

GEORGE GRIGORE

# A BOR JELENTÉSEI AZ ISZLÁM MISZTIKÁBAN

**A** bor kettős jelentőséggel bír az iszlámban: egyrészt az iszlám jog szerint tilos a fogyasztása, másrészt az iszlám misztikában nagyon erős jelkép. Jelen dolgozatban arra teszek kísérletet, hogy az iszlám alapvető szövegeiből, a Koránból és a hadiszokból, valamint a nagy szúfi misztikusok szövegeiből kiindulva megvilágítsam a jelentéseit. A tárgyalt misztikusok a következők: Rábia al-Adawijja (721–801), al-Huszajn b. Manszúr al-Halládzs (857–922), Abú l-Madzsd asz-Szaná'i (1080–1140), ibn al-Fárid (1181–1235), Malulana Dzsáláluddín Rúmi (1207–1273), Sihá buddín Jahjá Szuhrawardi (1154–1191) és ibn Adzsiba (1746–1809).



## A bor a Korán és a hadíthok láttatásában

■ Noha minden nagy szunnita jogi irányzat – a málikita, sáfi'ita, hanbalita és a hanafita egyaránt – hosszú viták után amellett teszi le a voksát, hogy a bor fogyasztása főbenjáró bűn (al-kabáir), az iszlám alapvető szövegei nem nyilatkoznak ennyire egyértelműen ebben a kérdésben. Számos hadisz beszél a borról, de olyan viszonylag kevés van, amelyik kimondottan tiltaná, mint például: „minden részegítő ital khamr, és a khamr tilos”. Habár a bor – azaz minden szeszesital – teljes tiltására vonatkozó nézet általánosan elterjedt,

Az iszlám misztikusok abból indulnak ki, hogy a bor létezik a mennyben. Éppen ezért azt gondolják, hogy ez isteni ital, és a bor okozta részegség a paradicsomi állapot.

A lapszámban, ahol máshogy nem jelöltük, dr. Okváth Csaba orientalista Korán-fordítását használtuk.

a Koránban nem ennyire egyértelmű a helyzet. Kezdetben a bor Isten emberek iránti jóakarátának jele: „A pálmák és a szőlők gyümölcseiből erős italokat (készíthettek) és jó táplálékot. Bizony, ebben jel van azon nép számára, amely használja az eszét.” (A méhek 16,67)

Az ivászat hívókra gyakorolt negatív következményei miatt ez az álláspont megváltozik – egyelőre nem kényszerítő módon, hanem inkább egyfajta ajánlasként: „És kérdezni fognak téged a borról és a szerencsejátékról. Mondd: »E kettőben nagy bűn található, és hasznok is az emberek számára. Ám e kettő bűne nagyobb a bennük rejlő haszonnál.«” (A tehén 2,219). Egy jótanács és egy figyelmeztetés által követett vád később is elhangzik, de ez is relatívnak tekinthető, hiszen kérdés formáját ölti: „A sátán csupán az ellenségeskedést és a gyűlöletet akarja köztetek elhínteni a bor és a szerencsejáték által. És el akar téríteni benneteket az Allahról történő megemlékezéstől és az imától. Hát abba hagyjátok?? (Az asztal 5,91)

Noha a tiltás nem nyilvánvaló és közvetlen, mégiscsak tiltás. Ugyanakkor a bornak kettős, kiemelt szerepe van, ez ugyanis az az ital, amit a muszlimok a mennyben jutalomként kapnak: „A Paradicsom példázata, amire az istenfélők ígéretet kaptak, ilyen: »Vannak benne folyók, amelyek vize nem válik sóssá. És vannak folyók, amelyek tejjel folynak, ezek íze nem változik, és borral folyó folyók, amelyek gyönyörűséget jelentenek az azokat ivók számára. És ott mindenféle gyümölcsök várják őket, és bűnbocsánat Uruktól.«” (Mohamed 47,15)

