

Monika Jerič
**RAZODEVANJE
BOŽJEGA (II)**
Islam in umetnost

231-255

NA STOLBI 5
SI-1000 LJUBLJANA
JERIMON@VOLJA.NET

::POVZETEK

ČLANEK NAMENJA OSREDNJO POZORNOST razpravi o naravi Boga in možnosti Njegovega upodabljanja tekom stoletij. Ali je Boga mogoče predstaviti skozi podobo ali pa, prav narobe, takšno podobo sveta besedila prepovedujejo? V tem okviru spraševanja članek navezuje na predhodno predstavitev stanja stvari s krščanske in judovske perspektive ter obravnava to problematiko v okviru islama in islamske umetnosti kot polja komunikacije med muslimanom in njegovim Bogom.

Ključne besede: islam, upodabljanje Boga, idolatrija, Janez Damaščan

ABSTRACT*THE REVEALING OF THE DIVINE (II)*

The main focus of the article is a centuries-long debate on the nature of God and the possibility of His depiction. Is it possible to represent Him with an image or, quite contrarily, is such an image prohibited in the Holy Scriptures? Roped up to the previous presentation of Christian and Jewish views on the matter, the article discuss how this issue is applied to Islam and Islamic art as the means of communication between a Muslim and his God.

Key Words: Islam, representation of God, idolatry, John of Damascus

::UVOD

Janez Damaščan (676–749) je imel pred odhodom v samostan sv. Save pri Jeruzalemu govor v obrambo svetih podob, na podlagi katerega je med letoma 726 in 730 napisal tri apologije proti njihovim uničevalcem. Sveto pismo prepoveduje uporabo slik v idolatrične namene in obsoja pogane, ki v slikah in kipih prepoznavajo demone in bogove. Pogani častijo in žrtvujejo demonom, Izraelci poznajo krvne daritve, medtem ko kristjani spoštujejo načelo, da ni mogoče upodobiti nevidnega Boga; če bi to poskušali, bi grešili.¹ Toda "če Netelesni iz ljubezni do tebe postane človek, lahko naslikaš podobo njegovega človeškega lika. Če Nevidni postane viden v telesu, lahko napraviš

¹Na Vzhodu so od 4. stoletja poznali kvečjemu podobo Božje roke, ki se spušča z neba, medtem ko je bila praksa na Zahodu bolj sproščena; podobe Očeta so se razmahnile zlasti v gotski umetnosti.

sliko Njega, ki je postal viden” (*PG*, 94, 1240 B). “Ne preziraj materije, saj tega ne zasluži. Ničesar, kar je ustvaril Bog, ne preziraj; to je manihejska ideja” (1248 C). Vendar ne smemo pozabiti, da ne častimo materije, temveč njenega Stvarnika (1245 A). Zaradi vere v resnično utelešenje Boga Cerkev časti (gr. *douleia*) slike,² tako kot prek vladarske podobe izkazujemo spoštovanje vladarski osebi. Toda pravo oboževanje (gr. *latreia*) se usmerja k Bogu brez posredništva podob.

Janez Damaščan je s tem do neke mere priredil dogmo o soobstoju dveh Kristusovih narav.³ Kajti “podoba prejme samo čaščenje kot dulijo ali proskinezo. Počastitev, ki prehaja prek nje ne samo proti Kristusovemu telesu, ampak proti njegovi božji in človeški osebi, torej ne more biti latrija [...] sledi, da bi se morali, če bi želeli Kristusa oboževati (latrija) – tako, kakor je treba – izogniti podobam”.⁴ Janez Damaščan je ikonoklastično zanko obšel, ne da bi jo razpletel. Oreh je strl Tomaž Akvinski (1225–1274), ki je upošteval dvojnost podobe: ta je tako podoba kot stvar. Akvinec pri tem ni izhajal iz idealistične, platonsko naravnane misli, temveč se je oprl na Aristotelovo diferenciacijo disciplin, s katero so te pridobile določeno mero avtonomije. Tako je v *Summa theologica* Tomaž Akvinski zatrdil: “Kristusu lahko izkazujemo spoštovanje samo kot podobi; iz tega sledi, da je treba izkazovati isto spoštovanje Kristusovi podobi in samemu Kristusu. Ker je oboževanje Kristusa latrija, mora biti tudi oboževanje njegove podobe latrija.” Podoba je tako sakralizirana. Takšno stališče pušča Staro zavezo za sabo, in ker ponuja še boljše izhodišče za napad, češ da gre za malikovalstvo, se je cerkveni zbor v Tridentu leta 1563 vrnil k sklepom drugega nicejskega koncila, kjer so zatrdili nezmožnost upodabljanja Boga, tako kakor je menil Janez Damaščan, ter s tem posredno obsodili tomistični nauk.

