

Egy elvetélt reformkísérlet

Szúfi mintát követő zsidó közösségek Egyiptomban

Zsom Dóra

Az iszlám kezdettől fogva erős kulturális hatást gyakorolt a zsidóságra. Ez a hatás nem korlátozódott a tudományos életre és műveltség területeire, hanem a zsidó vallási életet is érintette. A X–XIII. században különösen erős intellektuális nyitottság figyelhető meg az iszlám felé, mely a Mediterráneum zsidó közösségeinek hétköznapi életében és a közösségek szellemi vezetőinek tevékenységében is megmutatkozik.

SZÚFIZMUS HATÁSA ALÁ KERÜLŐ ZSIDÓK

Köztudott, hogy a zsidóság is befolyásolta az iszlám misztikát a zsidó hagyományban gyökerező muszlim tradíciókon (*isrāʿīliyyāt*) keresztül,¹ de a szúfizmus vonzereje természetesen sokkal nagyobb volt a zsidóságra, mint fordítva. Egészen korán, a X. századtól kezdve kezdtek áttérni zsidók az iszlámra, kifejezetten és dokumentálhatóan a szúfizmus hatására.² Egyes XII–XIII. századi források az efféle áttérések okának és körülményeinek részletes leírását nyújtják. Az egyik ilyen áttérés történetét első kézből ismerhetjük meg, ugyanis Šemuʿel / Samūʿil Ibn Yahyā al-Mağribī (1126–1175), aki 1163-ban tért át az iszlámra, autobiográfiájában megírta áttérése okait.³ Ezek között szerepelt egy látomás, melyben egy zsúfolt utcán odalépett hozzá egy szúfi, és felszólította, hogy engedelmeskedjen a Küldöttnek, vagyis Mohamed prófétának. Követni kezdte a szúfit, amíg el nem jutott egy házig: belépett, sötét folyosókon haladt keresztül a szúfit követve, majd szobákon át egy belső szobába, ahol Mohamed prófétával találkozott. A Próféta megszólította és meghagyta neki, hogy induljon el az iszlám útján. A felszólításnak engedelmeskedve látomásában azonnal útra kelt, szúfik egy csoportját követve.

¹ Lásd Paul Fenton bevezetőjét a *Maqāla al-ḥawdiyya*-hoz, 'OVADYA MAIMONIDES 1981: 1; GOITEIN 1936 és GOITEN 1974: 149, ahol a talmudi haszidizmus és a korai szúfizmus hasonlóságát fejtegeti.

² Lásd Fenton bevezetőjét 'OVADYA MAIMONIDES 1981: 2, és az ott felsorolt eseteket Quṣayrī: *ar-Risāla al-Quṣayriyya*-ból, Ġazzālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm ad-dīn*-ből, 'Aṭṭār *Taḍkirat al-awliyāʾ*-ból.

³ MAĞRIBĪ 1964: 15–18 (életrajzi adatok), 83–85 (a látomás angol fordítása), 110–115 (a látomás leírásának arab eredetije).

Arab forrásokból ismert, hogy ‘Abd as-Sayyid al-Isrā’īlī, damaszkuszi zsidó orvos és vallásjogi bíró (*dayyān al-yahūd*), 1302-ben történt áttérése előtt rendszeresen járt aš-Šaraf al-Balāsī szúfi sejkhez, misztikus tudást keresve és a vallástudomány iránt érdeklődve (*al-ma’rifā wa-l-‘ilm*), míg végül a sejk felszólította, hogy térjen át az iszlámnak arra a válfájára, amit a szúfizmus jelent.⁴

A befolyásos andalúziai uralkodócsalád sarja,⁵ Badr ad-Dīn ibn Hūd (született 1235-ben Murciában, meghalt 1300-ban Damaszkuszban) nemcsak hogy áttért zsidókat, de Mózes Maimonidesz főművét, a *Tévelygők Útmutatóját* is közösen tanulva velük.⁶ Ibn Hūd élettörténete több forrásban is fennmaradt, köztük aš-Šafadī *al-Wāfi bi-l-wafayāt* és Ibn al-‘Imād *Šaḍarāt ad-dahab* című munkáiban.⁷ Ezek szerint Abū ‘Alī b. Hūd al-Mursī a *ṭarīqat al-wahda* követője volt, vagyis a *wahdat al-wuḡūd* tanát vallotta, mely szerint Isten és a teremtés lényegében egy. Ibn Sab‘īn (Murcia, 1217/8 – Mekka ca. 1270) tanítványa volt, aki a szintén murciai születésű Ibn ‘Arabī tanítását követte. Ibn Hūd filozófiával, orvostudománnyal is foglalkozott, aszketikus verseket (*zuhdiyyāt*) írt. Nem elképzelhetetlen, hogy Ibn Hūd valóban a zsidókkal együtt tanulja Maimonides főművét, hiszen mestere, Ibn Sab‘īn egy munkájában, a *Risāla an-nūriyyā*ban a szúfi *dīkr*rel kapcsolatban hivatkozik a *Tévelygők útmutatójára*, tehát az Ibn Sab‘īn előtt is ismert volt. Ugyanebben az értekezésben egyébként más zsidó forrást is idéz, szintén a *dīkr* tekintetében.⁸

Ibn Hūd vallások iránti nyitottságát szemlélteti az a történet, mely szerint egyszer azt mondta neki ‘Imād ad-Dīn al-Wāsiṭī: „Szeretném, ha rávezetnél a (szúfi) útra. Mire azt felelte: Melyik úton? A mózesin, a jézusin, vagy a mohamedin?”⁹ Ibn Hūd híres volt elragadtatott állapotairól: misztikus önkívületében gyakran annyira elmerült, hogy teljesen megfeledkezett magáról, öntudatlan állapotba került akár mások társaságában vagy hétköznapi szituációkban is. Ilyenkor környezete gyakran a boldogját járatta vele, például gödröt ástak az útjába, hogy beleessen. Egyszer a zsidók meg akarták tréfálni, mivel többeket áttértett közülük. Ezért egy alkalommal, amikor vendégségbe hívták, ahol szokás szerint öntudatlan állapotba került, borral itatták, Ibn Hūd pedig úgy ivott velük, hogy észre sem vette, mi történik. Végül, amikor teljesen lerészegedett, kivitték az utcára. Addig bolyongott részegen a zsidónegyedben, míg a kormányzó maga nem jött érte.

Ibn al-‘Imād szintén beszámol róla *Šaḍarāt ad-dahab* c. művében, hogy rendszeresen zsidók jártak tanulni a *Tévelygők útmutatóját* Ibn Hūdhhoz („*kāna al-yahūd yaštaḡilūna ‘alayhi fī kitāb ad-dalāla*”), annyira, hogy Ibn Hūdot egyenesen *šayḥ al-yahūd*nak, a zsidók sejkjének nevezték. Gyakran együtt evett és ivott velük, több-

⁴ Lásd KRAEMER 1992: 65 és az ott hivatkozott irodalmat.

⁵ A Banū Hūd a XI. században a *mulūk at-tawā’if* egyik uralkodócsaládja volt.

