
Barta Zoltán:

Szentkultusz Pakisztánban, Pandzsáb iszlám szentélyei

Abstract: Holy worship in Pakistan, the Islamic shrines of Punjab
It is a well-known fact that there are three main factions in Islam: the Sunnis, the Shiites and the Harijites, but throughout its history, smaller groups have splintered off from each of these three denominations and created their own entities. The study focuses on the cult of the sacred found in Islam and Christianity. In this article, an emphasis is placed on particular and highly unusual religious phenomena in Pakistan, which, despite following a Sunni branch of Islam, is a leading country of practicing of the cult and worship of the sacred people, Muslim saints. It is a country where the two main branches of Islam have lived in relative peace so far. Nonetheless the emergence of Islamic extremism has led to an increasing number of bloody attacks mentioned in the world press. The study places the issue of saint worship into the context of the history of Islam in Pakistan and briefly examines the coexistence of the two main branches of Islam in the country in relation to the worship of the Muslim saints.

Keywords: Pakistan, Islam, holy cult, Punjab, Sunni

Bevezetés

Hálás, ám egyben nehéz munka terhét veszi fel az, aki vallástörténeti kutatásra vállalkozik Pakisztán tekintetében, hiszen a közvetett vagy közvetlen szomszédos államokban tapasztalható síremlékeket és körük szerveződő kultikus szokásokat, kultuszokat többen feldolgozták már. Példaként említhetném – bár Pakisztánnal szomszédos országról szolt - Mahendrarajah Shivan művét, aki Irán tekintetében készített átfogó kutatást, s könyv formájában publikálta eredményeit.¹ Ez a cikk nem térhet ki másik iszlám ország szentkultuszának

¹ Mahendrarajah Shivan a skóciai St. Andrews Egyetem adjunktusa. A témába illeszkedő művének címe: *The Sufi Saint of Jam: History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran* (Cambridge, London, 2022)

bemutatására, mégis annak vallásantropológiai vizsgálata jó felkészülési alapot adott saját munkám megalapozásához. Természetesen számtalan szerző kiváló munkáját sorolhatnám még fel, ám magyar nyelven, Pakisztán tekintetében eddig csupán kevés tanulmány született.

Az iszlámmal foglalkozó cikkek, könyvek, tanulmányok témakörei kevésbé irányulnak Pakisztánra. Arra az államra, amely a Közel-Kelet és Közép-Ázsia határán fekszik, holott az ország az 5. legnépesebb ország a világon² és a második legnagyobb, többségében szunnita muzulmán közösséget alkotja.³ A lakosságon belül kimagaslóan magas azoknak az aránya, akik erőteljesen támogatják, hogy az ország hivatalos törvénye a saría legyen. Meglátásom szerint ez nagyban összefügg azzal a ténnyel, hogy Afganisztánban és Irakban, jelenleg politikai destabilizálódás figyelhető meg, e két országból pedig korlátok nélkül érkeznek Pakisztánba az Iszlám Állam, az al-Káida és a tálibok követői.

Tahír Wasti, a londoni The Islami College összehasonlító iszlám joggal foglalkozó docense, a következő megállapításra jut a muzulmán országok saría-kérdéskörével kapcsolatban: „...Az iszlám büntetőjog, a saría nem anakronisztikus jogi kategória. Valójában egyre több muzulmán országban az ítélkezés egyre inkább e jogrendre rendezkedik be és könnyen előfordulhat, hogy a nem túl távoli jövőben a legtöbb muzulmán országban ez válik uralkodó joggá. Tíz muzulmán országot⁴ vizsgálva arra a megállapításra jutottak, hogy ezen országok

² 2015-ös adat szerint mintegy 200 millió fő. Érdekes adatként szolgál a drasztikus népességnövekedéshez, hogy Murray T. Titus 1959-ben publikált könyvében a népesség létszámát a szerző 64.959.000 főre tette. (Murray T. Titus: Islam in India and Pakistan: A Religious History of Islam in India and Pakistan, Munshiram Manoharlal Publisher Pvt. Ltd. 1959 p. 1)

³ A lakosság 96%-a muszlim, ebből mintegy 85% szunnita, 12% síita, 1,5% keresztény és 1,5% hindu. A keresztények vonatkozásában ez a szám Pandzsáb tartományban kissé magasabb, 2007-es adatok alapján mintegy 2,31%, míg Iszlámábádban 4,07%. (Theodore Gabriel, Christian Citizens in an Islamic State) (University of Cloucestershire, UK, 2007. ISBN 978-0-7546-6024-8) p. 14.

⁴ Gallup World Poll, “Special Report: Muslim World”, The Gallup Organisation, Princeton, 2006.

*lakosságának 79%-a támogatja e törvény teljes körű alkalmazását országokban, míg Libanonban, Törökországban, Iránban, Indonéziában és Marokkóban a lakosság kisebb része látja a saría törvények bevezetését elfogadhatónak országokban...”*⁵

Tahír Wasti a szunnákat az iszlám jog másodlagos forrásának tartja⁶, amely tény – meglátásom szerint is – teljes mértékben igazolja az, hogy azok a próféta mondásaira, tetteire és az általa jóváhagyott engedélyekre, tiltásokra vonatkoznak.

Az általam vizsgált Pakisztánban a saría vonatkozó rendelkezései szerint 2007-ben 135 halálos büntetést szabtak ki és hajtottak végre.

7

A kutatás földrajzi kiterjedése és a terület etnográfiai bemutatása

Kutatásomat területileg nem egész Pakisztánra kívánom kiterjeszteni, csupán egy részére, Pandzsáb tartományra.

A pandzsáb név jelentése: 5 folyó vidéke, értelemszerűen a területén áthaladó 5 folyóra⁸ utal, amelyek az Indus mellékfolyói. Az ország hét tartományából Pandzsáb a 2. legnagyobb.⁹

Ez a terület évszázadokon keresztül szerves része volt az indiai szubkontinensnek, s csupán a 20. század közepén, a független Pakisztán kikiáltása¹⁰ után szakadt el az addig gazdaságilag, politikailag és

⁵ Tahír Wasti, *The Application of Islamic Law in Pakistan: Sharia in Practice* (Brill, Leiden, 2009) p.2

⁶ Tahír Wasti, *The Application of Islamic Law in Pakistan: Sharia in Practice* (Brill, Leiden, 2009) p.25

⁷ Amnesty International, “Death Sentences and Executions in 2007”, AI Index: A c t 50/001/2008, London, 2008. A halálos ítéletek számában jelentős változás nem következett be. A 2020-as évek elején is megközelítőleg 120-130 halálos ítéletet hajtottak végre. (Forrás: <https://deathpenaltyinfo.org/policy-issues/international/executions-around-the-world>)

⁸ Jhelum, Chenab, Ravi, Beas és a Sutlej folyó.

⁹ Balúdzsisztán, Khiber Pakhtunkhwá, Pankzsáb, Sind, Iszlámábád szövetségi területe, Azád Kasmír, Gilgit-Baltistán. Pandzsáb területe 202.344 km².

¹⁰ Az Indiától és a Brit Birodalomtól való elszakadás felügyeletére Lord Louis Mountbatten, India alkirályi címét viselő, Viktória királynő dédunokáját jelölték ki.

vallási téren is szerves egységet képező hatalmas államtól. A felosztás után demarkációs határsávot¹¹ hoztak létre, amely vallási téren is elválasztotta az addig egységes területet.¹² Ez a megosztás azt is eredményezte, hogy emberek milliói voltak kénytelenek a másik állam területére zarándokolni az addigi védőszentként tisztelt személy síremlékéhez. A zarándokok mellett hatalmas menekültáradattal is szembe találta magát a két újonnan létrehozott államalakulat. A területfelosztás – kutatásaim ebben megerősítettek – más negatív következményekkel is járt: az addigi, hagyományosan toleráns közeg, a ki- és bevándorlók következtében megváltozott, vallási tekintetben homogénebb terület jött létre, amely már kevésbé tolerálta a vallási különbözőségeket. Nekünk, kárpát-medencei magyaroknak, túl sok magyarázatra nincs szükségünk annak megértéséhez, hogy egy ilyen erőszakos, több évszázados történelmi egységet képező terület szétzabdalása, milyen társadalmi, kulturális, gazdasági, vallási és szociális katasztrófával jár.

Másik, nem kevésbé negatív következményként a társadalom szövetének lazulását, elszakadását kívánom megnevezni. Addig többé-kevésbé a muszlim, hindu és szikh közösség egyként tisztelte a szentként tisztelt eltávozott szúfit.¹³

¹¹ A határsáv Cyril Radcliffe, a közös határmegállapító bizottság társelnöke után kapta nevét, s lett Radcliffe-vonal a neve.

¹² A szétválás másik konfliktussal terhelt része Kasmír kérdése, ami Pakisztán és India vonatkozásában állandó konfliktusforrás és a 2000-es évek elején a két atomhatalom majdnem háborút indított a terület végleges annektálásáért. Kasmír 2019. október 31-től India un. szövetségi területeinek egyik része, ám a helyi muszlim lakosság jelentős része támogatja az Indiától való elszakadást és Pakisztánhoz való csatlakozást.

¹³ Ezekről a negatív jelenségekről részletesen beszámol Farina Mir, "Genre and Devotion in Punjabi Popular Narratives: Rethinking Cultural and Religious Syncretism," című cikkében. (Comparative Study of Society and History 48, 3 (2006): 755.)

Az indiai oldalon egy, a pakisztáninál jóval kisebb terület is a Pandzsáb nevet viseli.¹⁴ Vallási téren fontosnak tartom kiemelni, hogy a hatalmas birodalomtól való függőség után homogén állam jött létre, hiszen az ország mintegy 96%-a muszlim lett. Az országot két részre szakították: Nyugat-Pakisztánra és Kelet-Pakisztánra. A két országrész közé pedig a hatalmas indiai szubkontinens ékelődött be, ellehetetlenítve a két terület valamikori egyesülését. Kelet-Pakisztán végül 1971-ben kikiáltotta függetlenségét és Bangladesi Népi Köztársaság névvel önálló országgá vált.

E kettéválás mind gazdaságilag, mind politikailag megviselte a frissen született országot, hiszen addig évszázadokon keresztül, a területen nagyhatalmak gyakorolták a közigazgatási feladatokat, önálló gazdasági egységként nagyon nehezen állta meg a helyét, s a mai bajok, a volt gyarmati függés negatív hatásaira vezethetők vissza.

Pakisztán Pandzsáb tartományának etnográfiai szerkezetéről elmondható, hogy túlnyomórészt vidéki és főleg mezőgazdasággal foglalkozó népesség lakja. Pandzsáb déli részére a hatalmas föltulajdonnal rendelkező, szinte feudális társadalmi struktúra jellemző. Muhhamad Qasim Zaman megfogalmazása alapján, a déli területek nagybirtokosai főleg a síita felekezet tagjai, akik a függetlenné vált Pakisztánban politikai vezető szerepet kaptak és jelentős befolyással bírtak mind a helyi, mind az országos politikai életben, holott számárányukat tekintve a síita felekezet az összlakosság csupán 10%-át tette és teszi ki.¹⁵ A hatalmas földbirtokokon dolgozó tömegek pedig a szunnita felekezethez tartoztak. Közép-Pandzsábra a kisbirtok és nagyobb városi ipari körzetek, míg az északi területekre az öntözéses gazdálkodás a jellemző, ám a tartománynak ezen a részén, a hadsereg is jelentős munkaadónak számít. Pandzsáb népességét, ún. *biradari*-ra, azaz rétegekre osztják. Ez egy igen erős hierarchikus struktúrát

¹⁴ Pandzsáb (Pakisztán): 205.344 km², Pandzsáb (India) 50.362 km². A megbízható Encyclopedia Britannica ezzel szemben az indiai területet 99.200 négyzetkilométerre teszi. (forrás: <https://www.britannica.com/place/Punjab-state-India>) letöltés ideje: 2024.01.06.

¹⁵ Muhammad Qasim Zaman, *Islam in Pakistan* (Princeton University Press, Princeton, ISBN 978 069 11492 26; 2018) p. 181.

jelent, amelynek eredete a hinduizmusra vezethető vissza.¹⁶ A legtöbb szúfi sírhely a déli területeken helyezkedik el.

A szúfizmus szerepe Pakisztán történetében

Ebben az alfejezetben a pakisztáni kultikus életet nagyban meghatározó sírhelyekről, sírkomplexumokról, majd az ország vallási életét nagyban formáló szúfizmusról lesz szó.