Razen popisanih so obstajali še drugi poskusi razpletanja problematike upodobljivosti Boga.

::HEREZIJE

V *Knjigi herezij*, prvem grškem besedilu o islamu, je Janez Damaščan islam obravnaval kot zadnjega od stotih odklonov krščanske vere (101. herezija v

²Kar ikona prevaja, ni toliko obraz Kristusa, identiteta božje osebe, pač pa skozi podobo deluje božja energija; gl. A. Besançon (1994): *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, str. 175.

³Gl. M. Jerič (2009): “Razodevanje božjega (I). Ikonoklazem in upodabljanje Boga v krščanskem in judovskem svetu”, *Anthropos*, 41/1–2, str. 211–230.

⁴J. Wirth (2002): “Ali je treba podobe častiti? Teorija kulta podob do tridentinskega koncila”, *Likovne besede*, 61–62, str. 84.

PG⁵). Janezov odnos do islama je bil ambivalenten.⁶ “Obstaja tudi vera Ismaelitov, ki je še danes močna”, je zapisal in nakazal, da gre za drugo vero, ne za heretični odklon. Hkrati pa je besedilo umestil med preostale krščanske herezije ter s tem islam vendarle obravnaval kot del krščanstva. Razlog za to je treba iskati v muslimanskem pojmovanju Svete Trojice in osebe Jezusa Kristusa, ki je s krščanske perspektive heretično.

Od efeškega (431) in kalcedonskega (451) koncila so kristjani pripadali eni od treh krščanskih Cerkev, kalcedonski, monofizitski, nestorijanski. Uradna Cerkev bizantinskega cesarstva je postala kalcedonska, ki je sodelovala v razpravi o Kristusovi naravi in osebi zlasti v 7. in 8. stoletju,⁷ monofizitsko in nestorijansko Cerkev pa je razglasila za hereziji že prej. Tudi znotraj same kalcedonske usmeritve je prišlo do razkola. Tako je, denimo, monotelizem, ki uči, da ima Kristus dve naravi in eno, tj. božjo voljo, vplival na formiranje maronitskega gibanja.⁸ V tem času so pripadniki ortodoksne kalcedonske doktrine prevzeli ime melkiti, vzhodne province pa so pridobile sloves maternice herezij. Ko se je začel širiti islam, so ga zato preprosto dojemali kot eno od krščanskih herezij. Islam je imel zaradi nesoglasij med krščanskimi Cerkvami in ločinami lažjo pot do uspeha, k njegovemu prodoru je pripomoglo tudi to, da muslimani niso posegali po nasilnih metodah spreobračanja (ljudje, ki so ostali zvesti krščanstvu, so lahko ostali na vodilnih administrativnih položajih). Leta 650 je neki nestorijanski katolik v svojem pastoralnem pismu zapisal: “Arabci na noben način ne preganjajo našega krščanskega verovanja. Z ozirom na našo religijo so dobrohotni (...) Ti Arabci, ki jim je Bog ta čas podelil oblast nad svetom (...), ne samo da ne napadajo krščanske religije,

⁵Damaščan ne uporablja besede islam niti musliman. Navaja 1 Mz 21, 13; 1 Mz 17, 20, češ da bo Bog naredil narod iz sina Izmaela, ki ga je Mojzesu rodila dekla, kar pomeni, da šteje muslimane za potomce tega dečka in s tem izhaja iz etničnega, ne verskega temelja. Uporablja tudi poimenovanje Agareni, po Agar, kot naj bi bilo ime Izmaelovi materi, ter Saraceni. To poimenovanje morda izhaja iz semitske besede *šarkijja*, “vzhodni”, kot so tedaj označevali Arabce (prim. 1 Mz 25, 6), s tem da so nomadom rekli tudi “tisti, ki živijo v šotorih”. V grščini naj bi se besedi islam in musliman pojavili pozno, v 13. stoletju pri Bartolomeju iz Edese v *Elenchus et Confutatio Agareni* (PG, zv. 104, 1393 C; 1401 D), kjer sooči muslimanska in krščanska stališča glede Svete Trojice in inkarnacije ter dokazuje, da ni nobenih znamenj, da bi bil Mohamed prejel kakršno koli Božje poslanstvo. Ikonoklazem je stoderuga herezija v izdaji iz zbirke PG. Francoski prevod sledi kritični izdaji B. Kotterja v *Patristische Texte und Studien*, 29, 1988, ki se je naslonil na latinski prevod in izvorni grški Janezovi besedili o islamu.