⁶ GOLDZIER 1893.

⁷ KRAEMER 1992: 67; AŠ-ŠAFADĪ 1985: 156–158.

⁸ IBN SAB‘ĪN 2007: 219.

⁹ AŠ-ŠAFADĪ 1985: 157.

ket meg is térített. Olyan szúfi mester volt, aki nem tett különbséget az irányzatok (*maḡhab*) és a vallások között.¹⁰

Zsidók és szúfik hasonló keveredéséről számol be az a levél, melyet az egyiptomi zsidók fejének, Abraham ben David Maimonidesnek címeztek, valamikor 1355–1367 között, és amely a Kairói Genizában maradt fenn (Cambridge University Library, Taylor-Schechter J 26/19). A levélben egy kairói zsidó nő kéri a zsidó közösség vezetőjének közbenjárását, mivel a férje olyannyira egy szúfi sejk, Ġamāl ad-Dīn al-Kūrānī (megh. 1367) befolyása alá került, hogy elhagyta családját, és kiköltözött a sejk követői közé a kairói Muqattam hegyre. Sőt mi több, a zsidó negyedben lévő házát is el szándékozik adni, hogy állandó lakhelyre tehessen szert a hegyen, ahová a családját is kiköltöztetné.¹¹

SZÚFI BEFOLYÁS A ZSIDÓ VALLÁSI ÉLETBEN: AZ ISZLÁM MISZTIKA EGYES ELEMEINEK ÁTVÉTELE

Ibériai-félsziget

Az egyének vallási elköteleződésén túlmutató, a zsidó vallásba szervesülő első szúfi hatások az Ibériai félszigeten figyelhetők meg, főleg a költészet területén: Šelomoh ibn Gabirol (megh. ca. 1057), Isaac ibn Ġayyāt (ca. 1038–1089), Yehuda ha-Levi (1075–1141) verseiben szúfi témák és technikák köszönnek vissza. Markánsan jelenik meg a szúfi befolyás Bahyā ibn Paqūda (ca. 1080) nagy vallásetikai munkájában, a *Kitāb al-hidāya ilā farā'id al-qulūbban* ('Útmutató a szívek kötelességeihez'). Yosef ibn 'Aqnīn (XII–XIII. sz.) *Énekek éneke* kommentárjában a szerelem meghatározását egyenesen a közismert szúfi szerzőtől, Qušayritól vette át, a *Tibb an-nufūs* ('A lélek orvoslása') c. munkájában pedig idézte Ġunaydot (*šayḥ at-tā'ifa* epitetonnal) és más korai szúfi szerzőket.¹²

Zsidó liturgikus költészet

A szerelem témája a szúfi irodalomban, és ezen belül főleg a költészetben az Isten iránti sóvárgás, szenvedélyes szeretet leírására szolgál, és ezen belül az érzelmek ecsetelése is tág teret kap. A szúfi szenved, belehal a gyöttelembé, sír, emésztődik Szerelme iránt. Nem bírja elviselni a távollétet, intim közelség után vágyódik. Szinte élvezetet talál a szenvedésben, ha azt Szerelme méri rá, mert abban is csak kettejük kapcsolatának egy aspektusát látja. Neki csak a közöny volna végzetes: minden

¹⁰ IBN AL-'IMĀD 1932: 446–447.

¹¹ A judeo-arab szöveget, angol fordítását és az esetről írt tanulmányt ld. GOITEIN 1953.

¹² OVADYA MAIMONIDES 1981: 4.

mást a törődés, a vonzalom megnyilvánulásának tekint. A misztikus szerelem érzéltetésére a szúfi mesterek gyakran a profán szerelmi költészethez fordultak, vagyis szekuláris szerelmes verseket misztikus környezetbe helyeztek, misztikus módon értelmeztek. Ehhez hasonlóan Ibn Gabirol és Yehuda ha-Levi is használták liturgikus költeményeikben az arab profán, szekuláris szerelmi költészet motívumait. Átvették az arab szerelmes versek formáit és motívumait, azokat gyakran a zsidó hagyomány *Énekek éneke* misztikus értelmezésével ötvözve. Ezek a versek azután liturgikus használatba kerültek. Költeményeik azonban nem vak imitációi a szúfi verseknek. Inkább arról lehet szó, hogy a szúfik innovációja a szerelmi téma beemelésével a vallási nyelvezetbe arra inspirálta a zsidó szerzőket, hogy ők is ilyen témákat emeljenek be a zsinagógai liturgiába, de elsősorban a saját hagyományaikhoz, vagyis az *Énekek Énekéhez* nyúlva.¹³

Időnként azonban egészen direkt hatások is megfigyelhetők: Yehuda ha-Levi egyik verse például az utolsó sor kivételével valójában egy arab költő, Abū š-Šiṣ (Abū Nuwās kortársa, Hārūn ar-Rašīd udvarában) legismertebb versének héber fordítása.¹⁴ Az eredeti arab vers a szerelmi költészet tipikus témáit használja, és többek közt az andalúziai szúfi körökben is dokumentálhatóan az Isten iránt szerelem érzéltetésére szolgált.¹⁵

Útmutató a szívek kötelességeihez

Bahyā ibn Paqūda (XI. sz., Saragosa) *Útmutató a szívek kötelességeihez* (*Kitāb al-hidāya ilā farā'id al-qulūb*) című könyve az első olyan zsidó irodalmi alkotás, mely a szúfizmus hatását markánsan mutatja.¹⁶ A mű elsősorban valláserkölcsi munka, azonban felépítésében kettősség figyelhető meg: a tíz fejezetre osztott könyv első fejezete tisztán teológiai-filozófiai, míg a további kilenc inkább etikai jellegű. Az első fejezet Isten létéről, egységéről, attribútumairól szól, a többi fejezet pedig az ember és a világ, az ember és Isten viszonyát tárgyalja. Az első fejezet nem független a többitől: Isten mibenlétének filozófiai precizitással történő végiggondolása a szerző szerint alapfeltétele az igazi hitnek és a helyes vallási cselekedeteknek. Ezért, bár a könyv egésze közérthető, egyszerű nyelven és szórakoztató stílusban íródott, az első fejezet megértése nagyobb intellektuális erőfeszítést követel olvasóitól. A filozófiai fejtegetések a kalām és a mu'tazila irányzat erős befolyását mutatják, a valláserkölcsi rész pedig a muszlim etikai, vallásjogi és misztikus munkák hatását.

A címben szereplő „szív” nem érzelmek központja a sémi nyelvekben, hanem elsősorban az akaraté. Ezenkívül a „szív” az ember belső, rejtett lényegét is jelöli. A

¹³ Vö. SCHEINDLIN 1993; SCHEINDLIN 1994; LEVIN 1986.

¹⁴ LEVIN 1971.

¹⁵ Ilyen kontextusban idézi Sulamī (megh. 1021) a *Ṭabaqāt aš-šūfiyya*-ban, illetve Ibn al-ʿArīf (megh. 1141) *Maḥāsin al-mağālis* c. munkájában a „szerelem” (*maḥabba*) c. fejezetben, lásd SCHEINDLIN 1994: 126–127.