Az iszlám misztikusok abból indulnak ki, hogy a bor létezik a mennyben. Éppen ezért azt gondolják, hogy ez isteni ital, és a bor okozta részegség a paradicsomi állapot. Mivel a testi értelemben vett bort tiltja az iszlám törvény, a saría, sokkal nagyobb hangsúly kerül a bor szimbolikus jelentőségére, amely az iszlám misztikus irodalmában jelen van. A bor dicséretét zengő misztikusok javarészt Perzsiából származnak, vagy szoros kapcsolatot ápolnak perzsa misztikusokkal. A régi perzsák haoma néven tisztelték a bort, amely kezdetben a halhatatlanság mitikus, istenek és kiválasztottak számára fenntartott itala volt, mint a görögök-nél az ambrózia és az indiaiaknál a sóma. A perzsa bortisztelet párhuzamba állítható a görögök Dionüszosz- és a rómaiak Bacchus-kultuszával. A bor közvetlen tisztelete ugyan eltűnik akkor, amikor a perzsák felveszik az iszlámot, de rejtett esszenciaként – a Korán által adott leírásnak is köszönhetően – a misztikus írásokban jelenik meg újra. Egyes költők, mint pl. Háfiz (m.1389) verseiben a bor olyan hangsúlyos tiszteletben részesül, hogy szó szerinti és a misztikus értelmének elválasztása majdhogynem lehetetlen.

## Isten – bor – dervistánc

■ A szúfizmus, vagyis az iszlám misztika kétféle kifejezésmóddal rendelkezik: az egyik egy érzelmileg fűtött vallásosság, amit szukrnek, részegségnek hívnak, a másik pedig a törvény feletti szigorú, szahwnak (ébredlétnek, éberségnek) nevezett értelmezése. Az elsőben a saríában mint kinyilatkoztatott törvényben megnyilvánuló isteni vezetés a felejtés által érvényesül, amelynek során a vallásos érzelmek és intuíciók felszabadulnak. A második esetben a belső, lelki tapasztalat marginálissá válik, és csak a jogi keretben megjelenő teológiai disputákat veszik figyelembe.<sup>1</sup>

A két út kétféle irodalmi műfajban nyer kifejeződést: a szukr a misztikus költészetben, amely ideális annak leírására, hogy valaki hogyan jut el a megvilágosodásra, a világ egysége és az Istennel való egység megtapasztalására, a szahw

pedig a misztikus prózában jelenik meg, amelyben a teológiai absztrakciók által nyilvánul meg a távolság, amely elválasztja egymástól az Istent és az embert. Amennyire mentes a költészet minden korláttól, annyira merev és rideg a próza. Ez utóbbi műfaja főleg a riszála (értekezés), amely szárazan mutatja be a jogászok és teológusok véleményét. Sokszor előfordult, hogy ezek a kizárólag az intellektusuk által vezetett „ébre levők” nem voltak képesek megérteni az isteni szerelem részszegségét, és gyakran üldözték Isten „szerelmeseit”.

Az Isten iránti „részeg” szerelem gyakran olyasmiket mond ki a költőkkel, amiket prózában nem lehetne megfogalmazni.<sup>2</sup> A szúfi költészet megtűrése az iszlámon belül annak köszönhető, hogy a Korán úgy beszél a költőkről, mint holmi bolondokról, akiket békén kell hagyni, de nem szabad túl komolyan venni: „És a költők! A tévelygők követik őket. Vajon nem látod, hogy minden völgyben kóborolnak, és ők azt mondják, amit nem tesznek?” (A költők 26,224–226). Ennek ellenére több költőt, aki szélsőséges formákban fejezte ki Isten saját teremtményeiben való megtestesülésének gondolatát, mint pl. Al-Halladz és Szuhrawardi, a költészet sem mentett meg a mártíromságtól.