Pandzsáb vallási kultikus életét a szúfi rendek formálták évszázadokon keresztül. Az Encyclopaedia Britannica is megjegyzi a Pandzsáb címszó alatt, hogy a terület az első dél-ázsiai területek egyike volt, ahol a legkorábban megjelentek a szúfi rendek. Rítusaik a térség későbbi vallási életére meghatározó jelentőséggel bírtak.¹⁷

Pakisztán területén mintegy 40 monumentális sírkomplexum és több száz kisebb síremlék található. A legfontosabbak a következők: Bábá Farid, Bábá Bulleh Sháh, Sháh Hussain, Sachal Sarmast, Abdul Latif Bhittai, Khawája Ghulám Farid, Bábá-un-Din Zakaria és végül Al-Sheikh Al-Kabir sírkomplexumai.

Az első hat szúfi szent, az iszlám vallási költészet és vallásirodalom prominens képviselője, a szélesebb értelemben vett indus-völgyi népi szúfizmus méltán nagyra becsült alakja. Költészetük nagyban befolyásolta a sírkultuszoknak a nép körében való vallási elfogadottságát.¹⁸

A szentkultusz a középkor óta mindig is különleges szerepet játszott a pandzsáb területeken. Farina Mir úgy fogalmaz, hogy a XX. századot megelőző évszázadokban a szenttisztelet, mint párhuzamos, alternatív spirituális gyakorlatot képezett, amely minden pan-

¹⁶ Muhhamad Azam Choudhary, Religious Practices at Sufi Shrines in the Punjab (Pakistan Journal of History and Culture, Vol. XXXI, No.1, 2010) p. 5.

¹⁷ <https://www.britannica.com/place/Punjab-province-Pakistan>; Hatina Meir, 2007-ben publikált cikkében, összhangban az összes, a szúfik pandzsáb területén való megjelenésével kapcsolatos kutatásokkal, a XII. században jelentek meg, s váltak a kultúra és a vallási élet megkerülhetetlen képviselőivé. (Hatina, M. Religious culture contested: The Sufi ritual of Dawsa in Nineteenth-Century Cario. Die Welt des Islams, 47, pp. 33-40.

¹⁸ Irfan Moeen Khan, Re-centering the Sufi Shrine.(De Gruyter, Berlin/Boston, 2023, ISBN 978 3110 781 021) p. 20.

dzsábi lakos számára elérhető volt.¹⁹ Ami pedig még inkább különlegessé teszi a területet, hogy a különböző vallási tradíciók által meghatározott határok a különböző vallások követői számára átjárhatók maradtak, s ebben nagy szerepe volt a szúfi értékek határokon is átnyúló összetartó erejének.

Az iszlám az Indus-völgybe igen korán, 711-re jutott el, miután Muhammad bin Qásim hódításával az iszlám világ részévé tette a területet.²⁰ A hódítás végleges dátumaként Kr.u. 1021-et szokták megjelölni, amikor a hódítók Lahor városát is uralmuk alá vették.²¹ A hódítás utáni évszázadokban, a középkor egész ideje alatt a területet Sindh néven illették. Az elnevezés a szanszkrit Sindhu névből származik, aminek a jelentése: folyó. A VIII. század folyamán intézményesített szúfi rendek híján csupán szúfi aszkéták telepedtek le a területen és egészen a XII. századig magányos keresőként éltek ott. Közülük a legismertebb Chishti Mu'in al-Din Hasan Sijzi²² Alí ibn

¹⁹ Farina Mir, "Genre and Devotion in Punjabi Popular Narratives: Rethinking Cultural and Religious Syncretism," *Comparative Study of Society and History* 48, 3 (2006) p. 755.

²⁰ A szakirodalomban a 711-es dátumnál régebbi időponttal is lehet találkozni. Houssain Kettani például az iszlám terjeszkedésének időpontjaként I. Omár kalifa (Mekka, 581 k. – Medina, 644. november 3., az iszlám második ún. rásidún kalifája) uralkodásának utolsó évét, azaz Kr. u. 644-es időpontot adja meg és a 711-es időpontot már, mint végső, az iszlám terjeszkedés záró dátumaként jelzi, ami Al-Valid ibn Abd al-Malik, a szunnita iszlám 10. kalifája uralkodásának időpontjára esik. (Damaszkusz -668 – Damaszkusz, 715. február 23.)

²¹ Houssain Kettani, *The World Muslim Population: Spatial and Temporal Analyses* (Jenny Stanford Publishing, Singapore, 2020) p. 171.

²² 1143-1236, szunnita muszlim hitszónok, aszkéta, filozófus, oktató. Sistan városában, a mai Afganisztán területén született, mármint a XIII. század elején a mai India területére költözött, ahol a chishti rend a területen való megerősödésén munkálkodott.

'Uthman al-Jullabí al-Hujwirí al-Ghaznawí²³ volt, akit a helyiek Dátá Ganj Bakhsh néven illetnek.

Nile Green úgy véli, hogy a szúfik e területre²⁴ való érkezése összetett és egyéb gazdasági, politikai események eredményeként történt meg. Elsőként fontosnak tartja megemlíteni, hogy a középkori kereskedelmi útvonalak és kapcsolatok, amelyek a mai Irak területét és Multánt kötötték össze, itt haladtak keresztül. Másodsorban Shi-háb ad-Dīn" Yahya ibn Habash Suhrawardí XII. századi perzsa filozófus – az ő nevéhez kapcsolódik a megvilágosodás filozófiájának tézise – gondolatai a Pandzsábban élő szúfiknál termékeny lelki talajra letek. Suhrawardí úgy vélte, hogy a tudás forrásának megtalálása az, ami a megvilágosodást elhozza az azt kereső számára.

A következő fontos történelmi esemény, ami nagy számú szúfi menekültek megjelenését eredményezte az volt, amikor a mongol hadak feldúlták és a földdel egyenlővé tették Khorászán²⁵ addig virágzó városait.

²³ Ghaznában született perzsa szunnita misztikus, muszlim teológiával foglalkozó polihisztor. Szúfi tudósok mellett folytatott tanulmányokat, éveket töltött Bagdadban, Nishapurban, Damaszkuszban, majd végül Lahor-ban telepedett le, ahol tudományos munkával és oktatással töltötte hátralévő életét. Halála után az egyik legjelentősebb szentként kezdték tisztelni Pandzsábszerte.

²⁴ Pandzsáb magába foglalja a mai indiai pandzsáb és a pakisztáni pandzsáb területeket is, hiszen e két terület 1947 előtt is, majd utána is – bár határokkal szabdalva – elválaszthatatlan egységet képez. A két terület nagysága együttesen 255.706 km²-t tesz ki.

²⁵ Khorászán. Történelmi táj Perzsia észak-keleti, Afganisztán észak-nyugati, Tádzsikisztán nyugati és Türkmenisztán déli része. Érdekes módon a Khorászán nevet – aminek a perzsa jelentése: ahol a nap kél – még az Iszlám Állam és az al-Kaida is használta. A szó földrajzi és vallási értelemmel is bír. A khorászán szó nem található a Koránban, azonban a hádísokban igen, s ezekben egy, a Próféától származó jövendölés kapcsán arról ír, hogy a Khorászánból jövő fekete zászlós seregben érkezik majd meg a Mahdi. Ez a hádís-jövendölés Sahaabi Abu Hurayrah-tól származik, aki mintegy 5374 házíszt jegyzett le. Khan, Bilal: The Bilad-e Khurasan in Making. grandestrategy.com; letöltés ideje: 2024.02.05.

Megállapítható tehát, hogy a szúfik Pandzsábban való letelepedése, fontos szerepet játszott abban, hogy a területen a szentkultusz elterjedjen, mind a vidéki, mind a városi térségekben egyaránt. Nile Green ezen elgondolását alapjaiban kérdőjelezi meg Richard M. Eaton.²⁶

Ha a szúfizmus pakisztáni térnyerését vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy a siker legfőbb oka, hogy a vallásban is és a világi dolgokban is közvetítő szerepet játszott és játszik mind a mai napig az alsóbb társadalmi rétegek, a nincstelenek és a társadalom szélére sodrottak és a vezető, előkelő rétegek között. Vallási értelemben a szúfik közbenjárókká váltak Alláh és a hívők közt, ami teljesen ellentétes az iszlám vallási felfogást képviselő tradicionális nézettel.²⁷ Mégis, a szúfi szentek legfontosabb szerepe ez, azaz az ember és Alláh között közvetítőként fellépni. Alláh, a Legfelsőbb, aki oly távol áll az emberektől, aki elfoglaltsága miatt elérhetetlen a közemberek számára. Ám egy szúfi – véli a népi iszlám – halála után közel kerül a Teremtőhöz, s ebben a pozícióban kérheti az Ő áldását, mint közbenjáró szúfi.

A szúfik kultikus jelentősége a pakisztáni szentkultusz tükrében

A pakisztáni vallási életet teljes mértékben áthatja a szúfi szentek iránti hitbuzgó szeretet, ami a szentek sírjának látogatásában csúcso sodik ki. A sírlátogatás révén lelki kapcsolat²⁸ alakul ki a hívő és a jobb létre szenderült szent közt, ami a fundamentuma a pakisztáni, ezen belül a multáni és lahori vallási életnek. Ezek a sírhelyek, sírkomplexumok többfunkciós építmények, többek között vallási, kul-

²⁶ Richard M. Eaton, *Sufis of Bijapur 1300-1700; Social Roles of Sufis in Medieval India* (South Asia Books; 1st edition, July 1, 1996, ISBN 978 812 1507 400)

²⁷ Muhammad Azam Choudhary, (Pakistan Journal of History and Culture, Vol. XXXI, No.1, 2010) p. 7.

²⁸ ruhani nisbat. Szó etimológiája: A kifejezés első szava az ar-rūh szóból ered, aminek a jelentése: lélek. A szó 21 helyen szerepel a Koránban. A szó Isten Lelkét is jelöli a Koránban, amint Isten Ádamba leheli lelkét, tehát a Teremtő lelkét is ezzel a szóval írják le. A nisbat arab szó, melynek jelentése: lelki hasonlóság, rokonság.

tikus események helyszínei. Főleg a *dhikr*²⁹ részeként számon tartott *samá* ünneplését említhetjük, ami az előzőekben említett meditációs imádság része és ének, hangszeres zenélés, tánc, koráni szúrák³⁰ recitálása, hadíszok³¹ felolvasása és rituális gyakorlatok összességét jelenti, amiket főként csoportosan végeznek, ellentétben az individuálisan elvégzendő *dhikr*-rel.³² Több szerző, köztük Halvor Eifring is, a *samá*-t a *dhikr* egy magasabb, magasztosabb és emelkedettebb formáját írja le.³³ A résztvevők gyakran eksztatikus állapotba próbálnak jutni. Ezen állapot elérése érdekében az indiai jóga légzésgyakorlatait is segítségül hívják. A végcél a saját akarattól való megszabadulás, az éntől való megtisztulás és az egyesülés a Világmindenség Teremtőjével. Több szúfi rend azonban nem akceptálja a *samá*³⁴ gyakorlatát, a zene és tánc abban betöltött szerepe miatt. Továbbá fontos megemlí-

²⁹ meditációs ima, aminek szó szerinti jelentése: emlékezés, emlékeztetés.

³⁰ Összesen 114 szúra található a Koránban. Az első szúra neve: Fátíha vagy al-Fátíha, azaz a megnyitó szúra. A második a leghosszabb, utána a szúrák hosszúsága csökken. Vannak mekkai és medinai szúrák is. Többé-kevésbe elfogadott tény, hogy 86 mekkai és 28 medinai szúra van, ám egyes szúrák esetében későbbi összeillesztést is valószínűsít Simon Róbert professzor. Ez által a szúrák hovatartozásuk tekintetében a változás lehetőségét is magában hordozzák. Oliver Leaman a *The Quran – An Encyclopedia* c. összefoglaló művében is külön fejezetet szentel a kevert szúrák kérdéskörének. (Oliver Leaman, *The Quran – An Encyclopedia* (Routledge, 2006, ISBN 9780203176443) p. 400.

³¹ A Mohamed Próféta és kisebb részben a kortársai mondásainak és cselekedeteinek a gyűjteménye, amelyeket szájhagyomány útján terjesztettek és hiteles forrásként tekintenek rájuk. Több ezer hitelesített hadisz létezik. Csupán az általam a 257. lábjegyzetében szereplő Sahaabi Abu Hurayrah is több mint 5000 hadíszot jegyzett le.

³² A Mevlevi *Samá* ünnep 2008-ban felkerült az UNESCO Világörökségi listájára.

³³ Halvor Eifring, *Meditation in Judaism, Christianity and Islam*. (Bloomsbury, London, 2013, ISBN 978 144 112214 8,) p. 213.

