teljesen megszabadult egójától és mintegy áttetszővé válik, az isteni fény törés nélkül halad át rajta. Erre utal Kajguszuz a pohár és a víz metaforájában: bármilyen is legyen az emberi forma pohara, ugyanazt a tiszta vizet tartalmazza. Ha koszosnak látjuk, a poharat kell megtisztítani, azaz az emberi formánkat az egótól.

Gevher-nāme (IGN)

A gyöngy könyve

1. senden özge cümleñün hiç cânı yok
pür kemâlsın kudretün noksânı yok

1. Rajtad kívül semminek sincs lelke
Tökéletes vagy, hatalmadnak nincs határa

mâlikü'l-mülksin kadîm-i lem yezel
mahlûkun hâlikı sensün zü'l-celâl

A birodalom ura vagy, kezdet és vég nélkül való
Te vagy a mindenség teremtője, hatalmas Isten

degme bir zerrede bin dürlü acab sen bilürsün sen kılursun ey çalab

Minden egyes porszemben ezernyi csoda
Te ismered, te alkotod, ó Úr

kim akıllar mât ve sergerdânîdir bü'l-acab kim kudretin andandır

Te, ki az okosakat ámulatba, zavarba ejted
A csodák atyja vagy, hatalmad onnan való

5. pâdişâhsun bî-spâhî bî-vezîr kalmışa hem yine sensün dest gir

5. Padisah vagy, szpáhik és vezír nélkül

	Mégis te nyújtasz kezet a bajban levőnek
söz öküşdür kendü hâlim söylerem derdimi vasf u hikâyet eylerem	Fecsérlem a szót, beszélek hát saját állapotomról Elmondom, elmesélem <i>sorsom</i> , nyomorúságom
kim bu tenim yogken ben cân idim katre değül ezelî ummân idim	Mikor még nem volt testem, lélek voltam Nem egy csepp, a végtelen óceán voltam
ol âlemde bu âdem olmaz idi ay u güneş gidilüb toğmaz idi	Abban a világban ez az ember nem létezett Hold és Nap nem kelt s nem nyugodott
birlik idi olmaz idi ayrılık yok idi ölmek dirilmek sayrılık	Egység volt, nem volt elkülönültség Nem volt halál, feltámadás, betegség
10. dahı yerler kân-i madende idi katre varı külli ummânda idi	10. Minden az anyag bányájában volt, Minden csepp az óceánban
arş u ferş ü gâv u mâhî yok idi cümle varlık hemân ol allâh idi	Ég és föld, Ökör és Hal ⁴³ nem voltak Minden létező Allah volt
hem ol demde biz dahı anda idik ol âlemde bile cevlanda idik	Mi is ott voltuk ekkor Abban a világban együtt vándoroltunk
diledi kim sâni'î perverdigâr kendi kudretini ede âşikâr	Úgy kívánta a Teremtő Isten Hogy megmutassa hatalmát

⁴³ A muszlim világkép szerint e két állat tartja a hátán a Földet.

mevce geldi çûn o deryâ kıldı çûş
mevc ile beni kenâre saldı uş

Hullám támadt s felbolydult a
tenger
A hullámmal partra sodródtam én

15. deryâ idi katre oldı menzirim
bu idi bu hâl içinde müşkilim

15. Tenger volt, vízcsepp lett ál-
lomásom
Ez lett, ez az állapot *sorsom*, nyomo-
rúságom

mevc içinde taşra düşdi bir güher
öyle güher kim visâl-i muteber

A hullámmal partra vetődött egy
gyöngy
Olyan gyöngy, melyben minden
egyesül

çûn ki güher taşra düşdi deryâdan
vuslat u fürkat ayırdı ortadan

Mikor a gyöngyöt partra vetette a
tenger
Az egység és az elválás elkülönült

ol gühere bunca zamân tanrılık
eyleyüben kendüsi oldı âşık

Az istenség, miközben e gyöngyöt
Megalkotta, önmaga is belesze-
retett

âşkın dahı bünyıdı andan durur
âşk varakı hem o dıvândan durur

A szerelem épülete ezen áll
A szerelem lapjai e könyvből valók

20. asl-ı hikmet ol bir güherden
durur
güher aslı yine ol kândan durur

20. A bölcsesség eredete ebből a
gyöngyből való
A gyöngy eredete is ebből a bányából
való

ol güherden oldı bu cümle âlem
ne kim vardır yer ü gök levh-i
kalem

Ebből a gyöngyből lett az egész világ
Minden ami van, ég és föld, az
östáblák tolla⁴⁴

yedi yıldız hem ol güherden durur
gevher aslı hem ol birden durur

A hét csillag is e gyöngyből ke-
letkezett
A gyöngy pedig szintén az egyből ered

⁴⁴ A világ és az ember sorsát, a jelent és a jövőt isteni táblákra felrovó toll.