¹⁶ BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912.

„szív kötelességei” kifejezés tehát nem valamiféle érzelmi elvárásra utal, hanem az ember tudatának, akaratának uralására, irányítására.

Bahyā ibn Paqūdā szerint a vallás tudománya (*‘ilm ad-dīn*) két részre oszlik: a testrészek kötelességeinek tudományára, ami „külső” (*ẓāhir*) tudás, és a szív, vagyis a tudat (*damīr*) kötelességeinek tudományára, ami „belső” (*bāṭin*) tudás.¹⁷ A „külső” és a „belső” alatt Bahyā ibn Paqūdā a test és a lélek kettőségét érti: „Az ember két összetevőből áll: lélekből és testből [...], ezek egyike külső, a másik belső. Ennek megfelelően Isten külső és belső engedelmességet szabott ki ránk ezekre nézve. A külső engedelmesség a testrészek kötelességeit jelenti, a belső pedig a szívek kötelességeit.”¹⁸ Könyve bevezetésében Bahyā értetlenségét fejezi ki afelett, hogy a szív kötelességeit nem rendszereztek még egy kifejezetten erről szóló könyvben, ellentétben a külsődlegesen végrehajtandó vallási kötelességekkel. Különbséget tesz a tömegember (*‘awwām*) és a (szellemi) elit (*hawwās*) között, és kijelenti, hogy a szív kötelességeivel inkább csak az elit foglalkozik, míg a tömeg még a test kötelességeit is elhanyagolja, de nem gondolja úgy, hogy a szív kötelességei (vagyis a vallás belső, *bāṭin* dimenziója) eleve is csak a kevesek érénye volna: Bahyā ibn Paqūdā szerint a szív kötelességei ugyanúgy általánosan érvényes vallási parancsok, mint a külsődleges vallásgyakorlás.¹⁹ Éppen ezért, mint írja, célközönsége kifejezetten az *ahl al-ḡafla*, vagyis a vallási kötelességeket elhanyagolók.²⁰ Ez meglepő lehet korábbi állításának fényében, hiszen aki még a külső parancsokat (mint az étkezési törvények, szombati munkatiltalom) sem tartja be, azt egy zsidó vallási szerző rendszerint előbb a világosan kifejezett és közismert vallási előírások betartására ösztönözné, hiszen a zsidó vallás rendszerében a tett elsődleges a hittel szemben. Ugyanígy a szúfi művek szerint is a közismert vallási parancsok betartása előfeltétele annak, hogy a tanítvány elinduljon a misztikus úton. A szúfi miszticizmustól legerősebben befolyásolt Avraham Maimonides pedig kifejezetten úgy tartotta, hogy a vallási parancsok betartása a lélek edzése (*riyādat an-nafs*), amely alkalmassá teszi az embert a spirituális célok elérésére.²¹ Hasonlóan vélekedett Avraham Maimonides fia, ‘Ovadya Maimonides is: „Tudod, hogy a parancsolatok betartása felkészítés és gyakorlat (*riyāda*) az ember jellemének (*ahllāq*) javítására, hogy megkaphassa a neki szánt Valódi Törvényt” (*at-tora al-ḥaqīqiyya*).”²² Bahyā ibn Paqūdā feltehetően úgy vélte, hogy a vallás belső dimenziójának megértése az, ami a külsődleges vallásgyakorlatot eredményezi: aki megérti a szív kötelességeit, az külső tetteiben nyilván a szív (tudatosság, akarat, belső lényeg) szándékával összhangban fog cselekedni. Bahyā ibn Paqūdā könyvének fejezetei nagyjából megfeleltethetőek a szúfi út szokásos állomásainak: 1) tiszta egyistenhit (*ihlās at-tawḥīd*), 2) személtetés (*i‘tibār*), 3) ragaszkodás az Istennek való en-

¹⁷ BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912: 5.

¹⁸ BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912: 8.

¹⁹ BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912: 13.

²⁰ BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912: 28.

²¹ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 276, 280, és különösen 312–316.

²² ‘OVADYA MAIMONIDES 1981: 108, a judeo-arab szöveg fol. 23a.

gedelmességhez (*iltizām ṭā‘at Allāh*), 4) ráhagyatkozás és önátadás (*tawakkul wa-tistlām*), 5) a cselekvés őszintesége (*iḥlās al-‘amal*), 6) alázatosság (*tawāḍu‘*), 7) megtérés (*tawba*), 8) önvizsgálat, számadás (*muḥāsaba*), 9) önmegtartóztatás, mértékletesség (*zuhd*), 10) Isten szeretete (*maḥabba*).

Művében szúfi terminológiát használ, számtalan szúfi művet idéz (forrásmegjelölés nélkül).²³

ZSIDÓ MISZTIKUS KÖZÖSSÉGEK EGYIPTOMBAN

A fent felsorolt példák csak egy kis részét mutatják be azoknak a zsidó műveknek, melyekben szúfi hatások figyelhetők meg, a téma részletesebb bemutatására azonban a tanulmány keretei között nincsen mód. Az eddig említett esetek azonban szórványosak, semmiképp sem adják egy szúfi jellegű vallási irányzat képét. A XIII. századi Egyiptomban azonban nem elszórt hatásokkal, hanem egy olyan vallási tendenciával, reformkísérlettel találkozunk, mely pár évszázadra a zsidóság egyik szellemi irányzatává vált. A reformkezdemény élén Mózes Maimonides fia, az egyiptomi zsidóság vezetője, Avraham Maimonides (1186–1237) állt.²⁴ Abban az időben, amikor átvette apjától az egyiptomi közösség vezetőjének szerepét (1204), már több misztikus közösség működött Fustatban és Alexandriában, és a közösségek legnagyobb befolyású vezetője Ábrahám he-Hasid és testvére, Josef voltak.²⁵ Avraham Maimonides ezen közösségek szellemi irányzatának és vallásgyakorlatának egyes elemeit igyekezett átültetni az egyiptomi zsidóság egészébe. A legfőbb hivatalos egyiptomi vallási autoritásként ez a próbálkozása sokkal nagyobb befolyással bírt, mint egy adott vallási közösség fejének pusztán a saját közösségére kiterjedő vallásmegújító tevékenysége. Ezenfelül egy monumentális vallásjogi munkát is írt, melynek az utolsó, önmagában is igen terjedelmes része teljesen nyilvánvalóan szúfi kézikönyveken alapul. Avraham Maimonides soha nem is tagadta a szúfizmus iránti vonzalmát, vagyis az előbb felsorolt szerzőktől eltérően kifejezetten meg is jelölte a szúfikat mint vallási elgondolásainak forrásait (habár név szerint nem hivatkozott szúfi szerzőkre).²⁶ Ugyanakkor úgy tartotta, hogy a szúfizmus valódi eredete nem az iszlámban, hanem a zsidóságban keresendő:

²³ Vö. KAUFMANN 1962. Kaufmann az Iḥwān aṣ-ṣafā’-val tételezett fel egyezéseket, de német fordításban olvasta az arab szöveget, így nem láthatta, hogy azok valójában nem szövegszerű egyezések. Lásd továbbá A. S. Yahuda bevezetőjét a *Kitāb al-hidāya ilā farā’id al-qulūb*-hoz BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912: 53–113. Lásd továbbá VAJDA 1947; LOBEL 2007: 2.