³⁴ Jelentése: hallgatás, fülelés, aki nagyon figyel, hallgat, illetve második jelentése: ég, égbolt.

teni az *urs*³⁵ szertartást is, ami az elhunyt születésnapja, az a nap, ami Alláh kegyéből és irgalmából az eltávozott szúfi mennyei születésnapja. Időpontja a muszlim holdnaptár alapján pontosan meghatározott napon van.³⁶ Az *urs* és *samá* mellett feltétlenül meg kell említeni a *duá* imádságot is, ami könyörgő, illetve kérő imádság. Tipikusan Pakisztánban és Afganisztánban még szokásos a *qawwali* imaforma is, ami vallásos, zenés imádságot jelöl, és egyben fontos részét képezi a misztikus szúfi transzcendens gyakorlatnak.

A népi iszlám egy másik fontos szertartása a *dhikr*. Ez egy rituális összejövetel, vallásos szertartás, aminek a fő célja, hogy az imádkozó elragadtatott állapotban, Alláhhall szellemi kapcsolatba léphessen.³⁷ Ezen állapot elérése céljából Korán idézeteket recitálnak, illetve ehhez meghatározott testmozgás segítségével, extázis-közel állapotba kerülnek. Ez a meditációs extázis gyakorlat főleg a szúfi rendekre igaz, bár a rendeken kívül is találkozhatunk vele.

Ennél a releváns pontnál feltétlenül segítségül szeretném hívni a valláspszichológiát, és egy rövid kitérő erejéig, a misztikus tapasztalat ezen gyakorlatával kapcsolatban a szakterület tudományos megközelítését kívánom bemutatni.

Ezek a misztikus gyakorlatok számos vallásban megtalálhatóak és különböző technikákat használnak ezek megtapasztalására. Történelmi tény, hogy már az ókorban is tudták, a test és a lélek egy, s mégis különböző, a kettő közt szoros kapcsolat van. Meghatározott gyakorlatokkal, kontemplatív technikákkal, önszuggesztióval kialakítható olyan lelki állapot, ami a tudatalatti ént hozza felszínre és hipnózis-jellegű állapot érhető el. A tudatalatti felszínre hozásánál egy jelentős veszély léphet fel, ha az imádkozó a múltját szeretné feldol-

³⁵ Szó szerinti jelentés: esküvő, menyegző. A szúfi terminus-technicus szerint az adott szent halálának időpontja egyben a mennyei születésnapja és ezt, mint lakodalmot ünneplik, ami az örvendezés ideje.

³⁶ Stephen Wilson, *Saints and Their Cults* (Cambridge University Press, London, 1983, ISBN 978 159 740 5072) p. 297.

³⁷ A *dhikr* szó szerinti jelentése: megemlékezés. Az ezt végzők neve: *dákira*.

gozni és nem az istenkeresés a fő mozgatórugója.³⁸ Különböző meditációs módszerek igénybevételével próbálják elérni az Istenhez vezető utat.

Kíváncsiságomat felkeltették a muszlim imaformák sajátosságai, az elragadtatott állapot elérésének gyakorlati technikái, ezért az eksztatikus állapot pszichiátriai okaira, magyarázataira is kíváncsi voltam. Főbb vonalakban a következő magyarázatokat kaptam. Ennek az állapotnak az eléréséhez fontos, hogy a tudatállapot koncentráltasága megszűnjön, se sok, se kevés inger ne érje az imádkozót. A figyelemnek egy dologra kell összpontosulnia: lehet az egy kép, egy mozdulat, vagy akár egy gondolatban kreált idea. A differenciált mintázat hiánya ebben könnyen segítségére van az imádkozónak, mert a monotonitás éppen abban segíti, hogy célját elérhesse. A szubjektív élmény erősödik, az idő észlelése tompul, a testhatárok pedig megváltoznak. A szakirodalom megjegyzi, hogy a képzelet élénkké válik és megnyílik a lehetőség a tudattalan előtt.³⁹

A módosult tudatállapot különböző technikák segítségével érhető el. Ezek pszichológiai módszerek, amelyek közül a legfontosabbak a következők: hipnózis, rítusok, meditáció és a patológiás disszociáció.^{40 41}

Az iszlám misztikusok imával elért eksztatikus állapotát, a pszichiátria aktív éber hipnózisnak írja le, ami során az imádkozó sikeresen eljut a tudatalatti állapotba. Ennek az állapotnak az elérésére több konkrét imát is használnak. Leginkább elterjedt a Korán első szúrájának, az al-Fátihának a módszeres ismétlése.

³⁸ Pem László, Valláspszichológia (Újsziget-Rota, Szombathely, 2004, ISBN 963 216 8321) p. 216.

³⁹ Bányai Éva-Varga Katalin, Affektív pszichológia (Medicina Kiadó, Budapest, 2012, ISBN 978 9632 263 908) pp. 302-305.

⁴⁰ A patológiás disszociáció módosult tudatállapotot takar, amely során a tudat beszűkül, az időérzékelés megszűnik. A pszichiátriai leírás szerint ez általában trauma esetén fordul elő, ám megjegyzi, hogy tudatosan is előidézhető ez az állapot. Forrás: <https://www.pszinapszis.com/menekules-az-itt-es-mostbol-hogyan-alakulhatnak-ki-a-disszociativ-zavarok>; letöltés ideje: 2023.10.22.

⁴¹ Szabó Csaba, Utazások az alsó világba (Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2007, ISBN 978 963 473 0392) p. 11.

E misztikus élmény elsőszámú átélőjének Dzsálál ad-Dín Rúmit tartották, aki – ha a legendáknak hihetünk – egy aranyműves ismerőse, Šālāh al-Dīn Zarkūb⁴², apró kalapácsütéseinek csengésére körkörös táncba kezdett, majd forgott és végül eksztatikus állapotba került.⁴³ Ennek az átélt élménynek a végső célja a végtelenséggel való egyesülés: egygyé válni a világmindenséggel.

A kereszténységben ez megfelel a misztikában elmerülő imádságban, amelynek legjelentősebb alakja Avilai Teréz⁴⁴ volt. Ugyanakkor megemlíteném még Aurelius Augustinus Hipponensis-t⁴⁵, akinek a fő művében, a Vallomásokban számos pont a misztikára utal, vagy Keresztes János⁴⁶, aki a barokk misztika kiemelkedő spanyol képviselője volt.

⁴² A történet részletes beszámolója Leslie Wines, Rumi: a spiritual biography könyvében részletesen megtalálható. Leslie Wines, Rumi: a spiritual biography (Crossroad Publ., New York, 2000, ISBN 0-8245-2352-0) pp. 132-141.

⁴³ forrás: <https://timesofindia.indiatimes.com/edit-page/rumis-eternal-dance-as-the-mystical-seeker/articleshow/1800175.cms>; letöltés ideje: 2023.10.06.; A történetet a tekintélyes Britannica enciklopédia is említést tesz, leírva a történetet. Šālāh al-Dīn Zarkūb, egy írástudatlan aranyműves műhelye előtt sétálva Rúmi meghallotta, amint az aranyműves kis kalapácsával a nemesfémeket a kívánt formára alakította. E kopácsolás hangjára a mester táncra perdült és önkívületi állapotba került. Mindez Konya városában történt 1244 novemberében.

⁴⁴ (Ávila, 1515. március 28. – Salamanca, 1582. október 4.) apáca, misztikus, a római katolikus egyház szentje és egyháztanítója, a Sarutlan Kármelita Rend megalapítója. 25 éves korától kezdve vallásos látomások, elragadtatások és eksztatikus élmények kísérték életét. Avilai Szent Teréz életét és keresztény misztikáját, gondolatait és elmélkedését a Dr. Sajó Tamás fordításában megjelent, Avilai Szent Teréz – A tökéletesség útja - A belső várkastély c. mű foglalja össze. (Szent István Társulat, ISBN 963 360 1061, 1979).

⁴⁵ egyházi nevén Szent Ágoston (Thagaste, 354. november 13. – Hippo Regius, 430. augusztus 28.) hippói püspök, egyházatyja, filozófus.

⁴⁶ (1542. június 24. – 1591. december 14.) misztikus, karmelita szerzetes. A spanyolországi Fontiverosban született, özvegy édesanyja nyomorúságos körülmények közt nevelte. Kiváló szellemi képességei hamar megmutatkoztak, a salamancai egyetemen tanult. Eredeti terve az volt, hogy karthauzi szerzetes lesz, ám miután találkozott Avilai Szt. Terézzel a karmeliták mellett döntött, s legfőbb célkitűzése a rendre eredetileg jellemző szigor visszaállítása volt. A renden belül e szigor ellenállást váltott ki és egy toledói rendházba hurcolták, ahol éveken keresztül szinte rabként tartották. E rabság alatt írta meg a négy közül az egyik legfőbb művét, az Istenismeret és istenszerelem c. művet. Rabságából megszökött, majd San Joséba, s végül Granadába ment. 1591. december 14-én halt meg. X. Kelemen pápa (1590-1676) 1675. január 25-én boldoggá avatta, majd rá ötven évvel XIII. Benedek pápa (1649-1730) 1726. december 27-én szentté avatta. (Keresztes János: Istenismeret és istenszerelem, Sursum Kiadó, Gödöllő, 2022, ISBN 978 615 81272 6 4)

Általánosságban, tudományos értelemben, vallásos tapasztalásról akkor beszélhetünk, ha a túlvilági dolgok az élmények közvetlen tárgyai.⁴⁷ Keresztényi felfogás szerint Istennel lehetséges közvetlen kapcsolatot fenntartani, a tradicionális iszlám azonban ennél sokkal kevésbé megengedő, a misztikus élményt egyoldalúan az imádkozó félre korlátozza. Lélektani szempontból vizsgálva a vallásos misztikumra való hajlamot – elsőként ezt Sigmund Freud⁴⁸ tette meg – megállapítható, hogy valamiféle lelki baj, pszichiátriai zavar áll a túlzott vallási rajongás, a vallási elragadtatás gyakorlata mögött. Ezzel ellentétben Karl Gustav Jung⁴⁹ éppen azt emelte ki, hogy a vallásosság előfeltétele a lelki egészség, lelki érettség állapota.⁵⁰

A valláspszichológiai kitekintésnél a kötődéelméletnek, mint fő mozgatórugónak is fontos szerepe van. Itt arról van szó, hogy összehasonlítva az európai, szekuláris országok lakosainak vallási gyakor-

⁴⁷ Pem László, *Valláspszichológia* (Újsziget-Rota, Szombathely, 2004) p. 213.

⁴⁸ (Příbor, 1856. május 6. – London, 1939. szeptember 23.) Az Osztrák-Magyar Monarchia területén, a mai csehországi Příborban született gazdag kereskedőcsaládba. Kezdetben jogász szeretett volna lenni, ám 1873-ban mégis a bécsi egyetem orvostudományi karára iratkozott be, ahol 1881-ben szerezte meg orvosi diplomáját. Pár évvel később a híres párizsi idegintézetbe, a Salpêtrière-be került, ahol a hisztériával kapcsolatos tudományos kutatásokat végzett. Az 1880-as évek végén kezdett elmélyülni a hipnózis pszichiátriai alkalmazásában, ami a tudat számára rejtett, mély lelki folyamatok elemzésében jelentett áttörést. Később felhagyott a hipnózis alkalmazásával és a saját maga által kifejlesztett feltáró módszert, az úgynevezett szabad asszociációs módszert alkalmazta, aminek az volt a lényege, hogy a páciens ne tartson vissza semmi lényeges közlendőt, szabadon mondjon el mindent, ami eszébe jut. Később az álmokra és azok megfejtésére koncentrált. Az 1900-as évek elején alkotta meg a pszichoanalízis módszerét, amit az akkori orvostársadalom nem akart elfogadni. Hazáját, Ausztriát 1938-ban a náci csapatok megszállták, s csak az amerikai elnök közvetlen közbenjárására tudott az akkor már nagy beteg tudós elmenekülni. Angliába távozott, s 1939-ben bekövetkezett halála akadályozta csak meg, hogy az Amerikai Egyesült Államokba emigrálhasson. Életét számos mű dolgozta fel, ezek közül talán leginkább autentikus saját önéletrajzi könyve, ami 2020-ban jelent meg magyarul: Sigmund Freud, *Önéletrajz*. Digi-Book Magyarország Kiadó Kft., Budapest 2020; ISBN 978 963 5591 480.

⁴⁹ (Kesswil, Thurgau kanton, 1875. július 26. – Küsnacht, Zürich kanton, 1961. június 6.)