andan oldı enbiyâ u evliyâ
birlik olur karışıcak su suya

Abból lettek próféták és szentek
A víz vízzel keveredve csak egy
marad

tobrak aslı yine tobrakda durur
cümle varlık hemân ol hâkdandır

A por eredete csak a porban van
Minden létező abból való

25. ol güherin bir adı mahmûd idi
baht içinde tâlî-i mesûd idi

25. A gyöngy egyik neve Mahmúd⁴⁵ lett
Sorsként a boldog sors volt övé

ol güher âdem tonını ihtiyâr
eyleyüben hem âdem kıldı karâr

A gyöngy az emberi ruhát válasz-
totta
S az ember is döntött

âdemi gevhere sadef eyledi
yani ki bu mülke müşerref eyledi

Isten az embert kagylóvá tette a
gyöngy *körül*
Azaz megtisztelte e tulajdonnal

sadef içinde murâd-i dürr durur
dürr ü sâdef hakk katında bir
durur

A kagylóban a gyöngy mi áhított
De gyöngy és kagyló egy az Isten
előtt

dürr ü sadef yine madende biter
aslı birdir yine bir kânda biter

Gyöngy és kagyló, mindkettő az
anyagból való
Egy az eredete, egy bányából
származik

30. su dilersen bardağa kılma nazâr
bardak içinde suyu kıl ihtiyâr

30. Ha vízre vágysz, ne a pohárra
tekints
A pohárban a vizet válaszd

cümle bir çeşme suyıdır ey velî
tutalum bardak küçükdür ya ulı

Minden egy forrás vize, ó veli!
Ragadjuk meg, ha kicsi a pohár,
ha nagy!

⁴⁵ Mohamed egyik neve.

küllü suyun aslı birdür ey azız
su temizdir bardağı eyle temiz

Minden víz eredete egy, ó barátom!
A víz tiszta, te a poharat tisztítsd!

ger değılsen sen bu hikmetden
gâfil
gâfil olma yol içinde ey âkıl

Ha nem vagy tudatlan e bölcses-
ségről
Ne légy vak az út során, ó tudós!

MENÁKIBI KAJGUSZUZ ABDÁL – KAJGUSZUZ ABDÁL LEGENDÁRIUMA

A Kajguszuz legendáriumából kiragadott alábbi részlet a műben csak pár oldallal szerepel a *Gevher-náme* előtt, mégis egy stílusában és tartalmában merőben eltérő szöveg. E részlet a népi irodalom és a népi misztika jegyeit hordozza, vallási motívumai jóval könnyebben kapcsolhatóak a samaniz-mushoz, mint a klasszikus szűfizmushoz (Ocak 1983). A hegyek, fák, lé-
lelkekkel való felruházása vagy a tűzben járt körtánc tipikusan ilyenek.

Bár a kézirat erősen romlott, idézése mellett szól, hogy egy a magyar népmesékben is jellemző, sámánhíthez köthető motívum is szerepel benne. E szerint az ember lelke, ereje, gyakran rajta kívül, állatokban lakozik, melyek megölésével tulajdonosuk is elveszti erejét vagy akár meg is hal.⁴⁶ A történet negatív hőisével, Teke bégjével is ez történik, mikor a dervisek megölik a lelkét hordozó állatot.

⁴⁶ Ez az Abdál Múszárol szóló történet is több verzióban maradt fenn. Egyes történetekben a gonosz Teke bégje egyszerűen az állat megölése miatt hal meg, másokban szerencsétlenség éri, lefordul a lováról, kőbe üti fejét és úgy veszti életét (Güzel 1999a). Egy magyar népmeséből vett párhuzam: „Az erdőbe, kicsi gazdám. Ott van egy vaddisznó, annak a fejében egy nyúl, nyúl fejében egy iskátulya, iskátulyában kilenc lódarázs. Ebben a kilenc lódarázsban van a kilencfejű sárkány ereje, ha ezeket elpusztítjuk, annyi ereje sem lesz a sárkánynak, mint egy szopós gyermeknek” (Benedek 1988: 16).

Menâkub-ı Kaygusuz Abdâl (IMK)

bu durum abdâl mûsâ hazretleri-ne malûm olub oturdığı yerden fi'l-hâl nagra urdı turdı bir kerre yâ allâh deyüb ses üzerine halîfeler ve dervîşler dahı anı görüb hem-çünân anlar dahı sultân ile maan semâa girdiler âsitâne kapusından taşra çıkub teke begine karşı yürüdiler ol âsitâneye yakın bir ulu tağ var idi hemân ol dahı derakeb yürüdi sultânın ardınca görüb sultân ol tağa bakub mübârek eliyle işâret eyleyüb dur tağım dur dedi iki kerre ol tağ sultânın nutkıyla turdı taşlar ve ağaçlar turmayub cûşa geldiler sultânın ardınca câmûs gevdesi gibi dahı büyük ve küçük taş ol tağda ne kadar var ise halka olub semâa girdiler ol ateş yakılan yere geldiler sultân ol âteşin içine semâ edüb bi'l-küllîye ateşi mahv edüb sündürdiler ol yana teke begi asker ile gelürken bu ahvâli görüb fi'l-hâl gerü döndi derbendine toğrı müteveccih oldı askeri dahı anın ardınca çadald derbendine yakın geldiler bu taraftan abdâl mûsâ sultân hazretleri dervîşleri ve halîfeleri ile evvelâ o ateşi mahv edüb söyündürdikden sonra gerü âsitaneleri-