Sokféle elnevezés létezik arabul a borra: khamr – a kh-m-r igéből, ami erjedést jelent; nabídz – erjesztett datolyabor; rahíq – nektár, a Hamisan mérők 83,25 kifejezése a borra; suráb vagy masrúb – ital, a s-r-b, inni igéből. A d-w-m igéből – ami folytatást, forgást jelent – származik viszont az a szó, amely Isten és a misztikus részszegség között kapcsolatot teremt a misztikus világképben. A misztikusok számára ugyanis a bor mudam (folytatott, folyamatos) vagy nőnemben mudamát – mindkettő a d-w-m ige négyes igeörzse, az adama ige befejezett melléknévi igeneve, amelynek a jelentése: arra készíteni valakit, hogy a saját tengelye körül forogjon –, illetve mudawwamát, a d-w-m ige második igeörzse, a dawwama (forgásra készlet) befejezett melléknévi igeneve.

Ugyanebből a háromgyökű töből (d-w-m) származik Isten kilencvenkilenc csodálatos neve (al-aszmá al-huszna) közül az egyik, a Dáim: Örökkévaló, Folyamatos, Végtelen.<sup>3</sup> Ez a rövid nyelvtani kitérő talán érthetőbbé teheti azt a kapcsolatot, amely Isten mint Dáim, a rituális forgás (dawáma, amit a szama’ nevű rituális táncban végeznek) és a bor (mudam, mudamát, mudawwamát) között a misztikusok világképében található.<sup>4</sup>

A bor vidámságot és szerelmet jelent, az igazi hívő pedig részeg az isteni szerelem borától. A bor szabadítja meg a hívőt a legalizmus és a szokások láncaitól, mert ez a bor a mennyei minőség, az az emanáció, amely által az isteni szeretet manifesztálódik a teremtésben, és a szeretet jelét sugározza. Az isteni részszegség azt jelenti, hogy aki ettől a bortól megrészszegül, Istenen kívül mindent elfeled: „Ne légy türelmetlen se testben, se lélekben: az egyik durva, a másik áttetsző, / Lépj ki e két megkötözöttségéből, ne maradj sem egyikben, sem másikban. / Hagyj el mindent, ami elfordít az Úttól: tagadást és hitet. / Hagyj el mindent: csúnyát és szépet, amely megakadályoz abban, hogy elérd a Barátot. / Mindegy, hogy szírdül vagy héberül beszélsz a hitről, / Mikor Istent keresed, mindegy, hogy Dzsabolqában vagy Dzsabolszában van [a világ két végén található misztikus város – G. G.], / Barátom, ha örökké akarsz élni, halj meg a halál előtt.”<sup>5</sup>

A „tagadás és hit” elhagyása az iszlám miszticizmus kezdeteire, Baszrára (Irak) emlékeztet, ahol a női misztikus, Rábía al-Adawijja (721–801) szaladgált az utcákon, az egyik kezében parázzsal, hogy felgyújtsa a mennyet, a másikban pedig egy vödör vízzel, hogy eloltsa a poklot, és semmi mással ne kelljen többet foglalkoznia, csak Istennel magával és az iránta érzett szerelmével.<sup>6</sup>

A bor ennek az isteni szerelemnek a jelképe, amely meghalad minden földi rítust, és a részegség, azaz a mérgezéshez (szukr) hasonló állapothoz vezet. A szerelmes megrészegül az Isten iránt érzett szerelmétől, amelynek kifejeződése éppen önmaga, a maga testi mivoltában. Részegnek lenni azt jelenti, hogy életed felett Isten jelenléte és szeretete vette át az irányítást, és a bor nem más, mint ennek a mély meggyőződésnek az elixírje: „Azért nevezték a szúfik bornak – mondja a marokkói misztikus, ibn Adzsiba (1746–1809) –, mert amikor besugározza a szívüket, elveszítik érzékeiket, ugyanúgy, mintha valódi bort ittak volna. A bor nevén gyakran magát a megrészegülést (szukr) értik, az érzelmeket és a misztikus találkozásokat (wadzsud, widzsudan). Amikor pohárról, kupáról (kász) beszélnek, amiből ezt a bort isszák, a szúfik a megvilágosodás fényeire utalnak a szívükben, amely a szerelem buzgalmában ég.”<sup>77</sup>