⁵⁰ Pem László, *Valláspszichológia*. Újsziget-Rota, Szombathely, 2004. p. 214.

latát a muszlim országok hívóinek gyakorlatával, egy fontos megállapítást kell tenni: a fent nevezett elmélet ad választ arra, hogy miért jellemzőbb az iszlám hitűekre a valláshoz való erős ragaszkodás, a közösségi minták utánzása.

A keresztények kapcsolatként élik meg hitüket, és kevésbé tekinti hitét a tantételek elfogadásának vagy a közösséghez való tartozásnak, míg az iszlám közösség, az umma, a világ muszlimjainak közössége a vallások közül a legerősebb kötődést biztosítja az egyén számára a közösségéhez.⁵¹

A XIII. századtól kezdve kialakultak a különböző szúfi rendek, ám egymást nem tekintették konkurenciának, nem volt jellemző rájuk a szektásodás, sokkal inkább az egymás tiszteletére és elismerésére alapuló kölcsönös bizalom épült ki köztük, felekezeti elválásra, szakításra nem került sor.

A dhikr imádsággal kapcsolatos ismeretekben az iszlám misztikával foglalkozó kutatónak feltétlenül el kell mélyedni. A muszlim hívók számára az iszlám korai szakaszában megállapították a kötelező imádságokat. Ezek a következők: a *szalát* és a *namáz*.⁵² E két szót több helyen is külön-külön használják, holott ugyanaz a jelentésük, csupán arról van szó, hogy az első az ima szó arab megfelelője, míg a második perzsa szó, amely ugyancsak az imára vonatkozik. A dhikr imádság – a zenével és tánccal együtt – magába foglalja a meditációs és szemlélődő imádságot. Ezen imádság létjogosultságát koráni idézetekkel, részekkel kívánják igazolni. Halvor Eifring könyvében hibásan, egy másik koráni részt hoz fel, mint utalást ezen ima létjogosultságára.⁵³ A valóságban a Korán 33:41 rész szól a megemlékezésről:

„...*Ti hívők! Emlékezzetek meg gyakorta Alláhról,
és magasztaljátok őt reggel és este...*”⁵⁴

⁵¹ Kirkpatrick, L. A. (1992). An Attachment-Theoretical Approach to the Psychology of Religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (1), 3-28.

⁵² Mindkettő jelentése: közösségi ima. Az első az arab kifejezése, a második az Iránban használatos szó.

⁵³ Halvor Eifring, *Meditation in Judaism, Christianity and Islam* (Bloomsbury, London, 2013, ISBN 978 1441 1221 48) p. 190.

⁵⁴ Korán, Simon Róbert fordítása. Helikon Kiadó, Budapest, 1987. p. 300.

Egy másik koráni szúra pedig így szól a témáról:
*„....Akik hisznek, és akiknek a szívét az Alláhról való megemlékezés
 nyugalommal tölti el – bizony a szívüket az Alláhról való megemléke-
 zés tölti el nyugalommal...”*⁵⁵

Más, 11. századi hadíszra való utalással is találkozhatunk, ám ezek sem adnak egyértelmű, világos választ a dhikr valódi, eredeti értelmére, nem adnak egyértelmű magyarázatot, hogy ez vajon imádságra utal, vagy esetleg egy különleges vallási gyakorlat részét képezi.

Egységes dhikr imádságról nem beszélhetünk. A különböző szúfi rendek, más-más imamódozat keretében gyakorolják. Egyesek magányosan, mások kollektíven végzik a könyörgést. A shadhili renden⁵⁶ belül például a rítus megkezdése előtt egy hivatalos imaszándék megjelölésével kell kezdeni. Ezt követően az imádkozó törökülésben⁵⁷, kezeit a térdére helyezve, szemét becsukva Mekka irányába fordulva, rituálisan tiszta⁵⁸ ruhában imádkozik. A keresztbe tett lábaknak fontos jelentéshordozó szerepük van: ezzel jelzik az állhatatosságot, a rituális tisztaságot és a belső lelki egyensúly állapotát.⁵⁹ A térdre helyezett tenyereknek is szerepük van: az őszinte és tiszta szándék kifejezése, ami a hívő muszlim számára a két legfontosabb forrás, a Korán és a prófétai tradíciók felé fordulást szimbolizálja. A csukott

⁵⁵ 13. szúra, 28 ája; A mennydörgés; Simon Róbert fordítása, p. 175.

⁵⁶ A shadhili rendnek több millió követője és számos „alrendje” található a világon. A fassiyya, a darquwiyya, attasiyah, badawiyya rendek a shadhili rend alá tartozó mellékágnak tekinthető rendek. Pakisztánban főleg a fassiyya követői találhatók meg. A shadhili rend nevét Shaykh Abu'l-Hassan ash-Shadhili-ról kapta. (1196/1197 – 1258). A mai Marokkó Ghumara városában született. Iszlám jogot tanult, majd bejárta a mai Irakot, ahol későbbi lelki vezetőjével, a szúfi Shaykh Wasitival ismerkedett meg. Visszatérve Marokkóba, lelki vezetőjének Moulay Abus-Salam Ibn Mashish-t választotta. Járt Hispániában és végül az egyiptomi Alexandriában telepedett le. A shadhili és más szúfi rendről teljes összefoglaló mű áll a kutatók rendelkezésére: John Spenser Trimmingham, *The Sufi orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford, ISBN 1971 978 0195120585, pp. 278-279.

⁵⁷ *tarabbu'*.

⁵⁸ *taharat*, melynek ellentéte a tisztátalanság, a *najása*.

⁵⁹ Halvor Eifring, *Meditation in Judaism, Christianity and Islam* (Bloomsbury, London, 2013) p. 191.

szemek pedig a belső önmagunkba nézést és az érzékek figyelemelterelő szerepének kiküszöbölését hivatottak teljesíteni.⁶⁰ A legfőbb cél, hogy az imádkozó, a szívét minden, Alláhtól távotartó világi dologtól megszabadíthassa, és csak Rá koncentrálhasson. Ezt követően háromszor el kell citálni a *sahádát*,⁶¹ ezek után pedig szúfi lelki vezetőjének tanácsait szem előtt tartva elvégezni az imádságot. A muszlim hitvallás a következőképpen hangzik:

„...*Asshadu alla iláha illá Alláh wa asshadu anna Mohammadan raszúl Alláh*”. „...*Tanúsítom, hogy nincs más isten csak Alláh, és tanúsítom, hogy Mohamed az Ő küldötte*”. Az imádság azon részénél, ahol Alláh nevét kimondják, különös hangsúlyt kell a név kimondásakor annak kiejtésére fektetni, ügyelve arra, hogy a szív megtisztuljon minden oda nem illő gondolattól, vágytól.⁶²

'Ala' al-Dawla Simnani⁶³ perzsa szúfi gondolkodó a dhikr imádságnak: két fajtáját különbözteti meg: a hallgató és a csendes elmélkedést. A csendes, kontemplatív imádság meglátása szerint alkalmasabb a dhikr céljainak elérésére. A következő ajánlásokat teszi a dhikr imádság helyénvaló elvégzésére. Javasatai a következők:

- az elvonultságban, magányban történő imádság kizárja a külső érzékeket, amelyek negatívan befolyásolják az elmélkedést, biztosítva a belső érzékelés imára való ráhangolását
- az őszinteség minden vallásos gyakorlat alappillére kell, hogy legyen. A hallható imádkozó pozórként viselkedik, ami megkérdőjelezi az ima őszinteségét
- a földi vágyak elfojtása elengedhetetlen a sikeres dhikr imádsághoz, amelynek során az imádkozó célja a lelki szív elérése
- a hangos imádság az ész és értelem összezavarását, zavarodottságát idézi elő, míg a lélekre mérgező hatással van

⁶⁰ Uo. p. 191.

⁶¹ Muszlim hitvallás.

⁶² Halvor Eifring, *Meditation in Judaism, Christianity and Islam* (Bloomsbury, London, 2013) p.194.

⁶³ (1261. november, Semnan – 1336. március 6. Semnan), a középkor-ázsiai, ezen belül iráni miszticizmus kiemelkedő alakja.

- az Alláhhall folytatott bensőséges, bizalmas beszélgetést⁶⁴ a fennhangon elvégzett imádság negatívan befolyásolja, oly annyira, hogy az ilyen módon végzett imádság a szúfi helytelen magatartásra ösztökéli, és ezért isteni büntetést érdemel, mivel a megemlékezés a megemlékezendőről (Alláh) méltatlan módon emlékezett meg.

A szúfi út követői számára a dhikr nem az egyedüli meditációs gyakorlat. Az ún. *awrád*⁶⁵ imák szintén az Alláhban való elmélyülést, a kontemplatív szemlélődést szolgálták.

Egyes szúfi vezetők ún. „egyéni utakat”, azaz *туруq*-okat ajánlottak fel követőiknek, akik *záwiya*⁶⁶ helyeken vagy *madrasa* mecsetiskolákban jöttek össze. Az utazásra a *sulúk* szót, egy szúfi egyéni útjára pedig a *sálik* kifejezést használják.

A szúfizmuson kívüli muszlim közösségekben az egyenlőség elve uralkodott, ez a szúfi rendekre nem volt igaz. A rendek és a szúfi vezetők közt ún. „szentség” alapján különbséget tettek. A rendek felépítése is tükrözi a különböző szint-struktúrákat: a beavatottak és követő tanítványaik a liturgikus feladatokat látták el, míg a laikusok⁶⁷ a rendek többségét adták.

A szertartás mecsetben zajlik és minden, 12. életévet betöltött fiú, férfi vehet részt rajta. A *szalát*-hoz⁶⁸ hasonlóan, csak a rituális tisztasági szabályok elvégzése után kezdhető el. Nők és 12 év alatti gyermekek nem vehettek részt rajtuk, úgy tartották, hogy ők képtelenek a meditációra, innen ered kirekesztésük ezen alkalmakról.

A *dhikr* alkalmak része volt – főleg vidéken – a különböző szertartások elvégzése, mint a körülmetélés, házasság,⁶⁹ vagy szentek sírjainak felkeresése. Főleg falvakban gyakran ellátogattak egy adott

⁶⁴ *munáját*.

⁶⁵ Egyes számban: *wird*.

⁶⁶ Kisebb imahelyek.

⁶⁷ A muríd szót a novíciusok megnevezésére is használják, akik egy murshid, azaz tanítómester gondjaira bízva lelki útjuk elején járnak.

⁶⁸ Napi rituális imádság.

⁶⁹ A körülmetélés és házassági ünnepek több napig tartottak, egyes helyeket 15 napig.

szent sírjához, ahol fogadalmat tettek, hogy egy meghatározott kegyért *karámát*⁷⁰, azaz vendéglátást, közös étkezést majd *dhikr*-t tartanak. A karámá két jelentése miatt itt annak nem ide illő jelentését, a csodát szeretném még megemlíteni, mivel az iszlám is ismeri és elismeri annak létét. Az arab nyelvben a csodát, mint jelenséget a *mu'jizah*⁷¹ szóval írják le.

A szúfík, ideológiájuk terjesztése érdekében szoros kapcsolatot ápoltak a terület iparos-kézműves mesterembereivel, és muszlim identitásuk terjesztése céljából menedékházak, síremlékek építésével, misztikus verseket tartalmazó kézműves termékek gyártásával, szúfí szentek portréinak megfestésével bízták meg őket. Itt is jól megfigyelhető a tradicionális iszlámtól való elhajlás, ami szigorúan tiltja a személyek, vagy állatok képi ábrázolását. A sírhelyek, emlékhelyek közül több százat találhatunk napjainkban is Multánban, a környező nagyvárosokban és vidéki területeken egyaránt. E sírhelyek oly annyira részét képezték a helyi szellemi és lelki életnek, hogy körükük ún. sírhely-közösségek szerveződtek.⁷² E közösségek gondozták, karbantartották a hozzájuk tartozó kultikus helyeket, élükre felügyelőket, gondnokokat, a látogatóknak pedig zárandokfelügyelőket neveztek ki. Ez számos multáni sírkomplexumban mind a mai napig gyakorlat.

Pakisztánban a hívő muszlimokat többé-kevésbé két csoportra lehet osztani: az első csoportot a „mecset emberei”, a másikat pedig a „sírhelyek emberei” címmel illetnek. Az első csoportba tartozó hívek az iszlám öt alappilléreinek számító előírásokat⁷³ betartják, míg a másodikba tartozók nagyobb készséget mutatnak a hit érzelmi megközelítésére és kevésbé hajlanak az ortodoxia követésére.

⁷⁰ A karámá eredeti, a szúfizmusban használt fogalom jelentése: „csoda”, azonban régebbi jelentése: „vendéglátás”.

⁷¹ A *mu'jizah* szó az „ajz” szótövből származik, jelentése: képesség hiánya, képtelenség.