²⁴ Életéről ld. FENTON 1998; RUSS-FISHBANE 2015.

²⁵ RUSS-FISHBANE 2015: 49.

²⁶ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 322 (*wa-ra’aynā al-mutaṣawwifīna min al-islām*); 320 (*malbūs al-mutaṣawwifīna fī ayāminā*); 266 (*al-mutaṣawwifūna min al-islām*).

A próféták olyan kevéssel beérték és olyan mértéktartóak voltak, hogy bármivel elégedettek voltak, amit könyöradományként kaptak, mint a szegények, mivel nem voltak önhittek. [...] Ez volt a szokásos viselkedésük, elégedettek voltak a legkevesebbel is, és elfogadták az adományokat, habár nem mindenkitől. Ez is azok közé a szokások közé tartozik, amelyek átkerültek a muszlim szúfikhoz.²⁷

Továbbá:

A próféták foltozott ruhákat (*muraqqa'āt*) és zsákvászon ruhákat viseltek, ahogy a szegények, hasonlót ahhoz, amit napjainkban a szúfik szoktak hordani [...] Ne helytelenítsd, hogy a szúfikhoz hasonlítom ezt a szokást, mivel hogy a szúfik hasonultak a prófétákhoz, és követték a nyomaikat, és nem fordítva.²⁸

Az egyiptomi misztikus irányzat kialakulásáról és történetéről a Kairói Genizának köszönhetően viszonylag sok forrás áll rendelkezésre.²⁹ Az első források a XIII. század elejéről származnak, és már egy kifejlett irányzat képét mutatják. A Geniza szúfi jellegű anyaga azonban nagyrészt töredékes, kronológiája sem világos. Jelentős részük judeo-arab nyelven, héber betűkkel íródott, más részük viszont arabul, arab írással. A legkülönbébb szövegek maradtak fenn: a magánlevelezéstől kezdve a misztikus imákon és litániákon át a teoretikus szövegekig minden megtalálható a Geniza anyagai között. Az elméleti jellegű szövegtöredékek az imádkozást, az aszkézist és a mértéktartást, lemondást tárgyalják, a misztikus állomásokat magyarázzák, szúfi alapterminusokat definiálnak (mint például *murāqaba*, *mušāhada*, *zuhd*, *maḥabbā*).

A szúfi terminusok használata a zsidó művekben nem szisztematikus, nem minden szerző érti ugyanazt az adott terminus alatt, és nem mindenki használja az összes alapvetőnek tekinthető szúfi fogalmat (mint *ḥāl*, *tarīqa*, *ḏikr* stb). Jól körülhatárolható és egységes „mozgalom” – mint Paul Fenton írásaiból tűnhetne, aki következetesen „Jewish-Sufi movement”-ről beszél, és többnyire azt a benyomást kelti, hogy egységes terminológiájuk és vallási szokásaik voltak – valószínűleg még a XIII. századi Egyiptomban sem létezett. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy még a Geniza viszonylagos forrásgazdagsága ellenére is csak kevés adat maradt fenn. Így inkább csak az kimutatható, hogy egy adott területen és korban milyen képzetek és szokások léte feltételezhető a fennmaradt források alapján – ami nem zárja ki azt, hogy más képzetek és szokások is voltak, de nem maradt nyomuk. Összességében tehát az ún. „zsidó szúfizmus”-ról csak töredékes, mozaikszerű képet lehet kialakítani.

A misztikus közösségek önelnevezései, összetétele

A misztikus irányzat követői önmagukat *ḥasid*nak nevezték. Ez az elnevezés nemcsak belső irányultságukra utalt, hanem sajátos, külsőleg megnyilvánuló vallási gya-

²⁷ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 220–222.

²⁸ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 320.

²⁹ Lásd Fenton bevezetőjét, 'OVADYA MAIMONIDES 1981: 5–7; FENTON 1981; FENTON 1997.

korlatuk révén megkülönböztetett identitásukra is. A forrásokban természetesen más elnevezések is előfordulnak (*sālik*, *mevaqšei ha-šem*, *ṭalibī waǧḥahu*, *‘ārīfīn*, *al-muta‘abbidīn fī d-diyāna al-bāṭina*). A „szúfi” szót soha nem használták önmegjelölésként, ezért félrevezetőnek érzem azt a tendenciát, hogy a téma egyes modern kutatói következetesen „Jewish Sufis”-ként hivatkoznak rájuk.³⁰ A misztikus közösség tagjai egymást *ṣāḥib*-nak, társnak nevezték, és leveleikből úgy tűnik, tisztában voltak a szúfi miszticizmus *ṣuḥba* fogalmával és követelményeivel.³¹

Az irányzat követői egyáltalán nem csak az elit köréből kerültek ki, a misztikus közösségek valószínűleg inkább populárisak lehettek. Avraham Maimonides főművéből kiderül, hogy a *ḥasidok* összejövetelén a köznép, nők és gyerekek és részt vettek, sőt a karaiták sem maradtak távol.³²

Ugyanakkor Avraham Maimonides kíváncsiak tartotta, hogy a közösségek különösen elhivatott tagjai, vagyis az elit alkosson a világtól elvonuló, kizárólag a valósággyakorlattal foglalkozó csoportokat, akiket a közösség tart el:

Minden zsidó közösségből ki kell választani egy csoportot, melynek tagjai igazak és erényesek, lemondanak erről a világról, és csak az eljövendő világ után vágyakoznak. A zsinagógában a számukra elkülönített helyen állandóan a Tóra recitálásával és imádkozással kell foglalkozniuk. Semmi más dolguk ne legyen, csak vallási tevékenységgel foglalkozzanak. Alapvető szükségleteiket a közösség feladata biztosítani nekik, ahogy Isten parancsolta a koheneknek és a levitáknak járó adományokkal kapcsolatban is. (...) Ugyanúgy, ahogy ki kell jelölni bírákat, hogy a peres ügyekben döntsenek, ki kell jelölni ezeket az embereket is, hogy példaként álljanak az Istent keresők előtt.”³³

A meditatív elvonulást a köznépnek is előírta. Javaslatára szerint a saját lakásában is mindenkinek el kell különítenie egy helyet/sarkot (*zāwiya*), amelyben csak egy tiszta gyékény vagy szőnyeg van, és amelyet kizárólag magányos meditáció, ima céljára használ. Külön figyelemet kell fordítani arra, hogy ez a sarok nemcsak egyszerűen tiszta legyen, hanem ragyogóan tiszta: még a por sem ülepedhet ott le.³⁴

A misztikus közösségek vallási élete

A zsidó misztikus közösségek sok tekintetben hasonlítottak a szúfi közösségekre. Alapvető elvárás volt a mester iránti engedelmesség és a mester szolgálata (*ḥidma*). Egy, a Kairói Genizában fennmaradt levélben (TS 10 J 13:8) egy tanítvány a következőt veti a társa szemére: „elhagytad a mester, rabbi Avraham szolgálatát, ami

³⁰ Elsősorban Paul Fenton, lásd pl. FENTON 1981: 47 és 1987: 52, ahol névválasztását azzal indokolja, hogy a zsidó misztikusok gyapjúruhát viseltek.