Ennek a bornak a leírását találjuk ibn al-Fárid (1182–1235) *Óda a borhoz* c. költeményében, amely a bor és a részegség védelmében születik: „Írd le te – mondták –, írd le nekünk te, aki le tudod írni! / És valóban, képes vagyok rá. / Tiszta, de nem víz, / Éteri, de nem lég, / Fény, de nem tűz, / Sem lélek, sem test, / A bor és nem az szőlőföld [karm, nagylelkűséget is jelent – G. G.]: Ádám az apám, / A szőlőföld, és nem a bor: az ő anyja az enyém is.”<sup>78</sup>

A szúfi költészetben a bor számos metafora kiindulópontja lehet. Ilyenek a kupa, a kocsmáros, a pohárnok és a kocsmá, amelyek kulcsa egyaránt a bor szimbolikájából adódik. A kupa vagy pohár (kász) a misztikus szíve, amelyet megtölt az Isten iránt érzett szerelem. A szúfi költők gyakran hozzák kapcsolatba a borivást a hudúr al-qalbbal, ami a szív jelenlétét, koncentrációját jelenti. Ezekhez kapcsolódik több alapvető szúfi fogalom: a meditáció (fikra), a kontempláció (nazra), a megemlékezés Istenről (dzikr), a misztikus hallgatás (szamaa), a létező dolgoktól való idegenkedés és eltávolodás (tagjib). A borral kapcsolatos szúfi költészetben a kocsmáros, a boráros (al-khammár), a pohárnok (asz-száqi) a misztikus világ kalauzaként jelenik meg azok számára, akik meg akarják ismerni Teremtőjüket, vagy időnként Istenként, aki kiárasztja ajándékát a hívőkre, mint ahogyan a kocsmáros bort tölt a kupákba.

A borivás helye a kocsmá (khammára), perzsául eufemisztikusan majkháne, vagyis a víz vendéglője – egy olyan társadalomban, ahol a bor tiltott –, a maj pedig az arab dialektusokban vizet jelent, de a perzsában emiatt az eufemizmus miatt bort. Ez az a hely, ahol találkoznak a barátok és a tanácsadók – mindazok, akik hasonló lelki titkokat hordoznak; misztikus értelemben az a hely, a központ, ahol az igazi hívők összegyűlnek, hogy közösen részesei legyenek az imádtott isteninek, és igyanak az Ő szerelmének borából, hogy elfeledjenek mindent, ami rajta kívül van. Itt jutnak el abba az extatikus állapotba, amely megtöri a világ valóságát. „A szúfik azt mondják: »csodálatos részegség részesei vagyunk, teljesen elfeledve mindent, amit érzékekkel fel lehet fogni.«”<sup>79</sup>

A szúfi irodalomban a kocsmá (khammára) áll szemben a mecsettel (maszdzsid), ahol a legalisták – mindazok, akik törvények betartására helyezik a hangsúlyt – találkoznak, és amely gyakran a temető mellett van, mert ott halottak az érzelmek. A legalisták semmit sem tudnak az Isten iránti szerelemről, míg azok, akiket megrészegített ez a bor, mindenben Istent látják (a wahdat al-wudzsúd, a létezés egysége filozófiai fogalma értelmében). A törvény uralma ugyanis olyan távolságot feltételez Isten és ember között, amelyet nem lehet áthidalni, és éppen Istennek ebből a hiányából fakad a törvény mint elválasztó. A bor olyan spirituális esszencia, amely megelőz bármely törvényt, és amely már

az anyagi világ teremtése előtt létezett; ebben az értelemben nevezi ibn al-Fárid élőnek: „Ittunk egy pohár bort, hogy megemlékezzünk a Kedvesről, / Aki megrészesgített bennünket még azelőtt, hogy a szőlőt megteremtette volna. / A telehold a kupája, ő maga a nap, [...] / A szava megelőz minden létezőt, / Öröktől fogva, minden forma előtti, / Minden megtestesülés előtt.”<sup>10</sup>