⁷² Hussain Ahmad Khan, *Artisans, Sufis and Shrines; Colonial Architecture in Nineteenth-Century Punjab*. London, New York, Bloomsbury Academy, 2015, ISBN 978 135 0155 350, pp. 24-26.

⁷³ Hitvallás (*saháda*), ima (*szalát*), alamizna (*zakát*), böjt (*szaum*) és a mekkai zárandoklat (*haddzs*).

Multánban a muszlim hívők ezrei látogatnak el síremlékekhez a pénteki ima után. Fontosnak érzem, hogy kitérjek a pénteki imával kapcsolatos előírások, gyakorlatok bemutatására. Pakisztán a síremlékek, mauzóleumok és kultikus helyek országa. A kultikus síremlékek két típusa létezik: az egyik a holttest nélküli szent hely, a másik a szent nyughelyéül szolgáló *turba*.⁷⁴ Az üres síremlékek,⁷⁵ néha az elhunyt szent túlvilági akaratából lettek kijelölve egy „szent ember” álma alapján, amelyben a megboldogult kijelölte szentkultuszának pontos helyét. Erősen hisznek abban, hogy a szent lelki ereje belengi az adott helyet.

E helyek megnevezései is beszédesek: *mazár*, jelentése: látogatásra szolgáló hely; *ziyárat*, zarándoklat helyszíne; *dargáh*, a hozzáférés, a csodás események, gyógyulások vagy eksztatikus események helye.

A muszlim identitás és a szúfi síremlékek kapcsolata a XIX. századi Pandzsábban

A tartományban a XIX. században a szúfik erősítették meg a muszlim tudatot, felhasználva az építészet eszközt dekoratív motívumokkal és koráni idézetekkel ékesített épületeket emeltek. Többek között a szúfiknak köszönhető a terület erős iszlamizálódása is.⁷⁶ Több szerző is felhívja a figyelmet, hogy a területen, az iszlám elterjedése előtti időkben is már gyakorlat volt a sírhelyek, síremlékek látogatása, ami hitbéli meggyőződéstől függetlenül tömegesen gyakoroltak. A középkorban, az iszlám terjeszkedése során a helyi hatalom szemében ezek a sírhelyek az új hit előretolt bástyái lettek, s játszottak fontos szerepet az új hit megerősödésében és terjesztésében. Liebeskind megfogalmazása szerint, ez úgy történt, hogy a területre oly jellemző

⁷⁴ *Turba* jelentése: porhalmaz. A szó eredeti jelentése a föld, por, amelyből Isten az embert alkotta. A turbah, ami egy kis darab föld vagy agyagdarab, s amit a napi imádság helyén szoktak elhelyezni, emlékeztetvén az imádkozót, hogy Alláh miből alkotta őt.

⁷⁵ Arabul: *mashhad*, aminek a jelentése: ahol a bizonyágtétel adatott.

⁷⁶ Yogesh Snehi, *Spatializing Popular Sufi Shrines in Punjab; Dreams, memories, territoriality*. Routledge, London, 2019, ISBN 978 1 138 05788 3, p. 16.

sajátos, helyi iszlám arculat alakult ki.⁷⁷ A szerző fontosnak találta részletesebben kifejtetni, hogy mit is ért sajátos, helyi iszlám arculatón. Meglátása szerint itt sajátos, a helyi lakosok hitvilágának különleges keverékéről van szó, amely a tradicionális iszlám és a népi iszlám egyvelegéből jött létre. Eklatáns példa erre Khwaja Suleman Taunsvi⁷⁸ chishti⁷⁹ szúfi síremléke, ami Taunában, Multántól mintegy 80 km távolságra található. Egyes falakon a Koránból vett idézetek olvashatók, amelyek Alláh létezésének allegorikus kifejezésére szolgálnak. A szúfi tradíciókban Alláh létének szimbolikus elismerése bevett gyakorlatnak számított, Taunsvi csupán követte e szúfi hagyományt. A síremlék más részein Alláh nevei szerepelnek, mivel az azt készítő mesteremberek erősen hittek abban, hogy Alláh nevének szerepeltetése áldásos erőt, azaz *barakát* ad a helynek.

A XIX. század második felében néhány szúfi, imámnak kiáltotta ki magát. Egyes szúfik felvéve a harcot a szikhekkal vagy a helyi brit hatóságokkal, célként az észak-indiai iszlám állam létrehozását tűzték ki. A szúfik, szikhek elleni fellépését egy sor hagiográfiai irodalom támasztja alá. Ezek ismeretik azon okokat, amelyek következtében az amúgy hagyományosan békés szúfik, konfliktusba kerültek a Nának guru⁸⁰ által alapított vallás követőivel. A szikhek muszlim nőket szöktettek meg, szúfi szentélyeket fosztottak ki és szúfikat gyilkoltak meg. A szúfik vallásgyakorlatát korlátozták, vallásuk feladására akarták rávenni őket. Eszközeikben nem válogattak: helyi fegyve-

⁷⁷ Claudia Liebeskind, *Piety on its Knees: Three Sufi Traditions in South Asia in Modern Times*. Oxford University Press, Delhi, 1998, ISBN 978 0195643091.

⁷⁸ (1770/1789-1850/1851), közismertebb nevén, Pir Pathan, szúfi szent, a chishti rend prominens képviselője. Beludzsisztán körzet Gargogi nevű kis településen született, élete java részét a mai Pakisztán területén élte le. Sírja Pandzsáb tartomány Taunsa Sharif nevű városában található. Urs ünnepét Safar al-Muzaffar hó 5-7 közt tartják, ami a muszlim naptár 2. hónapja.

⁷⁹ Magyarosan: csistijja

⁸⁰ (Talvandi, 1469. április 15. – Kartarpur, 1539. szeptember 22.) a szikh vallás alapítója. Lahor mellett található Nankana Száhib faluban született hindu családban. A tíz szikh guru közül az első, s a hindu hit szerint az öt követő guruk mindnyájan részesültek Nának guru istentségéből illetve tekintélyéből.

res összetűzésre több alkalommal került sor⁸¹. Válaszul a szúfik – hogy a muszlim hit tisztaságát minél jobban megőrizhessék – blokkolták a gyarmati kereskedelmet, gátolták a keresztény misszionáriusok térségbeli térítő tevékenységeit és próbáltak ellenállni az angolok köréből terjedő pozitivizmus gondolatának, amely irányzat szerint a tudás csak és kizárólag a tapasztalatból származhat, és csak az létezik, ami érzékelhető. Ez merőben ellentmondott a szufizmus világról alkotott képének. Összességében elmondható, hogy a szúfik, bármely külső, akár katonai, akár kulturális, akár gazdasági behatásnak ellenálltak legyen az szíkh, angol, vagy más irányból érkező támadás. Az erőszakosabb fellépést elutasító szúfik a muszlim életvitel propagálását, terjesztését végezték. Pandzsábban a chishti szúfi⁸² rend követői voltak többségben. Erre a rendre a nyitottság, a tolerancia volt jellemző.⁸³

A szent alakja körül szerveződő kultusz, amely már jóval szofisztikáltabb, szinte intézményesült formája a tiszteletnek. A szent tiszteletére rendezett ünnepségeket időszakos besorolásuk alapján kategorizálhatjuk, illetve a szentkultusz több elemből tevődik össze. Az első a hívő személyes látogatása a sírnál, ami a sír körbejárását, annak megérintését foglalja magába. A második rész során a hívő felajánlást tesz Alláhnak, közbenjárást próbálván kieszközölni a szenttől, céljai elérése érdekében. A harmadik, amikor a hívő, vagy a sírfelügyelő elimádkozza a *Fátíha*-t.

Síremlékek, sírkomplexumok Pandzsábban

Multán, a szentek városa - Shah Rukn-e - Alam síremléke

A szúfi síremlékek meghatározó jelentőséggel bírnak Pandzsáb életében, ezen belül legnagyobb városaiban, többek közt Multánban és Lahorban. A követők, sírlátogatók ezeket szent helyeknek tekintik és különféle rituális szertartások keretében teszik tiszteletüket a szentnek tekintett eltávozott előtt.

⁸¹ 1857, 1859.

⁸² Szunnita misztikus rend.

⁸³ Anna Suvorova, *Muslim Saints of South Asia*. London, New York, Routledge Curzon, 1999, ISBN 978 04 1566471 4, p. 137.

Shah Rukn-e-Alam síremlék Multán központjában található, amely a szúfi szent, Sheikh Rukn-ud Din Abul Fateh⁸⁴ végső nyughelyeként szolgál. Multán Pandzsáb tartomány ősi városa, amely a Chenab folyó partján fekszik és a 12. századtól kezdve a szúfizmus központjának tekintik, számos szúfi szentéllyel tarkítva a települést. A Shah Rukn-e-Alam síremlék a város északnyugati részén, a volt Multán erőd mellett helyezkedik el, amely erődöt a britek indiai uralma alatt⁸⁵ leromboltak. Shah Runk-e-Alam jelentése: a világ tartópillére. Ezt a megtisztelő elnevezést az iszlám terjesztéséért, a prédikálásban betöltött fontos szerepéért kapta a szentként tisztelt szúfi mester. Mauzóleum máig hatalmas zarándok tömegeket vonz évről-évre, hívőket és nem hívőket egyaránt, mivel a népi iszlám vélekedése szerint az elhunyt szent még holtában is jótékony hatással – a már említett barakával – tehát áldásos erővel bír. A szent nagyapja, Baha-ud-din Zakariya⁸⁶ is grandiózus mauzóleumot építtetett Multánban. Az építmény évszázadokig a központi vásárok, ünnepek és zarándoklatok helyszínéül is szolgált. Zakariya saját síremlékét maga finanszírozta, ami kissé szokatlan volt, mert általában a helyi uralkodók, vagy a szent lelki örökösei vállalták magukra ezt a megtisztelő feladatot. Shah Rukn-e Alam nyughelye a tugluk dinasztia⁸⁷ alatti építészet legrégibb emléke. A történészek megosztottak abban a kérdésben, hogy pontosan ki is építtette az emlékművel. Az egyik nézet szerint Ghaziad-din Tughluq⁸⁸ utasítására, 1320-ban kezdték építeni, ám váratlan halála miatt nem itt, hanem Delhiben temették el és az épületre már

⁸⁴ (1251-1335), nevének jelentése: a világ pillére. A suhrawardiyya szúfi rendhez tartozó XIII-XIV. századi szúfi szent. Sírja Multánban található, történelmi és kulturális szempontból is jelentős zarándokhely.

⁸⁵ (1858-1947)

⁸⁶ Szunnita muszlim tudós (1161/1181-1262).

⁸⁷ Pandzsáb felett uralkodó dinasztia, 1320-tól 1414-ig, a szajjidok felemelkedéséig uralkodtak.

⁸⁸ A tugluk dinasztia első szultánja, aki a Delhi szultánja címet is viselte 1320-1325 közt.

– mint temetkezési hely –nem volt szükség.⁸⁹ Más nézet szerint⁹⁰, Tughluqnak semmi köze sincs a síremlék építéséhez, mert úgy véli, Tughluqnak nem volt korlátlan hatalma Multán városa felett és véleményét azzal is alátámasztja, hogy a kor híres utazója, a marokkói iszlám tudós Ibn Battuta,⁹¹ Multánban tett látogatása során egy szóval sem említi az épületet, holott az annál jóval kisebb mecsetekről is részletes beszámolót készített.

Az épületről elmondható, hogy az iráni síremlékek stílusát utánzó, a multáni emlékhelyek építészeti szempontjából csúcspontnak számító látványosságról szólhatunk. Három szintje nyolcszögletű alapokon nyugszik. Az első szint belső átmérője 15 méter, a falak vastagsága 1,2 méter, mely biztosítja az épület statikai biztonságát és stabilitását. A külső falak esztétikai szépségét a vízszintesen felhelyezett fahasáb-mintázatú tégladíszeknek köszönheti. A nyolcszögletű épület mindegyik sarkában egy-egy minaret formájú torony kapott helyet. Mind a nyolc toronycsúcsot kis kupola zárja. A második szint is nyolcszögletű alakot formál, ám az átmérője kisebb, ezen a szinten már nincsenek tornyok. A harmadik szint valójában egy dómkupola, amely koronaként került az egész épület tetejére. Az épület legmagasabb pontja 35 méter magas és a dóm legtetejére csúcsdísz került. A dómkupola felszínét mázas cseréppel fedték. A mauzóleumot belülről hatalmas tágas tér jellemzi, amelyet árkádok, oszlopok, támfalak nem szabdalnak. Ez az építészeti megoldás inkább a horászan régióra⁹² volt jellemző, itt talán kísérleti jelleggel alkalmazták.⁹³ A legma-

⁸⁹ Peter Jackson, *The Delhi Sultanate: A Political and Military History*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, ISBN 978 0521543293, p. 76

⁹⁰ Ezt a nézetet Ahmad Nabi Khan, pakisztáni történész, régész, numizmatikus, számos, Pandzsáb építészetével foglalkozó könyv szerzője vallja. Ahmad Nabi Khan, *Islamic Architecture in South Asia: Pakistan-India-Bangladesh*. Oxford University Press, USA, 2003, ISBN 978 0195790658, p. 122

⁹¹ (1304-1369), marokkói berber származású muszlim tudós, felfedező és utazó, aki élete során mintegy 117.000 km utat tett meg és tapasztalatait az *Utazások* című könyvben írta meg.