⁶V 12. stoletju je Peter Častitljivi islam še štel za herezijo, vendar je bil že negotov, saj je opazil, da islam ni sekta, ki izhaja iz krščanstva (*Liber contra sectam sive haeresim saracenorum*, PL, zv. 189, 669–670).

⁷Gl. Jerič, “Razodevanje božjega (I)”, nav. m.

⁸Maroniti so se formirali v okviru sirske ortodoksne Cerkve, v 12. stoletju so se pridružili križarjem. Danes veljajo za pravoverno katoliško Cerkev vzhodnega obreda in priznavajo papežev nadoblast. Monotelizem je zanimiv v primerjavi z Avguštinovim razumevanjem človeške volje, ki je bila po njegovem pravi krivec za človekov padec in, posledično, za grešnost spolnosti – ta namreč ni greh sama po sebi, saj sta bila po Avguštinu Adam in Eva intimna že v raju. Ta vidik Avguštinovega nauka je redko opažen, kar se odraža pri obravnavi katolicizma kot tistega, ki naj bi nasploh zatiral intimnost; prim. P. Brown (2007): Telo in družba. Spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu.

ampak celo spoštujejo našo vero, častijo preroke in svetnike Gospoda”.⁹

Moža, ki jima ni bilo treba prestopiti v islam, da bi ohranila svojo pozicijo v družbi, sta bila ded Janeza Damaščana, Mansur ibn Sardžun, ki je bil sirске narodnosti, in njegov oče, Sardžun ibn Mansur. Oba sta zasedala najvišje državniške funkcije, primerljive z današnjim finančnim oziroma davčnim ministrskim položajem. Janezu Damaščanu, čigar pravo ime je bilo Mansur ibn Sardžun, je bilo namenjeno, da nasledi očeta na njegovi funkciji, kot dvajsetletni mladenič pa je že opravljal naloge tajnika kalifa. Nato se je Janez odločil, da se bo umaknil v samostan. Damaščan v spisu o islamu kot hereziji nikjer ni omenil prakse širjenja vere z orožjem ali drugih primerljivo nasilnih pritiskov nad sirskim ljudstvom, ampak je ubral drugo metodo. Oprl se je na legendo, ki je izvirala iz krščanskega okolja in je trdila, da je Mohamed na potovanju po Siriji v Basri srečal nestorijanskega meniha. Na podlagi te legende se je prijelo prepričanje, da je islam povezan z nestorijansko herezijo ter s tem odpadništvo od pravilno razumljene krščanske doktrine. (V 9. stoletju je musliman Džahiz v delu *Odgovori kristjanom* pisal, da se koranske besede [5, 82], ki so naklonjene kristjanom, nanašajo na kristjane iz Bahire, ki so bili nestorijanci; odtlej se nestorijansko kristologijo rado povezuje z islamskim pojmovanjem Jezusa.¹⁰) To legendo je Janez preoblikoval v tem smislu, da je namesto nestorijanca pisal o arijanskem menihu, bržkone zato, ker je doumel, da obstaja več podobnosti med islamom in arijanizmom kot pa med islamom in nestorijanstvom. Odziv Janeza Damaščana na uspeh muslimanov je bil omalovaževalen in osredotočen na domnevno idolatrijo. Idolatrija naj bi bila po njegovem prava značilnost islama.

Ena od prednosti muslimanske strani je bila, da ni zadela ob enotno krščansko pozicijo. Vendar islam sam ni bil enovit pojav. Po Mohamedovi smrti leta 632 je prišlo do razcepa glede vprašanja legitimnega naslednika Preroka, upravičenca do naziva kalif. V Damasku so se sunitski Umajadi pod kalifom

⁹Nav. Raymond Le Coz, uvod k Damaščanovim spisom, *Écrits sur l’islam* (1992), in citira: J.-M. Fiey (1970): *‘Īsā ‘yaw le Grand*”, *Orientalia Christiana Periodica*, 36, Rim, str. 33.