³¹ RUSS-FISHBANE 2015: 49, 58.

³² AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 168; lásd továbbá RUSS-FISHBANE 2015: 56.

³³ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 112–113.

³⁴ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 113.

mindenkire nézve kötelező, aki hozzá jön.”³⁵ Ugyanebben a levélben szó esik arról is, hogy kötelező járni a vezető és a társak összejövetelére (*mağlis ar-rayyis wa-l-aşhāb*), mert ott lehet elsajátítani a tudást és a gyakorlatot (*al-‘ilm wa-l-‘amal*). Ez utóbbiak párba állítása, kölcsönös függésük hangsúlyozása a szúfi szövegek egyik alapgondolata.

Avraham Maimonides – a szúfi szerzőkhöz hasonlóan – hangsúlyozta, hogy a közösségek élén olyan spirituális vezetőknek kell állnia, aki már végigjárta a misztikus utat. A tanítványoknak kizárólag ilyen vezető segítségével szabad elindulniuk az úton. A gyakorlatokat a mester irányítja, mindenkire személyre szabottan határozza meg, milyen mértékben csökkentse az alvás, evés mennyiségét, hogyan vágja el fokozatosan a világhoz láncoló kötelékeket.³⁶ Maimonides a mester–tanítvány viszony előképét az ókori Izrael prófétáiban és tanítványaiban látta, ugyanakkor tudatában volt annak, hogy az általa javasolt modell közvetlenül szúfi mintát követ. Ezt nem is tagadta, azonban meg volt róla győződve, hogy a szúfik viszont az eredeti, tiszta izraelita szokás örökösei.³⁷ Hasonlóképpen gondolkodott az egyes spirituális gyakorlatokról is, például a virrasztással kapcsolatban a következőket írta: „Láttuk, hogy muszlim szúfik küzdelmet folytatnak az alvás ellen (*muğāhadat an-nawm*), talán ezt Dávid szavaiból vették át: »Nem hagyom aludni szememet, nem engedem szunnyadni pilláimat« [Ps 132:4].”³⁸

A tanítványok a mesternél gyűltek össze, tehát a misztikus tanítás színhelyeül nem a zsinagóga, hanem a vezető magánlakása szolgált. A forrásokban legtöbbször emlegetett spirituális gyakorlatok az éjszakai virrasztás, böjt, magányos meditáció és elvonulás voltak.³⁹ Az elvonulás (*halwa*) hosszabb ideig is tarthatott, sőt, a szúfik körében ismert negyven napos *halwát* (*arba ‘in*, *arba ‘iniyya*) is gyakorolták. Az elvonulás a jelek szerint olyan fontossággal bírt, hogy külön erre a célra szolgáló helyeket is létesítettek, a magánházakon kívül a közösségi terekhez kapcsolódóan is.⁴⁰

A magányos meditáció zsidó változatába Avraham Maimonides írásából a szombat kapcsán nyerhetünk betekintést. Avraham Maimonides a szombat megtartásának spirituális mélységeit bemutatva leírja a köznépi vallásosságon túlhaladó, sajátos misztikus utat (*as-sulūk al-hāṣṣ*), melyet az elit (*aşhāṣ min-ḥasidei yisra’el*) követ:

Addig merül ebben a gondolatban, míg az igazi szentség [közelébe] nem jut (*intaqala lil-qeduša al-ḥaḳīqiyya*) (...) a Teremtő fenségéből (*ğālāl*) fények világítják meg a bensejét (*bāṭin*), amikor a Teremtő hatalmasságára gondol, a Teremtés nagyságából a Teremtő nagyságára következtetve. [...] Minimálisra szorít mindent, ami gyengíti kötődését (*‘alāqa*) Istenhez, ezért tartózkodik az evéstől, ivástól, hogy ne szakítsa el attól [a misztikus állapottól], amit megtapasztal. Tartózkodik a felesleges

³⁵ Lásd RUSS-FISHBANE 2015: 92, 97–100.

³⁶ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 322–324, 326. Kötelek elvágása: 252 (20–21. sor), egyénre szabottan: AVRAHAM MAIMONIDES 1927: 138–144, 186.

³⁷ AVRAHAM MAIMONIDES 1927: 146; uő. 1938: 322, 324, 422–424.

³⁸ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 322 (5–9. sor).

³⁹ RUSS-FISHBANE 2015: 98–99, 102–121; illetve GOITEIN 1967: 187.

⁴⁰ RUSS-FISHBANE 2015: 113–114; FENTON 1995.

beszédtől, sőt egyáltalán a beszédtől, kivéve, ami feltétlen szükséges. Ezen a módon belső útja végén (*fi nihāyat sulūkihi al-bāṭini*) betölti a félelem, a szeretet és a szerelem (*yirah, ahava, ḥašeqa*). Bár testének szüksége volna táplálékra, nem érez éhséget, mert a lelke jóllakik azzal, ami betölti. [...] Bár a hangok eljutnak a füléig, nem érzékeli őket; bár pillantása látható dolgokra esik, olyan, mint a vak, nem látja azokat. Így érkezik meg (*wāṣil*) útja során (*fi sulūkihi*) a céljához (*maqṣūd*) (Jes. 26:8): „Nevedhez és a Rólad való megemlékezéshez.” [Jes. 26:8] (*le-šimḥa u-le-zihreḥa*).⁴¹

A fennmaradt források alapján nem valószínűsíthető, hogy a zsidó közösségek kollektív *dīkr* szertartásokat tartottak volna, azonban a „belső elvonultság” (*ḥalwa bāṭina*), vagyis a meditáció elősegítésére használtak hangszereket (hiszen erre bibliai precedensként a hangszerkísérettel előadott zsoltárok szolgáltak),⁴² valamint énekeltek a *dīkr*-szövegekre emlékeztető ritmikus dalokat („*yā huwa, yā huwa, mā lī illā huwa*”⁴³), vagyis a szúfi *samā* ‘-hoz valamennyire hasonlító szertartásokat folytattak. Elképzelhető, hogy a szúfi tánc sem volt teljesen ismeretlen körükben, bár emellett csak néhány indirekt érv szól: genizában fennmaradt olyan levél, mely szerint egy zsidó tanárt azzal vádoltak meg, hogy egyfajta *zuhdī* táncot tanított a tanítványainak, amit a tanár tagadott;⁴⁴ továbbá az egyik geniza-fragmentum idézi ‘Umar as-Suhrawardī (XIII. sz.) eksztatikus táncsal kapcsolatos nézeteit.⁴⁵