⁹² Földrajzi régió a mai Irán, régebben pedig a Perzsa Birodalom északkeleti részén. Horászan jelentése: keleti föld, amely egészen a 13. századig virágzó kereskedelméről volt híres, míg Dzsingisz mongol nagykán seregei fel nem dúlták.

⁹³ Sheila S. Blair – Jonathan M. Bloom, *The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field*. *The Arts Bulletin*, 85 (1) 2003, pp. 152-184.

gasabb pontja a mértani közepén található, a kupola teljes magasságáig. Évszázadokkal ezelőtt a belső falakat csempe borította, ám idővel azokat részben bevakolták, részben eltávolították. A XX. század második felére a fehér falakat és a keleti-indiai rózsafából készült belső építészeti díszeket az évszázadok alatt elégetett gyertyák korma elszürkítette, bekormozta, így azok cserére, a falak pedig teljes felújításra, festésre szorultak. A földszinten három bejárat található, amelyek északra, délre és keletre néznek. A nyugati oldalon található a névadó sírkamrája. Ennek falán van a gazdagon díszített mihráb, azaz a Mekka irányába mutató ablakfülke. Rukn dízsíremléke egy talpazaton helyezkedik el. Erről a helyről kiindulva egyenes sorban 72 sír halálható, ami szimbolikusan a kerbelai mézsárlásban mártírhalt 72 áldozat tiszteletére és emlékére szolgál. Valójában azonban nem Husszain mártírjai, hanem Shah Rukn-e-Alam családtagjai, tanítványai és legfontosabb követői alusszák ott örök álmukat. A 72 mártírra való szimbolikus megemlékezés azért is fontos lépés, mivel Pakisztán erősen szunnita többségű állam, mindemellett ez a síita hagyomány ápolása helyi szinten a vallási tolerancia jele.

Lahor – Dātā Darbār

Lahort hagyományosan Pandzsáb fővárosának tekintik. Évszázadokon keresztül Észak-India kulturális központjának tartották, s az intellektuális volta a szétválás után is megmaradt. Az angol gyarmatosítás időszakában épült épületek mind a mai napig nagyban meghatározzák a város arculatát.

A Dātā Darbār egy sírkomplexum, ami több évszázad alatt nyerte el mai formáját. Az eredeti helyszínen, még a szent életében, annak utasítására egy kisméretű mecsetet építettek, amely hasonlóan még a közel 400 évvel korábbi, a Próféta idejében épült mecsetekhez, kupola nélküli építmény volt. Ezt az épületet a XIX. század 3. évtizedében lebontották és megépítették a Hadrat Dātā Ganj Bukhsh mecsetet, amelyet 1867-ben láttak el kupolával.⁹⁴ Az építkezés, az eredeti épü-

⁹⁴ Gafer Shehzad, "Dātā Darbār Complex," in Urdu. Lahore: Adrak Publication, 2004, p.18

lethez való további hozzátoldások egészen a 20. századi 80-as évek végéig⁹⁵ tartottak. Az építészeti formák és dekorációs technikák a későbbi, lahori mecsetek és kultikus helyszínek építéseire is hatással voltak. A szentély új formavilága és építészeti megoldásai pedig forradalmian új technikák bevezetését is jelentették, szakítva az addigi, a XIX. századi népies építészettel.

A Dātā Darbār, Lahor egyik lakóövezetének közepén helyezkedik el. A kétszintes téglalap alapú épületegyüttes két egymástól élesen elkülönülő részből áll: az imádkozás helyéül szolgáló épületrészből, illetve a nyitott, oszlopcsarnokkal övezett udvari részből. A földszinti rész négy helyiségből áll. Az első az imaterem (imaszoba)⁹⁶, amelyben a Ramadán hónap utolsó 10 napján éjjel-nappal folyamatos imádságot tartanak. A második a számá⁹⁷, amely az Alláh dicsőítésére szolgáló énekek előadására szolgáló terem. A harmadik a közkonyha, amely a szegények és zarándokok ellátására szolgál. Az utolsó helyiség pedig a rituális tisztálkodás helyszíne. Az imádkozás előtti rituális tisztálkodás céljából épített kutak, mosakodásra alkalmas részek általában a mecsetek belső udvarán kapnak helyet, a Dātā Darbār esetében azonban az alagsorban található mosdóhelyiségben lehet az imára való kultikus tisztálkodást elvégezni. Az első emelet díszes belső udvarokkal összeköti az épületrészt a mecsettel. Ezen a szinten nyitott belső díszudvarok, Hadrat Dātā Ganj Bukhsh márványlapokkal díszített síremléke és boltozatos oszlopcsarnok található. Az épületegyüttes 9 bejárattal rendelkezik. Ezek közül a legdíszesebb az Aranykapu, amely az épület déli szárnyán található. Ezen belépve egyenesen a szent sírkamrájába lehet jutni. Ez a szentély építészeti szempontból azért érdemel említést, mivel függőleges alátámasztás nélkül épült. A padló rész világoszöld márványlapokkal van kirakva. Az Aranykapu iráni mestermű, amelyet Iszfahánban készítettek.⁹⁸ A kapu két, téglalap alapú, domborműves részből áll, amelyeket arany

⁹⁵ 1989. november 28-án került átadásra.

⁹⁶ itqaf v. itikaf

⁹⁷ sama

⁹⁸ Gafer Shehzad, "Dātā Darbār Complex" in Urdu. Lahore: Adrak Publication, 2004, p. 50.

és ezüst lapocskákkal, rózsaszínű, zöld és égszínként virágmintás tűzzománc lapokkal díszítettek. A földszintről az emeletre vezető külső 12 márványlépcső alsó fogainál a mecset két minaretjének kicsinyített mása található. A mázas tetőcserepek és mázas csempék készítése több ezer éves hagyománnyal rendelkezik. Pandzsábban ezt a XVII. század óta használják mecsetek külső felületére és tetőfedés céljából.⁹⁹ A mecsetet két, 58 méter magas, impozáns török stílusú minaret és 12 kis díszminaret ékesíti.

Összességében a Dātā Darbār mecsetről elmondhatjuk, hogy számos művészettörténeti korszak stíluskeveredésének eredménye. Megtalálható benne a római, bizánci, gót, kora iszlám, a szafavida és oszmám, s végül a Mogul Birodalomra jellemző építészeti forma.

Bābā Farīd

A terület egyik, ha nem a legfontosabb muszlim prédikátora, költője, misztikus elmélkedője, a XII-XIII. századi iszlám aranykor prominens alakja volt Bābā Farīd.¹⁰⁰ A Multántól mintegy 10 km-re található Kothewal településen született szúfi tudós fiatal éveit Multánban töltötte, ahol alaptanulmányait is folytatta. Még multáni évei alatt találkozott mesterével, későbbi mentorával, Khwaja Qutuuddin Bakhtiar Kaki-val,¹⁰¹ aki Bagdadból Delhibe tartván állt meg rövid időre az akkor már oktatási központban számító városban. Mesterét követve Delhibe költözött, majd annak halála után végleg letelepedett Pandzsábban, ahol haláláig élt. Sírhelyének helyszíne, a pakisztáni Pakpattan különleges fontos a muszlim hívők számára. Személyében a chishti rend legismertebb és legelismertebb személyét ismerhetjük meg, akinek a tiszteletére rendezett urs ünnepséget min-

⁹⁹ Ezt a technikát alkalmazták az 1635-ben Lohorban megépült Dai Anga mecsetnél illetve az 1673-ban elkészült Wazir Khan mecsetben is.

¹⁰⁰ Teljes nevén, Farīduddīn Masūd Ganjshakar (1173/1188. április 4. – 1266. május 7.)

¹⁰¹ (1173-1235), a mai Kirgizisztán területén található Osh városában született és a chishti rend alapítójának közvetlen tanítványaként a rend indiai ágának megalapítója lett.

den évben Dzú l-Hiddza¹⁰² hó 25-től Muharram hó 10-ig tartják a városban.

Síremléken két ajtó található. Az első az ún. Nuri Darwaza ¹⁰³ megtisztelő nevet viseli, amely keleti irányba nyílik és egész évben nyitva áll a hívek, zarándokok számára, míg a másik északi irányba mutat és a Bahishti Darwaza nevet viseli.¹⁰⁴ A második kapu névválasztása is híven tükrözi a hely fontosságát, a sírnak a kultikus tiszteletben betöltött fontos szerepét.¹⁰⁵ E kapu az urs ünnepek alatt is csupán 5 napon keresztül van nyitva Muharram hó 5. napjától kezdődően.¹⁰⁶ Az ünnepségeket évente mintegy kétmillió zarándok keresi fel, míg a kapun keresztül – különleges áldásra áhítozva – mintegy 800.000 zarándok halad át. A szent sírhelyét politikusok és magas rangú kormányzati tisztviselők is előszeretettel látogatják, békességet, vigaszt és isteni megnyilvánulást keresve ott. A síremlék vagy mauzóleum, fehér márvány borítással készült és a sírkamrában két, szinten fehér márványból készült szarkofág található. Ez egyikben a szent, a másikban annak idősebb fia alussza örök álmát. Koporsójukat sötétzöld bársonyterítő fedi, amelyen koráni idézetek találhatók. A sírkamrában – méretéből adódóan- egyszerre csupán pár ember tartózkodhat, nőknek pedig szigorúan tilos belépni. Ettől a tiltástól csak magas rangú női politikusok esetében térnek el.

Hasonlóan a többi, pandzsábi szentsírhoz, itt is üzemeltetnek langart, azaz közkonyhát. A sír napjainkban már sírkomplexumnak nevezhető, mivel kultikus központtá nőtte ki magát az elmúlt évszázadok alatt. A 2010-es évek végén új mecsetet építettek a sírkomplexum területére. A sír felügyeletét a Pandzsáb Auqaf¹⁰⁷ és a Vallásügyi Minisztérium végzi. A minisztérium saját honlapján a következő

¹⁰² A 12. hónap, a zarándoklat hava.

¹⁰³ A fényesség kapuja.

¹⁰⁴ A mennyország kapuja.

¹⁰⁵ Bár a katolikus egyház gyakorlatában is számos sír különös tiszteletnek örvend, mégsem találkoztam eddig olyan megnevezést, vagy gyakorlatot, amely ilyen előkelő mennyei dicsőséggel és tulajdonsággal ruházna fel egy helyiséget.

¹⁰⁶ Az muszlim kalendárium első hónapja, amely egyben az újév első hónapja is.

¹⁰⁷ A sírok felügyeletét, gondozását végző állami szerv Pakisztánban.

okokkal és indokokkal magyarázza alapításának szükségességét: „... Az 1959-es nyugat-pakisztáni Waqf¹⁰⁸ ingatlanvagyon rendezésére szolgáló rendelet hatályba lépett, azon cél lebegett az alapítók szeme előtt, hogy a legfontosabb szúfi sírok, mecsetek és egyéb ingatlanok fenntartására és működtetésére új minisztériumot hozzanak létre. Ennek érdekében 1960-ban létrejött a minisztérium, amely 1972 óta az egyes területek helyi hatáskörébe adta az érintett intézmények működtetését.”¹⁰⁹

Bābā Farīd történetének vonatkozásában említést kell tennem a Jeruzsálem Óvárosában található Al-Hindi Serājrról, amely egy indiai alapítású és fenntartású menedékház. Az alapító indiai chishti rend szerint, a szent a XIII. század első éveiben Jeruzsálemben tartózkodott, és lakhelye a menedékház területén volt. Farīd egy bő évtizeddel azután érkezett a városba, hogy An-Nászír Szaláh ad-Dín Júsuf ibn Ajjúb, egyszerűsítve Szaladin, egyiptomi hadvezér, Egyiptom és Szíria első szultánja 1187-ben elfoglalta a Szent Várost. Jelenleg a hely az indiai zarándokok szálláshelyéül szolgál.