Dzsaláluddín Rúmi (1207–1273), a *Masznawí* című, huszonötezer párversből álló, monumentális versfolyam szerzője hasonlóképpen ír a lélek preegzisztenciájára utalva: „Azelőtt, hogy a világ kert, szőlőföld, szőlő lett volna, a lelkünk eltelt a halhatatlan borral.”<sup>11</sup>

A bor az iszlámban több, egymástól merőben eltérő jelentésárnyalattal rendelkezik. Az eredeti tiltás ellenére a bor kitüntetett jelentőségű és nagy erejű ital is lehet. A neki tulajdonított hatalom abban áll, hogy általa megközelíthető az Isten, és fel lehet oldódni, el lehet vegyülni az Ő fenséges valóságával: „Érte, a szerelem miatt vándorol az én lelkem, / Amíg teljesen feloldódik Benne, / Anélkül, hogy a két test összekeveredne...”<sup>12</sup>

Mint az idézett sorokból kitétni – „anélkül, hogy a két test összekeveredne” –, a feloldódás viszonylagos. A legfelsőbb valóság csak metaforikusan van benne a borban, úgy, ahogyan al-Halládzs is leírja: „Amikor innék, hogy szomjam csillapítsam, / A te árnyéked látom a kupában, / Ha eljuthatnék hozzád, megérkezhetnék, / Arcon csúsznék és a fejemen mennék.”<sup>13</sup>

Ez a lelki értelemben vett bor különbözik a valóságos, testi bortól, ebben ugyanis semmi földi, anyagi nincs, és csakis misztikus értelemben lehet belőle inni. Dzsaláluddín Rúmi úgy ír róla, mint bor-lélekről: olyan preegzisztens esszenciáról, amelyből az egész teremtés részesedik: „A nemlétből indult a szerelmet hordozó karavánunk, / Az egyesülés bora örökkön beragyogja az éjszakánkat, / Ettől a bortól, a szerelem vallásától / Nedves az ajkunk a semmi hajnaláig.”<sup>14</sup>

Összefoglalásként hadd álljon itt egy részlet Abd al-Gani an-Nábluszi (vagy an-Nábuluszi) (1641–1731) ibn al-Fárid ódájához írt kommentárjából, amely a misztikus részesség lényegére világít rá: „A bor az isteni szerelem italát szimbolizálja [...] ez a szerelem szüli a részességet és azt, hogy mindent, ami a világhoz tartozik, el lehessen felejtani. Tedd még hozzá: ez a bor az örök isteni szeretet, amely a teremtés minden részében megjelenik. Ez a bor a fény, amely mindenhol világít, és ez a valódi létezés bora és a valódi elhívásé. Minden létező dolog ebből a borból származik.”<sup>15</sup>

## A bor és Krisztus vére

■ Bár az iszlám nem fogadja el Krisztus keresztáldozatát – Jézus a Korán szerint elragadtatik abban a pillanatban, amikor a zsidók elhatározzák, hogy bosszúból megölik az ún. rágalmak miatt (A nők 4,156–158) –, az emberiség megmentéséért kiontott vére mint metafora az iszlám korai időszakától jelen van. Al-Halládzs mártírhalált szenvedett 992-ben istenkáromlás miatt az aná al-haqq (én vagyok az igazság) kijelentésért, amelyben az emberi én az istenivel egyesül. Számára ez a spirituális bor nem már, mint Krisztus vére: „Menj, és mondd meg a szerelmeseimnek, / Elmentem a tengerre, hajóm összetört, / A kereszt törvénye szerint lesz halálom, / és már nem akarok se Mekkába, se Medinába menni.”<sup>16</sup>