A zsidó misztikusok a szúfikhoz hasonlóan gyapjúruhát viseltek (*ṣūf*), vagy durva anyagból készült ruhát (*al-libās al-ḥašin min at-tiyāb*), illetve egyfajta ujjatlan köntöst (*baqā’ir*). Ezek viselését kifejezetten a szúfiktól átvett gyakorlatnak tartották (természetesen hozzátéve, hogy a szúfik viszont Izrael prófétáinak hagyományát követték és őrizték meg ebben a tekintetben is).⁴⁶ Valószínűleg átvették a szúfiktól azt a szokást is, hogy a beavatási szertartás során a mestert a tanítványnak egy speciális ruhát (*ḥirqa*) adományoz.⁴⁷

Az ima és a zsinagógai istentisztelet reformja

Az egyéni, illetve a misztikusok csoportjára korlátozódó hitéleten felül Avraham Maimonides valószínűleg az egész egyiptomi zsidóság vallásgyakorlatát meg kívánta változtatni bizonyos mértékben. Nem teljesen egyértelmű, hogy pontosan milyen újításokat vezetett volna be kötelező jelleggel a zsinagógai istentiszteletbe, mert az erre vonatkozó források hiányosak és ellentmondásosak is. Az mindenesetre biztos, hogy a misztikus közösségek a hagyományos zsinagógai istentisztelet külsőségeit a

⁴¹ AVRAHAM MAIMONIDES 1927: 142.

⁴² AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 384–386, 52 (19–21. sor), 290 (9–15. sor); RUSS-FISHBANE 2015: 124.

⁴³ Yehuda al-Ḥarīzinak tulajdonított judeo-arab vers, TS Box H 10.18, 2r. Kiadta STERN 1960: 361.

⁴⁴ BM Or. 5542.13. Kiadta GOITEIN 1962: 61, no. 29.

⁴⁵ TS Ar.44.201, lásd Fenton bevezetőjét, ‘OVADYA MAIMONIDES 1981: 55.

⁴⁶ A misztikusokat megkülönböztető ruháról lásd AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 74, 76, 186, 242, a ruhák szúfi, illetve ősi izraelita eredetéről lásd: 266, 348.

⁴⁷ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 264.

saját spirituális elvárásaihoz igazították. Nem világos, hogy ezek a reformok kötelező érvényűek voltak-e vagy pusztán javaslatok, és hogy Avraham Maimonides csak saját körében vezette be őket, vagy az egész zsidóságra kiterjesztette volna a zsinagógai imádkozás új, a korábbiakhoz képest rendezettebb és a muszlim imához sok tekintetben hasonló formáját?

A misztikus közösségek imáját egyrészt az elméleti munkákból,⁴⁸ másrészt – különös tekintettel annak gyakorlati megvalósulására – egy külső szemlélő beszámolójából ismerhetjük meg, aki kérdést intézett Avraham Maimonideshez a misztikusok imájával kapcsolatban. A kérdésből kiderül, hogy a misztikusok másként imádkoztak maguk között, mint a közösséggel együtt a zsinagógában. A zsinagógában ugyanis a bevett szokást követik, hogy ne terheljék a közösséget olyasmivel, amit az nem viselne el. Azonban, ha akár otthon egyedül, vagy a tanházakban közösen imádkoznak, akkor a szertartásba sokkal több meghajlást és leborulást illesztenek, mint ahogy az szokásos, és általában az imádkozás során magasabb fokú koncentráció jellemzi őket, mint a nem-misztikus zsidó közösséget, az ima során pedig Jeruzsálem irányába fordulnak.⁴⁹ A kérdésből világos tehát, hogy az újítások nem a közös, zsinagógai szertartásban jelennek meg, hanem csak a misztikus közösségek saját összejövetelén. Ezt erősíti meg a válasz is, melyben Avraham Maimonides biztosítja róla a kérdezőt, hogy nem kötelessége az ő álláspontját követnie az imával kapcsolatos kérdésben.

Egy feljelentés tanúsága szerint azonban Avraham Maimonides kötelező érvényű változásokat vezetett be a zsinagógai istentiszteletbe is. A levél, mely beszámol a feljelentésről és annak körülményeiről, a Kairói Genizában maradt fenn (TS Arabic 51.111).⁵⁰ A panaszt al-Malik al-‘Ādil (megh. 1218) ayyūbida szultánnak nyújtották be, tehát a levélben leírt események valamikor 1204–1218 között játszódtak. A feljelentést azonban a szultán tisztviselői visszajuttatták Avraham Maimonidesnek, aki írásban tett nyilatkozatot arról, hogy a reformjai nem kötelező érvényűek az egész zsidó közösségre, csak a saját követői körében. Ezt a nyilatkozatot kétszáz tanúval alá is íratta. A levél azzal a megjegyzéssel zárul, hogy a kétszáz aláíró hamis tanúnak minősül, ugyanis mindenki tudja, hogy Avraham Maimonides igenis kötelező jellegű zsinagógai reformokat vezetett be.

A *Kifāyat al-‘ābidīn* imára vonatkozó részeiben Avraham Maimonides különféle javaslatokkal állt elő, melyek a zsinagógai szokástól eltértek. Minden javaslat esetén bizonyítani igyekezett, hogy az valójában nem reform, hanem az elfeledett helyes vallásgyakorlat visszaállítása. Újításaira ezért bibliai, talmudi precedenseket idézett. Egyiptomban a XIII. században a zsinagógai istentiszteleten a közösség tagjai szó-

⁴⁸ Részben Avraham Maimonides főművének, a *Kifāyat al-‘ābidīn* idevágó részeiből (lásd alább), részben pedig egy, a Kairói Genizában fennmaradt anonim értekezésből (TS Arabic 44.3), lásd FENTON 1993.

⁴⁹ A héber nyelvű kérdés és válasz fennmaradt AVRAHAM MAIMONIDES *responsumai* közt (no. 62), lásd AVRAHAM MAIMONIDES 1937: 62–65. A *responsum* tárgyalását lásd RUSS-FISHBANE 2015: 135–136; GOITEIN 1954: 712.

⁵⁰ Kiadta GOITEIN 1954.

nyegeken, gyékényeken ültek, hátukat a falnak vetették (tehát körben ültek a fal mentén, egymással szemben), az idősebbek és a közösség vezetői pedig azon az oldalon ültek, ahol a Tóraszekrény is elhelyezkedett (a Jeruzsálem felé néző fal mentén). Avraham Maimonides újítása szerint a híveknek sorokban kell ülniük, egymás háta mögött, úgy hogy mindnyájan a Tóraszekrény, vagyis Jeruzsálem felé fordulnak.⁵¹ Ugyanezeket a rendezett sorokat kell megtartaniuk akkor is, amikor állva imádkoznak.⁵² A sarkukon kell ülniük, a szolgaság alázatát kifejező pózban (*ḡulūs at-ta‘abbud*).⁵³ Ima előtt nemcsak a kezüket, de a lábukat is meg kell mosniuk,⁵⁴ a lábbelit levetve kell imádkozniuk,⁵⁵ kezüket az ima bizonyos pontjain kitérve.⁵⁶ Ima közben igen sok alkalommal arcra kell borulniuk.⁵⁷ Nyilvánvaló, hogy ezek az újítások a zsidó istentisztelet külsőségeiben a muszlim gyakorlathoz közelítették.