A szúfi síremlékekben végzett vallási rítusok bemutatása, a szentkultusz gyakorlati megvalósulása – Sial Sharif és Bari Imám szentkultuszain keresztül

Egy vallásról sokat elmondanak az adott vallás elhunyt követőivel kapcsolatos nézetek. A vallásos tisztelet népi megjelenése még az azt elméletben tiltó vallásokban is megjelenik. Az iszlám vonatkozásában ez mindennél egyértelműbben jelenik meg. A síremlékeknél végzett gyakorlati szertartások bemutatására két helyszínt választottam ki. Az első, Khawaja Shams-Ud-Din Sialvi¹¹⁰ Sial Sharifban¹¹¹ található síremlék, a másik pedig az Iszlámábádban található Bari Imám végső nyughelye.

Pakisztánban a síremlékeknél végzett vallási rítusok, szertartások és gyakorlatok széles skálájával találkozhatunk. Tagadhatatlan tény,

¹⁰⁸ Társadalmi hasznosulásra állami tulajdonba vétel

¹⁰⁹ Forrás: <https://auqaf.punjab.gov.pk/overview>; letöltés ideje: 2023.11.19.

¹¹⁰ (1799-1883), Pandzsábban született, neves hittudós, szentként tisztelt tanító.

¹¹¹ Lahortól nyugatra, mintegy 150 km-re található település, Sargodha körzetben.

hogy a szúfi szertartások fontos szerepet játszanak a pakisztáni lakosok életében. Mint számos más helyen Pakisztánban, Sialban is tömegek látogatnak a szúfi szentek sírjához, hogy kifejezzék tiszteletüket és különböző szertartásokat végeznek el. Ezen látogatások az iszlám holdnaptár 2. hónapjának 22. napjától 24. napjáig tartanak.¹¹² A hívők kézzel hímzett leplet visznek ajándékként és helyezik azt a szúfi sírjára. Főleg a Korán bizonyos részeit hímzik a textíliákra, de találkozhatunk ezeken a lepleken verses költeményekkel, vagy egyes hadiszokból vett részletekkel is. A szentély őrzője¹¹³ rózsavízzel hinti meg a szent sírját, majd a sírt körbeállók a Fátiha elmondásával, a na'at¹¹⁴ recitálásával és a Próféta kért áldással megkezdik a szertartást. A sikeres zarándoklat érdekében – összhangban a szúfi lelkigyakorlatok szabályaival – a zarándokoknak különböző lelki szinteket kell teljesíteniük.

Az első szint a Fana-Fi-Shaikh, amelynek legfőbb célja az „én” háttérbe szorítása és a lelki engedelmesség megvalósítása, éppen ezért ez tekintik a legfontosabb szintnek. A sírlátogatók, hogy látogatásuk célját elérjék, amuletteket¹¹⁵ hordanak, amelyeket sok esetben a sírfelügyelőtől szereznek be. Ha céljukat, kívánságukat elérik, a sikert az amuletteknek tulajdonítják és hálájuk kifejezésére különböző fogadalmakat tesznek. Ezek közt szerepel a nélkülözőknek felajánlott étel és ital, a kötelező imádságokon felül elmondott könyörgések, díszes sírfedők készítése. Abdul Qadir Mushtaq¹¹⁶ egyik cikkében még egy sőt tartalmazó speciális kaspóról is említést tesz, mint fogadalmi ajándék, hisz a látogatók a sóra, mint a különböző betegségek gyógyítására is alkalmas gyógyírra tekintenek. A látogatók különféle kérésekkel fordulnak a szenthez, esedezve Alláhnál való közbenjárásáért: gyermekáldás, gyógyulások kieszközlése, új és jobb munkahely el-

¹¹² Safar hó 22-24.

¹¹³ Sajada nashin.

¹¹⁴ A Próféta méltatására szolgáló verses költemény.

¹¹⁵ Ta'wiz

¹¹⁶ *Spiritual Rituals at Sufi Shrines in Punjab: A Study of Khawaja Shams-Ud-Din Sialvi, Sial Sharif and Meher Ali Shah of Golra Sharif* IN: *Global Refional Review* (vol.IV, No. 1, Winter, 2019) pp. 209-2014.

érése, a mezőgazdasági terméshozam javulása, bírósági ügyek számukra kedvező alakulása, házasság a kiszemelt kedvessel, sőt egyes politikusok választási sikerük érdekében is a szenthez fordulnak.¹¹⁷ Nők csak mezítláb léphetnek be a belső sírkamrába, hajukat gondosan elfedve fejükre is teríthető kendővel.¹¹⁸ A férfiak a tradicionális pakisztáni, a *pag*-nak nevezett fejfedőt viselik. A sírlátogatás során figyelmüket maximálisan a szent felé fordítják, tartózkodnak minden más cselekménytől. Tiszteletük kifejezéséként a sír előtt fejbólintással tisztelegnek az elhunyt előtt, illetve darood sharif¹¹⁹ imádságot mondanak. A sírkamrában a látogatás során egyes hívek megérintik, illetve megcsókolják a sír fedlapját, a sírkamra falát, vagy ablakát a baraka reményében.

A sírkultusz ellenzői írástudatlansággal, az iszlám tisztaságának beszennyezésével vádolják a gyakorlat követőit, akik azonban a kegyelemszerzés különös eszközeként tekintenek rá. Szintén a különleges tisztelet jeleként a sír elhagyása során, úgy hagyják el azt, hogy annak nem fordítanak hátat.

A tehetősebbek értékesebb ajándékokat¹²⁰ – jószágot, készpénzt és nemesfémeket, aranyat, ezüstöt – is felajánlanak a szúfi rend kezelésében lévő szentély számára. Ezek az ajándékok a szentély fenntartására, a szentély kezelésében lévő közkonyha¹²¹ kiadásának fedezésére szolgálnak, sőt tehetséges, ám szerény anyagi háttérrel rendelkező diákok vallásos oktatására is fordítják.¹²²

Az urs három napja alatt a szentélyen kívül hatalmas kirakodóvásárokat rendeznek, ahol olcsó árucikkeket, ételeket és italokat, imád-

¹¹⁷ Snehi Yogesh, *Historiography, fieldwork and popular Sufi shrines in the Punjab*. *The Indian Economic and Social History Review*, 56 (2), pp. 195-226.

¹¹⁸ Shál.

¹¹⁹ A Próféta való emlékezés és a rá kért áldásokat tartalmazó imádság.

¹²⁰ Nazzrana.

¹²¹ Langar.

¹²² Muhammad Azam Choudhary, *Religious practices at Sufi shrines in the Punjab* (*Pakistan Journal of History and Culture*, 31 (1), pp1-30

ságos könyveket és pamfleteket, gyöngyökből készült imaláncokat, füzéreket¹²³ árusítanak.

Sial Sharifhoz közeli Dada Baghban található kutak vizéhez hasonlóan, a Zamzam vizéhez gyógyító erőt társítanak, bár a két kút népszerűsége összehasonlíthatatlan, hiszen a Zamzam vizét szent forrásként tartják számon, míg a Dada Bagh kútjai esetében a gyógyító erőt hangsúlyozzák ki, hasonlóan Lourdes-hoz. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Zamzam vize – a zarándokok hite szerint – nem bírna gyógyító erővel. Ellenkezőleg, isteni gondviselésnek, egészségügyi bajokra gyógyírnek tartják. Lourdes-sal ellentétben azonban itt nem alakult ki intézményesült, a gyógyulásra épülő, közbenjáró zarándoklat.¹²⁴

Az otthon maradottaknak ajándékot visznek: a Koránból származó, áldással megáldott makhanát¹²⁵. A lelki megújuláson kívül Sial Sharif gazdasági életében is jelentős szerepet játszik az urs időszaka, mert a kereskedelemnek, szolgáltató iparnak jelentős bevétele van.¹²⁶

A transzcendens élmény és vágy találkozik annak ellentétével, az immanenciával, nem véletlen, hogy egyes kutatók a sial sharif-i gyakorlatra nem mint a zarándokok vallási és spirituális megújulásra, hanem mint a kulturális és világi élvezetekben való elmélyedés lehe-

¹²³ tasbhees; általában 99 gyöngyszemet tartalmazó imalánc, ám létezik 33, 500 vagy egyes szúfi rendeknél 1000 szemet számláló is.

¹²⁴ Szaud-Arábia Alya településén, a Beer-e-Shifa nevű –hasonlóan a Zamzam kultuszhoz – kút vizével kapcsolatos kultusz kialakult, mely mintegy 1400 éve töretlen népszerűségnek örvend és melyhez gyógyító erőt tulajdonítanak. A legenda szerint a víz Mohamed próféta megjelenése előtt ihatatlan, mérgező volt, ám a Próféta beleköpött a kútba, mire a víz megtisztult és ásványi összetétele megváltozott, mely immáron gyógyító erővel rendelkezik. A víz kalciumban, magnéziumban gazdag. Forrás: <https://zamzam.com/blog/beer-e-shifa/;letöltés> ideje: 2023. 09.17. 15:24

¹²⁵ Euryale ferox, tüskés tavirózsa, más néven rókadió, melynek szárított magva ehető.

¹²⁶ Mohhammad Sultan Shah, *The Mystics of Sial Sharif as Opponents of the British Rule in India*. *South Asian Studies*, 30 (1), pp. 237-252

tőségére utalnak, ahol táncelőadásokkal, jóslási lehetőségekkel és akár drogfogyasztással is találkozhat az oda látogató.^{127,128}

A második helyszín, amelyet részletesen kívánok bemutatni az Iszlámábádban található szentély: Barī Imām¹²⁹ síremléke. Barī Imām, teljes nevén Syed Abdul Latif Kazmi Qadri, Kr. u. 1617-ben született a pakisztáni Karsal faluban. Nyolc éves, amikor a családja Iszlámábádba költözött, ahol 12 éves koráig apja mellett, földművesként és állattenyésztőként dolgozott. Majd a mai Pakisztán területén található Attock városában kezdte meg tanulmányait. Iszlám jogtudománnyal és hādís tanulmányozással foglalkozott. Egyes források szerint megnősült, leánygyermekke született, aki meghalt, majd felesége halála után, 24 évig tartó aszketikus magányban élt. Utána Noorpur Shahanban¹³⁰ telepedett le és itt élt élete végéig. Halála után a mogul uralkodó, Aurangzeb¹³¹ utasítására kezdték el építeni

¹²⁷ Charan Iftikhar Ahmed – Banghu Wan – Dewei Yeo, Cultural and Religious Perspective on the Sufi Shrines. Journal of religion and health, 57 (3), pp. 1074-1094

¹²⁸ C.I. Ahmed kábítószerként a helyiek által *bhang*-nak nevezett szert említi, mely a Cannabis sativa gyantájából készült, a marihuánánál erősebb hatású bódítószer.

¹²⁹ (1617-1705) XVII. századi síita aszkéta, akit a népi iszlám Iszlámábád védőszentjének tart. Több helyen Barī Sarkār néven találkozhatunk személyével a szakirodalomban.

¹³⁰ A mai Iszlámábád egyik kerülete, amelyet Barī Imām idejében Chorpurnak neveztek. Jelentése: a rablók helyszíne, találó utalás ez a hely veszélyességére. Élete végéig ebben a kerületben élt, ahol a bűnösök jó útra térésén tevékenykedett. Már életében legendák övezték. Ezek szerint Alláh különleges képességgel ruházta fel, amely következtében a nép körében még életében a szentség hírében állt, hiszen az addig kétes hírnévnek örvendő terület megítése, az imám megjelenésével – békét, szeretetet kisugárzó személyisége révén – megváltozott.

¹³¹ Más néven Álámgír, azaz az Univerzum ura, az utolsó nagy tekintélynek örvendő mogul császár (Kr.u. 1618-1707).

síremlékét, amely egy, a középkorból fennmaradt temetkezési helyszínre épült. A sírhely felügyeletét 1976 óta az Auqaf¹³² végzi.¹³³

Urs ünnepe a Gergely-naptár szerinti májusra vagy júniusra esik, úgy, hogy vasárnap kezdődik az ünnepsorozat és a következő hét csütörtökig tart. A mauzóleum látogatóinak száma évente meghaladja az egymilliót, az urs alkalmával pedig mintegy 60.000 fő. A vásárnapi nyitónapon a megemlékezés rituális tisztálkodással kezdődik, amelyhez a pesavari Syed család¹³⁴ által szolgáltatott rózsavizet használják fel.