A lét egységének (wahdat al-wudzszúd) tana miatt, amely minden muszlim misztikus írásban megtalálható, a megfeszített Krisztus a keresztben és a kivégzői

eggyé válnak, a bor és a vér szimbolikus értelemben egymásba alakul át: „Az, aki tanít engem, és aki nem megy el úgy, hogy ne sebesítene meg, / Innom adott a kupából, és ittam, / Ahogy a vendég vendéglátója, / A kupa továbbment aztán kézről kézre, / És ő hozta a korbácsot és az éles kardot...”<sup>17</sup>

A bor és a vér úgy jelenik meg itt, mint az emberi és az isteni egymásra tevődése a kereszten, amelyen Jézus áldozata végbement, és ahol al-Halládsz is be fogja fejezni az életét, ahogyan megjósolta: szakranu al-mahabbati juszlabu (a szerelemtől részeget megfeszítik).<sup>18</sup>

A lényegek összefonódása, de nem egysége ez – alig észlelhető, de megrázó ez a határ – habár itt a nyelv csapdájából csak az tud kiszabadulni, aki – mint al-Halládsz is – a szó abszolút értelmében véve hajlandó tévelyegni, az a hiányosságokkal teli lény, aki feloldódik a saját magához tartozó Teljességben, és önmagában feloldja azt, mint a Teljességnek a semmi közepette beteljesült aktusát.<sup>19</sup> „A lelked összekeveredett a lelkemmel, / Ahogy a bor (al-khamra) keveredik a tiszta vízzel (az-zulal). / Ha téged érint valami, engem érint, / Te vagy én mindenekben.”<sup>20</sup>

Jézusnak a kereszt lábánál összegyűjtött vére a Grál ragyogó fényévé változik át. Egy másfajta, és mégis ugyanazon Grálról beszél Szuhrawardi *Lughat-e múrának* (A hangyák nyelve) című misztikus története 4. részében, amelyben Kaj Kuszraw titokzatos kupájáról, a Dzsám-e dzsámról (Dzsám Gráljáról) esik szó. Ez a kupa „a világ tükre”, amelyben a világosság van benne, a núr, és a róla való meditálás megszabadít a hústesttől: „Amikor hallottam, hogy a tanító a Dzsám grálja történetét mondja, én magam voltam Dzsám grálja, a világ tükre, ahonnan az én Grálom származik, a világ tükre, ez a rejtett Grál az égető fáklya, amelyből a mi halálunk táplálkozik.”<sup>21</sup>

Ez voltaképpen a keresztény elképzelés a Grálról mint a lelki akarás szimbólumáról, az emberéről, aki a maga romlásnak kitett természeti valóságából anyagtalan fényvé lényegül át. Albert Béguin értelmezésében: „A Grál alapvetően az emberekért meghalt Krisztust jelképezi, az utolsó vacsora kelyhét – az isteni ajándékot, amit Krisztus a tanítványainak adott – és a szertartások kelyhét, amely a Megváltó valódi vérét tartalmazza. Ez a három valóság, a kereszthalál, az utolsó vacsora és az eucharisztia, elválaszthatatlan egymástól, és a Grál szertartása ennek napvilágra hozatala, amely ezáltal közös tudást hoz létre Krisztusról, és részvételt teremt a Megváltó áldozatában.”<sup>22</sup>

Ugyanezt a jelentést – az áldozatét és a megújulását – tulajdonítja Henri Corbin a „Dicsőség Fényének”, amelyet Szuhrawardi látott álmában: „Ezt a lelkesedést és szomjúságot, amely végül a halálhoz vezet, nyújtja nekem a bennem rejlő Grál, amely én magam vagyok; [...] ez a lelkesedés felemészti az életünket, és a halálunkból táplálkozik. Így találkozik a Grál szimbóluma a Főnix szimbólumával.”<sup>23</sup>