ELLENÁLLÁS, A REFORMOK ELUTASÍTÁSA

A vallási reformok ellenállást szültek a zsidó vallástudósok és bírák körében, akik kiközösítéssel fenyegették az újítások követőit. Erről Avraham Maimonides egy hivatalos leveléből értesülünk, melyet az egyiptomi zsidóság fejeként szétküldött a vallástudósoknak és bírának (*ad-dayyanim wa-l-muftiyin*), hogy a benne megfogalmazott utasításokhoz tartsák magukat.⁵⁸ Eszerint nem-misztikus rabbik nem hozhatnak döntést a misztikus irányzat követőinek (*az-zuhhād wa-l-‘ibād*) ügyében, mivel nem értek el magas szintet az ő sajátos útjukon és tudásukban. Csak azok dönthetnek, akik képesek megérteni *az-zuhhād wa-l-‘ibād* és más *ḥasidok* állapotait. Ha azt hallják, hogy valamelyikük nem megfelelően viselkedik, nem szabad elhinniük, hiszen az emberek többsége idegenkedik ezektől az utaktól, mivel szokatlanok számukra. Ha úgy találják, hogy a kihágások oka pusztán az irányítás hiánya, vagy féktelen, akár káromló beszéd, akkor hassanak oda, hogy az elkövetők fogják vissza a nyelvüket és a beszédüket. Ha tévedésből valami hibát követtek el, akkor megtérésre kell őket felszólítani, vagyis arra, hogy hagyjanak fel téves gyakorlatukkal. De ha valami doktrinális elhajlást tapasztalnak (*fāsād al-i‘itiqād*), akkor meg kell őket büntetni.

⁵¹ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 98, lásd továbbá a fent idézett *responsumot*, AVRAHAM MAIMONIDES 1937: 62–65.

⁵² AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 73, 148; RUSS-FISHBANE 2015: 169–174.

⁵³ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 99–100, 128.

⁵⁴ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 184; RUSS-FISHBANE 2015: 160–163.

⁵⁵ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 110; RUSS-FISHBANE 2015: 163.

⁵⁶ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 100.

⁵⁷ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 128–129, 161; RUSS-FISHBANE 2015: 175–177; lásd továbbá a már idézett *responsumot* is, AVRAHAM MAIMONIDES 1937: 62–65.

⁵⁸ Avraham Maimonides autográf válaszelevelét Goitein adta ki, lásd GOITEIN 1965: 113–114.

Avraham Maimonides reformjait az iszlám vallásgyakorlat utánzása miatt is elutasították. Az idegen kultuszok utánzásának tilalma bibliai parancs (Lev 20:23, 18:3; Deut 12:30), tehát ezek a vádak igen súlyosak. Erre való hivatkozással egy meg nem nevezett rabbi a következő újításokat tiltotta be: 1) Jeruzsálem felé fordulva a misztikusok speciális pózában ülve (*ġulūs at-ta‘abbud*) imádkozni; 2) gyakori leborulások az ima során; 3) rendezett sorokban állni az ima alatt. Avraham Maimonides elismerte, hogy az idegen kultusz utánzásának vádja „megtévesztette a tudatlanokat a közösségből, akik minden gyenge érv előtt meghajlanak”, majd bibliai és rabbinikus szövegrészletekkel igyekezett bizonyítani, hogy ezek ősi izraelita szokások, nem pedig a muszlim vallásgyakorlat utánzása. Azonban az ősi vallási parancsokat elfelejtették, és most újításnak hiszik.⁵⁹ (Az újításra az *istiġdād, amr mus-taġadd fi d-dīn* szavakat használja, az iszlámban oly súlyos konnotációjú *bid‘a* szó nem szerepel a forrásban.)

Egy másik meg nem nevezett rabbi pedig azt kifogásolta, hogy bár az imádkozás ezen módjai valóban szokásban voltak az ókori Izraelben, de mivel az idegen népek között is elterjedtek, tiltani kell őket. Avraham Maimonides ezt az érvet azzal utasította el, hogy ezt a gondolatmentet követve mindent be lehetne tiltani, ami más népek között is szokásban van, így a bűjtőt, a jótékonykodást vagy egyáltalán az imádkozást is.⁶⁰

Az idegen népek szokásainak tilalma kapcsán Avraham Maimonides meglepő kijelentést is tesz egy helyen: „az iszmaelitákra egyébként sem áll az »idegen népek szokásai« (*ḥuqqot ha-goyim*) kategória, mert ők igazi egyistenhívők (*muwahaḥidīn*), és tiltják a bálványimádást.”⁶¹ Meg kell jegyezni, hogy bizonyos tekintetben apja, Moses Maimonides álláspontját követte a fenti megállapítással, hiszen az iszmaeliták Moses Maimonides szerint sem bálványimádók: „Ezek az iszmaeliták egyáltalán nem imádnak bálványokat, [a bálványimádás] már kivágatott a szájukból és a szívükből. Az Istent egynek vallják teljesen megfelelő módon (*meyahadin la-El yiḥud ka-ra‘uy*).”⁶² Azt azonban senki sem állította soha, hogy az iszmaeliták ne lennének „idegen népek”, vagyis nem-zsidók (*goyim*). Avraham Maimonides érvelése ezért ezen a ponton gyengének tűnik.

⁵⁹ A rabbi tilalmáról Avraham Maimonides számol be a *Kifāyat al-‘ādidīn*-ben, majd ugyanott vissza is utasítja a vádakát, lásd AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 147–150, 161.

⁶⁰ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 149–151.

⁶¹ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 158.

⁶² MOSES MAIMONIDES 1995: 238.

KÖVETKEZTETÉSEK

A töredékes források alapján nem lehet egyértelmű képet alkotni arról, hogy a reformok kötelező érvényűek voltak-e. Avraham Maimonides tagadta, hogy az egyiptomi zsidóság egészére vonatkozóan és kényszerrel vezette volna be a változtatásokat. Állítása szerint csak a saját követői, a közvetlenül az irányítása alatt álló csoportok vallási életét formálta az új elképzelések szerint. Más korabeli források azonban azt állítják, hogy reformjai, legalábbis a zsinagógai istentiszteletet illetően kiterjedtek az összes egyiptomi közösségre, ezért is fordultak panasszal az ayyūbida szultánhoz. Olyan dokumentum azonban nem maradt fenn, mely egyértelműen igazolná, hogy pontosan milyen változásokat kényszerített volna rá Avraham Maimonides a zsidó közösségekre.

Tekintettel arra, hogy Avraham Maimonides hivatalosan is az egyiptomi zsidóság feje volt (*nagid*, illetve *ra'is al-yahūd*), reformjai nagyobb jelentőséggel bírtak, mint ha nem töltött volna be vezető pozíciót. Elképzelhető, hogy az újításoktól idegenkedő közösségek attól tartottak, hogy a „javaslatok” előbb-utóbb kötelező érvényűek lesznek, annál is inkább, mert az imára vonatkozó előírásokat Avraham Maimonides vallási kézikönyvének, a *Kifāyat al-‘ābidin*-nak abban a részében tárgyalta, melyet a teljes zsidóságra (*al-‘āmm*) nézve érvényesnek szánt, nem pedig azokban a fejezetekben, melyek az „elit” (*al-hāṣṣ*) misztikus vallásgyakorlatát írták le.