A társadalom minden rétege képviselteti magát ezen az ünnepségen¹³⁵, mégis a legkülönösebb és első hallásra talán legmeghökkenőbb, hogy vándor koldusok, eunuchok, prostituáltak, jövődömondok, gyógyító-kuruzslók és a társadalom kitaszítottjai is szerepet kapnak az ünnep során. A zarándokok többsége kisebb csoportokban, ún. *dali*-kban¹³⁶ érkeznek és állítják fel sátraikat a sírkomplexumhoz tartozó területen. A szakirodalom a résztvevők tekintetében

¹³² lásd 377. lábjegyzet

¹³³ Attiya Batool, Governmental Role at Shrine of Hazrat Bari Imam to Facilitate Shrine Practices (European Academic Research, Vol. II, Issue 9/ December 2014) p. 3.

¹³⁴ A család Barī Imām egyensági leszármazottjának tartja magát. Barī Imām másik kevésbé ismert neve: Syed Abdul Latif Kazmi volt.

¹³⁵ A témával foglalkozók közt nem alakult ki konszenzus az ünnepségen résztvevők társadalmi státuszával kapcsolatban. Safdar Abbas úgy fogalmaz, hogy a társadalom kivetettjei, marginizált része az, amely fogékony erre a kultikus ünnepségre. Forrás: Safdar Abbas, Peoples' Percetions about Visiting Sufi Shrine in Pakistan, South Asian Studies, A Research Journal of South Asian Studies, Vo. 28, NO. 2, July – December 2013, p. 371. Ezzel szemben Attiya Batool, a Governmental Role at Shrine of Hazrat Bari Imam to Facilitate Shrine Practices. European Academic Research, Vol. II, Issue 9/ December 2014. cikkében egyértelműen arra tesz utalást, hogy a pandzsáb társadalom minden szinten képviselteti magát a sírnál rendezett ünnepségen, függetlenül a vallásra, hitre, nemre és a társadalomban elfoglalt pozícióra. Sőt, a muszlim szerzők tekintetében ritka megjegyzésként kitért a transzgender kategóriába tartozó egyénekre is.

¹³⁶ A *dali* szót használják azokra a fából faragott és ékesen díszített sír formájú tárgyakra is, amelyeket vállukon körbehordva hódolatukat fejezik ki a síremlék szentje előtt.

különböző osztályokat, csoportokat említ. Az első csoport, amelyre *khusreként* utalnak, eunuchnak, vagy transzvesztitának fordítanak, ám George Pfeffer felhívja a figyelmet, hogy téves és félrevezető fordításról van szó.¹³⁷ Ezek az emberek megélhetésük céljából koldulással, esetleg táncművészetnek nehezen nevezhető előadásokkal, illetve testük áruba bocsátásával jutnak keresethez. A pakisztáni társadalom mély megvetéssel és lenézéssel tekint rájuk és a már a babonáság kategóriájába tartozó *badduuaah*¹³⁸ rémétől kísértve tartózkodnak tőlük. Magukat olyan férfiaknak tartják, akikben női lélek lakozik.¹³⁹ A khusre csoportba tartozók fontos szerepet kapnak a tiszteletére rendezett Barī Imām ünnepségeken, tánccal és dallal fejezik ki hódolatukat a szent iránt, hasonló előadást bemutatva, mint amilyeneket esküvők alkalmával szoktak előadni. A különbség annyi, hogy itt nem kérnek fizetséget. Úgy tartják, hogy ezt a szerepet magától a szenttől kapták és ez alapján feljogosítva érzik magukat, hogy előadásuk a szertartás részét képezze.¹⁴⁰ Hitük szerint Barī Imām segíteni fogja őket, hogy életvitelük miatti bűneiket Alláh megbocsássa. Nézetüket támogatja az a történelmi tény is, hogy az imām még életében a lecsúszott, bűnelkövetők közt munkálkodott azok jó útra térését szorgalmazva.

A *malang* néven nevezett csoportot talán leginkább a koldusok rendjéhez lehet sorolni, akik szintén jelentős közösséget képviselnek a Barī Imām sírjánál. Színpompás ruházatuk feltűnő módon megkülönbözteti őket a többi zarándoktól.¹⁴¹ A témában végzett kutatásaim egyértelművé tették számomra, hogy az előzőekben említett két tár-

¹³⁷ George Pfeffer, *Manliness in the Punjab: Male Sexuality and the Khusra*. Sociologus Vol.1 (1995). p. 31.

¹³⁸ Átok.

¹³⁹ A férfi testbe zárt, ám magukat nőnek tartók neve: Zanāna. Ennek eredeti jelentése: nőies. Forrás: P. Bearman, Th. Bianquis: *Encyclopaedia of Islam*, edit.: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, 2012, ISBN : 9789004161214.

¹⁴⁰ Muhammad Azam Choudhary, *Religious practices at Sufi shrines in the Punjab*. Pakistan Journal of History and Culture, 31 (1), p. 18.

¹⁴¹ M. Azam Chaudhary megjegyzi, hogy hasist szívnak, bhangot, azaz a cannabis leveléből készített etető, vagy iható anyagot fogyasztanak.

sadalmi csoport erősen marginalizált a pandzsábi társadalmon belül. A malangokról a téma szakértője, Kathrine Ewing a következőket írja: „...Az egyik cselekmény, amelyet a pakisztániak a saría elleni véteknek gondolnak és a malagonokhoz kötik, a hasis fogyasztása¹⁴² illetve a bhang használata. Ezek használata a tisztességes társadalmi normákon kívül helyezi őket és az muszlim emberekre nem jellemzőkkel ruházza őket fel...”¹⁴³ Magukra, mint Barī Imām szolgálaira tekintenek, akitől éjszakánként álmukban utasításokat kapnak. A szúfi szent iránt kifejezett tiszteletük jeléül sírja előtt leborulva, homlokukkal a földet érintik. Ez az imaforma az ortodox muszlim hit szerint egyedül Alláhot illeti meg, ezért a hivatalos iszlám erre a szokásra *sirként*, azaz bálványimádásként tekint.

A harmadik, a prostituáltakat és homoszexuálisokat, jósokat magába foglaló csoport, akik szintén tiszteletüket teszik Barī Imām urs ünnepén. A többségi társadalom ezt a csoportot tisztátalannak, hitetlennek és erkölcsileg züllöttnek tartja. Egyesek – teljesen alaptalanul, csupán előítéllettől vezérelve – kapcsolatba hozzák ezeket az embereket a siítákkal, siíta szektaként aposztrofálva őket, ami a témában jártas kutató számára elfogadhatatlan állítás. Azt azonban a harmadik csoport tagjai is elismerik, hogy minél nagyobb valaki bűne, annál nagyobb szükség van a szent, Alláhnál való közbenjárására.¹⁴⁴ A legnagyobb bűnösöknek van szükségük a legnagyobb kegyelemre, s Barī Imām síremléke ezen embereknek is lehetőséget nyújt a testi és lelki szenvedés előli – ha csupán rövid ideig is tartó – menekülésre.

Fontosnak tartom megemlíteni, hogy a kutatás ezen része – amely a fent említett, lenézett és megvetett társadalmi rétegekkel foglalkozik – különös nehézséget jelent, hiszen inkább élnek azzal a lehetőséggel, hogy amiről nem beszélünk, az nem létezik, holott valós és életszerű dolgokról van szó. Az elhallgatás miatt a kutatási lehetőségek beszűkülnek, kevés megbízható és hiteles forrás áll rendelkezés-

¹⁴² Dohánnal keverve pipában elfüstölve.

¹⁴³ Kathrine Ewing, *The Malangs of the Punjab: Intoxication or Adab as the Path to God?* University of California, Berley, 1984, p. 363.

¹⁴⁴ Muhammad Azam Choudhary, *Religious practices at Sufi shrines in the Punjab*. *Pakistan Journal of History and Culture*, 31 (1), p. 21.

re.¹⁴⁵ Mindezek mellett azt is meg kell jegyezni, hogy a fenti csoportba tartozók szexuális cselekményei, mind a pakisztáni büntetőkönyv, mind a saría törvénykezése alapján, büntetendő cselekmény. Az állami büntető törvénykönyv tíztől egészen életfogytig tartó fegyházbüntetéssel, az iszlám jog pedig halálbüntetéssel sújt.¹⁴⁶

Barī Imām sírjánál a színek is szimbolikus jelentőséget kapnak. Három szín, a vörös, a zöld és a fekete színek jelennek meg. A zöld a békét és szeretetet szimbolizálja, a vörös az iszlám védelmező szimbóluma, míg a fekete, a Próféta iránt érzett szeretet jelképe. Ebből kifolyólag a hívek ezeket a színeket – az imám iránt érzett tiszteletük jeleként – öltözetükben felhasználják. S mivel hitük szerint Barī Imām igen közel áll Alláhhhoz, könyörgéseiket neki címzik, remélve, hogy az eljut Alláh elébe.

Bibliográfia

Alexandre Coello de la Rosa and Linda G. Jones, *Saints and Sanctity in Judaism, Christianity, and Islam* (London, Routledge, 2020)

Al-Ghazáli, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, Book XL. *The Revival of the Religious Sciences* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989) p. 113

Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago University Press, Chicago, 1979)

¹⁴⁵ Jól illusztrálja a szemérmes elhallgatást Safdar Abbas a Peoples' Percetions about Visiting Sufi Shrine in Pakistan cikke is, amely ugyan érintőlegesen érinti a kérdéskört, ám konkrétan hallgat a bizonyos résztvevők nemi irányultságáról. Safdar Abbas, Peoples' Percetions about Visiting Sufi Shrine in Pakistan, *South Asian Studies, A Research Journal of South Asian Studies*, Vo. 28, NO. 2, July – December 2013, p. 371.

¹⁴⁶ 1990. jún. 1-én elfogadott büntetőtörvénykönyv alapján. Különbséget tesz az elkövető státusza közt is. Ha muszlim házas egyénről van szó, a büntetés a legszigorúbb fokozatát kapja. Nem muszlim egyedülálló esetén a börtönbüntetés helyett 100 korbácsütéssel büntetik a házasságon kívüli, akár egyenműek közti szexuális cselekményt. Forrás: *Code of Civil Procedure (Amendment) Ordinance, 1980 (X of. 1980)*. A büntetőtörvénykönyv 377-ik szakasza úgy fogalmaz, hogy a természet törvényeivel ellentétes testi kapcsolat büntetendő, azaz explicit nem nevezi meg az egyenmű testi kapcsolatot.

Frederick de Jong (ed.), *Shi'a Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations* (Utrecht: M.Th. Houtsma Stichting, 1992)

Germanus Gyula, *Allah Akbar!* (Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1979)

Goldzicher Ignác, *Az iszlám kultúrája* (Gondolat Kiadó, Budapest, 1981)

Hussain Ahmad Khan, *Artisans, Sufis and Shrines* (London: Bloomsbury Academic, 2020)

Irfan Moeen Khan, *Re-centring the Sufi Shrine* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2023)

Iványi Tamás, *A szúfi út –tariqa* (Kőrösi Csoma Társaság, Budapest, 2008)

Iványi Tamás, *Az élet álom* (Kőrösi Csoma Társaság, Budapest, 2002)

Iványi Tamás, *Égi utazás* (Kőrösi Csoma Társaság, Budapest, 2004)

John Renard, *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood* (University of California Press, Berkeley, 2008)

John Renard, *Seven Doors to Islam: Spirituality and Religious Life of Muslims* (London, University of California Press, 1994)

Korán, Simon Róbert fordítása (Helikon Kiadó, Budapest, 1987)

Mahendrarajah Shivan, *The Sufi Saint of Jam: History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran* (Cambridge, London, 2022)

Marion Holmes Katz, *Prayer in Islamic Thought and Practice* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013)

Murray T. Titus, *Islam in India and Pakistan* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1959)

Németh Pál, *Az iszlám* (Gondolat Kiadó, Budapest, 2010)

Scott Kugle, *Sufis and Saints' Bodies; Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam* (The University of North Carolina Press, Chapell Hill, 2007)

Shahzad Bashir, *Sufi Bodies* (New York, Columbia University Press, 2011)

Simon Róbert, *Az iszlám világa* (Helikon Kiadó, Budapest, 1987)

Simon Róbert, *Etűdök a halálról. Tűlvilági utazás a mazdaizmusban és az iszlámiban* (Corvina Kiadó, Budapest, 2013)

Stephen Wilson, *Saints and Their Cults* Cambridge University Press, London, 1983)

Suvorova Anna, *Muslim Saints of South Asia* (London, New York, Routledge Curzon, 1999)

Tahír Wasti, *The Application of Islamic Law in Pakistan: Sharia in Pracitce* (Brill, Leiden, 2009)

Umber Bin Ibad, *Sufi Shrines and the Pakistani State* (London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2019)

William C. Cittich, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (London, One World Publications, 2007)

Yogesh Snehi: *Spatializing Popular Sufi Shrines in Punjab* (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2019)