A második témánk, a bor mint a krisztusi vér metaforájának tárgyalása végén hadd zárjuk Dzsálaluddín Rúmi négysoros versével, aki számára Krisztus ennek a világnak az embersége, „minden benne létező dolog”.<sup>24</sup> „A bor, amit iszunk, a mi vérünk, / A törzsünk megerjeszti, mint a hordók, / Mindent odaadunk, hogy egy kupányit igyunk ebből a borból, / Az elménket odaadjuk egy kortyért.”<sup>25</sup>

A misztikus versnek – Rábiától al-Halládszig, Szuhrawardiig és Rúmiig – a felszínen bacchusi a témája, de ez csak ürügy arra, hogy a legmélyebb és legeredetibb vallási megtapasztalásokat kifejezzék, mellőzve minden megszorítást, „tagadást és hitet” (Szuhrawadi). Az iszlám világ bármely részéről is legyen

szó, mindez az egész iszlám misztikán belül alapvető tapasztalat. Egyesek blaszémnek tartották, mások csodálták, virágzott a 8. századtól egészen a 13. századig, majd hanyatlani kezdett, és összeolvadt a profán bacchusi költészettel, amely csak a világi örömeiket éneklí meg. Ez él tovább a 14. századtól, amikor bevetté válik az iszlám dogmatizmusa, névtelenül és rejtve az arab nyelvben, mind a klasszikusban, mind pedig a dialektusokban, a perzsában, a törökben, az urduban, a kurdban, egészen a 19. századig.

### Gyöngyösi Csilla fordítása

#### ■ JEGYZETEK

1. Mark R. Woodward: *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press, Tucson, 1989. 234sk.
2. Earle H. Waugh: *The Munshidin of Egypt: Their World and Their Song*. University of South Carolina Press, Columbia, 1989. 80.
3. Ez a d-w-m ige folyamatos melléknévi igeneve, amivel a cselekvőt lehet kifejezni. A magyar nyelv létezését kifejező igével kapcsolatban viszont ezt az aktivitást nem lehet kifejezni, csak körülírással, az a szó ugyanis, hogy Örökkévaló, nem tartalmazza az aktív cselekvési módot, amit ez az igenév kifejez. (A ford.)
4. A. de Biberstein Kasimirski: *Dictionnaire arabe-français*. Librairie de Liban, Beyrouth, 1944. 753–754.
5. Szanáí: *Diván*. Modarres Razavi, Teherán, 1341 AH. 51.
6. Lásd Laura Sitaru: *L'amour dans la vision de la mystique Rabi'a*. In: Nadia Angheliescu – George Grigore (eds.): *Romano-Arabica II. Discourses on Love in the Orient*. Center for Arab Studies / Bucharest University, 2002. 149–157.
7. Malek Chebel: *Encyclopédie de l'Amour en Islam*. Payot et Rivages, Paris, 1995. 639.
8. Idézi Salah Stétié: *Le vin mystique*. Fata Morgana, Paris, 1998. 15–17.
9. Idézi Malek Chebel: i. m. 439.
10. Idézi Salah Stétié: i. m. 9–15.
11. Rumi: *Unseen rain*. (Trans. John Moyné – Coleman Barks) Shambhala, Boston–London, 2001. 56.
12. Idézi Salah Stétié: i. m. 17.
13. al-Halládzs: *Diván*. Afaq Arabijja, Bagdad, 1984. 58.
14. Rumi: i. m. 98.
15. Idézi Émile Dermenghem: *L'éloge du vin*. Véga, Paris, 1931. 126.
16. al-Halládzs: i. m. 85.
17. Uo. 92.
18. Uo. 101.
19. Salah Stétié: i. m. 38–39.
20. al-Halládzs: i. m. 73.
21. Szuhrawardi: *Lohat-e mûrán*. Hermès, Bruxelles, 1939. III. 45.
22. Albert Béguin: *La Quête du Saint-Graal*. Garnier, Paris, 1958. 72.
23. Henri Corbin: *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Gallimard, Paris, 1971. 208.
24. Rumi: i. m. 57.
25. Uo. 78.