A szúfi jellegű miszticizmus mindenestre nem tűnt el a zsidóság szellemi életéből Avraham Maimonides halála után; leszármazottai további misztikus műveket írtak, és a Kairói Genizában fennmaradt források, valamint más dokumentumok szerint a szúfizmus iránti érdeklődés csökkenő mértékben ugyan, de még hosszú ideig jellemezte a zsidóságot.

Bibliográfia

- AVRAHAM MAIMONIDES 1927. *Kifāyat al-‘ābidīn. The High Ways of Perfection*. (Kiadta és angolra fordította Samuel ROSENBLATT). Vol. 1. AMS Press, New York.
- AVRAHAM MAIMONIDES 1937. *Responsa*. (Kiadta A. H. FREIMANN és S. D. GOITEIN). Mekizei Nirdamim, Yerušalayim.
- AVRAHAM MAIMONIDES 1938. *Kifāyat al-‘ābidīn. The High Ways of Perfection*. (Kiadta és angolra fordította Samuel ROSENBLATT). Vol. 2. The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- AVRAHAM MAIMONIDES 1989. *Kifāyat al-‘ābidīn. Sefer ha-maspiq le-‘ovdei ha-Šem*. (Kiadta és héberre fordította Nissim DANA) Bar-Ilan, Ramat-Gan.
- BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ, b. Yosef. 1912. *Kitāb al-hidāya ilā farā‘id al-qulūb*. (Szerk. A. S. YAHUDA) Brill, Leiden.
- FENTON, Paul 1981. „Some Judaeo-Arabic Fragments by Rabbi Abraham he-Hasid, the Jewish Sufi”, *Journal of Semitic Studies* XXVI, 47–72.
- FENTON, Paul B. 1987. *Deux traités de mystique juive*. Verdier, Lagrasse.
- FENTON, Paul 1993. „A Mystical Treatise on Prayer and the Spiritual Quest from the Pietist Circle”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* XVI, 137–175.
- FENTON, Paul 1995. „Solitary Meditation in Jewish and Islamic Mysticism in the Light of a Recent Archaeological Discovery”, *Medieval Encounters* I/2, 271–296.
- FENTON, Paul 1997. „Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries”, in N. GOLB (szerk.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 87–101.
- FENTON, Paul 1998. „Abraham Maimonides (1186–1237): Founding a Mystical Dynasty”, in Moshe IDEL – Mortimer OSTOW (szerk.): *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*. Jason Aronson Inc, Northvale, NJ.
- GOITEIN, Shlomo D. 1936. „Isra‘iliyat”, *Tarbiz* VI, 89–101.
- GOITEIN, Shlomo D. 1953. „A Jewish Addict to Sufism in the Time of Nagid David II. Maimonides”, *Jewish Quarterly Review, New Series* XLIV: 37–49.
- GOITEIN, Shlomo D. 1954. „Nem Documents from the Cairo Genizah”, in *Homenaje a Millás Vallicrosa*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, Vol. 1. 707–720.
- GOITEIN, Shlomo D. 1962. *Sidrei ḥinuḥ bi-mei ha-ge‘onim u-vet ha-RaMBaM. Meqorot ḥadašim min ha-geniza*. Ben-Zvi Institute, Yerušalayim.
- GOITEIN, Shlomo D. 1965. „A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides”, *Journal of Jewish Studies* XVI, 105–114.
- GOITEIN, Shlomo D. 1967. „Avraham Maimonides and his Pietist Circle”, in A. ALTMANN (szerk.): *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 145–164.
- GOITEIN, Shlomo D. 1974. *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*. Schocken, New York.
- GOLDZIEHER, I. 1983. „Ibn Hud, the Mohammedan Mystic, and the Jews of Damascus”, *Jewish Quarterly Review* VI, 218–220.
- IBN AL-‘IMĀDMĀD, Abū l-Falāḥ ‘Abd al-Ḥayy. 1932. *Šaḍarāt ad-ḍahab fī aḥbār man ḍahab*. Maktabat al-Quds, al-Quds. Vol. 5.
- IBN SAB‘ĪN, ‘Abd al-Ḥaqq b. Ibrāhīm 2007. *Rasā’il Ibn Sab‘īn*. Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Lubnān.
- KAUFMANN, D. 1962. „Torat ha-elohut šel Rav Baḥyā ibn Paqūdā” in *Meḥqarim be-sifrut ha-‘ivrit šel yemei ha-beinayim*. Mosad ha-Rav Kook, Yerušalayim, 11–77.

- KRAEMER, Joel L. 1992. „The Andalusian Mystic Ibn Hūd and the Conversion of the Jews”, *Israel Oriental Studies* XII, 59–73.
- LEVIN, I. 1971. „Biqqašti et še-ahava nafši”, *Hasifrut* III, 116–119.
- LEVIN, I. 1986. „Hašpa‘at širat ha-perišut ha-‘aravit ve-he-mistorin šel ha-šufiyyim ha-rišonim”, in idem, *Ha-sod ve-ha-yesod*. Habermann Institute for Literary Research, Lod, 117–136.
- LOBEL, Diana 2007. *A Sufi-Jewish Dialogue. Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paquda’s Duties of the Heart*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- MAGRIBI, Samū’il b. Yaḥyā 1964. *Iḥām al-yahūd. Silencing the Jews*. (Szer. és ford. Moshe PERLMANN). American Academy for Jewish Research, New York
- MOSES MAIMONIDES 1995. *Iggerot ha-RaMBaM*. Hotza’at Šilat, Yerušalayim.
- ‘OVADYA MAIMONIDES 1981. *The Treatise of the Pool. Al-Maqāla al-Ḥawdiyya by ‘Obadyāh b. Abraham b. Moses Maimonides*. (Kiadta és angolra fordította Paul FENTON) Octagon Press, London.
- RUSS-FISHBANE, Elisha 2015. *Judaism, Sufism and the Pietists of Medieval Egypt*. Oxford University Press, Oxford.
- AŞ-ŞAFADĪ, Šalāḥ ad-Dīn 1985. *Al-wāfi bi-l-wafāyāt*. (szerk. H. RITTER és S. DEDERING) vol. 12.
- SCHEINDLIN, Raymond P. 1993. „Ibn Gabirol’s Religious Poetry and Zuhd Poetry”, *Edebiyat* (new series) IV, 229–242.
- SCHEINDLIN, Raymond P. 1994. „Ibn Gabirol’s Religious Poetry and Sufi Poetry”, *Sefarad* LIV/1, 109–142.
- STERN, S. M. 1960. „Some unpublished Poems by al-Harizi”, *Jewish Quarterly Review* L, 269–276, 346–364.
- VAJDA, Georges 1947. *La théologie ascétique de Bahya ibn Paquda*. Imprimerie Nationale, Paris.