Kajguszuz Abdâl legendáriuma

Mikor a helyzet a fenséges Abdâl Múszá tudomására jutott, tüstént felkelt s felkiáltott:

- Oh, Allah! – kiáltotta egyszer, s hangjára a *halifék*⁴⁷ és dervisek rátekintettek, s a szultánnal,⁴⁸ *Abdâl Múszával* együtt dervistáncba fogtak. Kiléptek a renház kapuján és Teke bégje felé vonultak.

A renház közelében volt egy nagy hegy, az is menten a szultán után eredt. Látva ezt a szultán, a hegyre tekintett és áldott kezével jelt adott:

- Állj meg hegyem, állj meg!

Másodszorra, a szultán szavára megállt a hegy, de a kövek és a fák felbuzdultak, s nem álltak meg. A szultán mögött a kövek, az akkorák, mint a bivaly és a kicsik is, minden, ami azon a hegyen volt, kört alkotott és dervistáncot járt. Oda mentek, ahol a tüzet gyújtották. A szultán a tűzben járta a dervistáncot, eltiporták, eloltották az egészet. Mikor megérkezett seregével Teke bégje, látva mi történik, menten visszafordult. Derbend felé indult. A katonái is utána, Csatal Derbend közelébe mentek.

Emitt a fenséges Abdâl Múszá szultán a dervisekkel és *halifékkel* először eltiporta, eloltotta a tüzet, majd

⁴⁷ A *halife* (kalifa) jelentése helytartó. A bektasi körökben a mester által kiválasztott, magasabb ranggal rendelkező derviseket nevezik így.

⁴⁸ A szultán megnevezés a bektasi dervisek vezetőit illette. Jelen szövegben Abdâl Múszára vonatkozik.

ne müteveccih oldılar yolda gelür
 iken anı gördiler kim tağdan bir
 kara canavar inüb bunların arkurı
 üzerlerine uğradı sultân anı gördi
 eyitdi işde teke beginin rûhı dedi
 meger kim anda bir azîz var idi
 baltası ... adında bir derviş idi ...
 odun tağdan tavarlara yükledib
 âsitâneye getürirdi.... ol balta ile
 ol canavar kaçub giderken tebe-
 si üstinde... helâk oldı hemân ol
 sâat teke begi dahî at üzerinden
 yıkılıb cânı çıkdı

visszaindult a rendházba. Az úton
 haladva azt látták, hogy a hegyről
 egy fekete vadállat ereszkedik le, s
 feléjük tart. A szultán, mikor meg-
 látta így szólt:

- Íme, Teke bégjének a lelke!
 Volt köztük egy hatalmas der-
 vis... ... volt a neve... a tűzifát a
 hegyről barmok hátára pakolva a
 rendházba szállította... *lesújtott* a
 baltával, mikor a menekülő vad-
 állat a domb tetején járt. Elpusztult. Abban az órában Teke bégje is lefordult lováról, kiadta lelkét.

Felhasznált irodalom

- Ágoston G. – Sudár B. (2002): *Gül Baba és a magyarországi bektasi dervisek*. Budapest
 Benedek E. (1988): *Magyar mese- és mondavilág I. A csodaszarvas*. Mesélte Benedek Elek. Budapest.
 Chittick, W. (1998): *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*. New York.
 Chittick, W. (2000): *Sufism. A Short Introduction*. Oxford.
 Dedes, Y. (1996): *Battalname. Introduction, English Translation, Turkish Transcription, Commentary and Facsimile*. Cambridge.
 Fodor P. (2002): Az Oszmán Birodalom születése. In: Fodor P., Pálffy G. (szerk.) *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*. Budapest. 159–175.
 Golden, P. (1999): *Nomads and sedentary societies in medieval Eurasia*. Washington.
 Güzel, A. (1999a): *Abdal Müsâ velâyetnâmesi*. Ankara.
 Güzel, A. (1999b): *Kaygusuz Abdal (Alaeddin Gaybi) Menakıbnamesi*. Ankara.
 Güzel, A. (2010): *Sarayname*. Ankara.
 Iványi T. (2008): *A szúfi út. Iszlám misztika tankönyv „A szúfi út” c. elôadâshoz, 2008 ôsz*. Budapest.
 Köprülü, M. F. (1960): Bektashiyya. In: *The Encyclopaedia of Islam*. London–Leiden. 1161–1162.
 Köprülü, M. F. (2006): *Early Mystics in Turkish Literature* [Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (1918)]. New York.
 Nicholson, R. A. (1997): *Az iszlâm misztika*. Budapest.
 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.
 Yıldırım, R. (2001): *Dervishes in Early Ottoman Society and Politics: A Study of Velâyetnames as a Source of History*. Ankara. (MA thesis)