¹⁰Le Coz (str. 98, op. 2) meni, da to velja za nestorijanstvo, kot ga je zastopal škof Teodor iz Mopsuestije (†428). Teodorja so obtožili, da je zapadel v nestorijansko zmoto: po njegovem, tako so trdili, Kristusova enotnost božje in človeške narave ni bitnostna ali po delovanju, temveč zgolj moralna (Božji Sin se je hotel naseliti v Sinu človekovemu). Od leta 1932, ko so odkrili 16 katehetskih pridig Teodorja iz Mopsuestije, je njegovo nestorijanstvo vprašljivo. Teodor je govoril o dveh Kristusovih naravah in – zaradi dokončne in nedeljive enotnosti – o eni osebi v Kristusu, kar ni povsem isto kot nestorijansko prepričanje, da je Kristus popoln Bog in popoln človek (dve naravi Kristusa), s tem da je treba dosledno ločevati tudi med božjimi in človeškimi atributi (od tod dve osebi v Kristusu – sklep, ki ga je kalcedonski koncil obsodi kot heretičnega). Zaradi tega nestorijanci Marije niso imenovali Božja mati, marveč le Odrešenikova mati. Pri Teodorju iz Mopsuestije takšnega razlikovanja ne zasledimo. (Teodorja so obtoževali tudi pelagijanstva, ki zagovarja svobodno voljo.) Nestorijanska kristologija je podobna islamskemu razumevanju Jezusa samo, kolikor odmislimo izhodišče islama – namreč, da Kristus ni drugača kot eden od prerokov in s tem zgolj človek, *‘abd Allah*, Božji služabnik. Ostaja pa dejstvo, da so muslimani od 9. stoletja naprej za pristno krščansko Cerkev šteli nestorijansko.

Muavijo povezovali v boju proti Bizancu večinoma z monofiziti (v Bagdadu pod Abasidi so bili bolj naklonjeni nestorijancem), ki so predstavljali glavnino tamkajšnjega prebivalstva, medtem ko so bile ugledne družine (npr. družina Janeza Damaščana) zveste ortodoksni kalcedonski doktrini. Muavija je nastavil na mesto državnega finančnika Janezovega deda Mansurja (ta je tako posredno nadzoroval tudi izdatke za vojskovanje proti Bizancu), s katerim sta bila osebna prijatelja. Mansurja so imenovali *mavla*, "varovanec". Razširjeno je pojmovanje, da so bili *mavali* spreobrnjenci v islam, kar ne drži. Zaradi ugodnosti, ki so jih lahko pričakovali, jih je večina resda prestopila v islam, vendar to ni bil pogoj za opravljanje najvišjih administrativnih funkcij, če so le bili zanje usposobljeni.¹¹ Teofanes je v kroniki za leto 682 zapisal, da je bil Janezov ded "velik kristjan" [kalcedonske doktrine].

Muslimani so poznali kristjane že iz Meke in Arabije, vendar so bili tam večinoma pripadniki nepismenih plemen, v oskrbi jakobitskih duhovnikov iz Sirije. Nasprotno so bili v Damasku kristjani zelo kultivirani in izobraženi, zlasti med pripadniki kalcedonske Cerkve. To je bila elita, ki je (drugače kot ljudstvo) sprejela vpliv grške kulture. Za Damask 8. stoletja je bilo značilno javno razpravljanje o teoloških vprašanjih, kar je vplivalo na razvoj islamske verske znanosti, *'ilm al-kalam*. V tem času so se začele jasni točke, bistvene za oblikovanje muslimanske skupnosti. Prva točka se je dotikala vprašanja človekove svobodne volje oziroma podvrženosti Božji volji. Posebno vprašanje, povezano s prvo točko in v navezi na kristološko dilemo, je bilo, ali je Božja Beseda ustvarjena ali neustvarjena. Tesni stiki med muslimani in kristjani so spodbudili (ne pa neposredno diktirali odgovorov) prve, da so razvili aparat, s katerim so lahko uspešno argumentirali svoja stališča. Glede prve točke se je kalif opredelil v skladu s tem, kar mu je zagotavljalo večjo avtoriteto, to je, odločil je, da Božja volja edina zares in v celoti uravnava zemeljske zadeve. Ta pozicija je kalifu podeljevala avtoriteto, primerljivo tisti, ki so jo bizantinski vladarji pridobili s Konstantinovo potezo. Posledično je to pomenilo, da je ljudstvo sprejelo dane razmere kot usodo oziroma kot Božjo voljo, kar je zmanjševalo njihovo samoiniciativnost in jih je naredilo za poslušen *populus*. To je koristilo ne le oblastnikom, temveč vsem, ki so stremeli za družbenim ugledom, se pravi tudi kristjanom. Melkiti (uradna kalcedonska Cerkev) so

¹¹Tako je bilo še v času kalifa Valida I., ki je vladal do leta 715 (prim. *Écrits sur l'islam*, op. 4, str. 52) in ki je, drugače kot je bila praksa dotlej, nasilno islamiziral jakobitsko pleme Banu Taglib. Arabizacijo administracije je sicer začel že njegov predhodnik Abd al-Malik, ki je vladal do leta 705, a je kljub temu tudi on Janezovemu očetu zaupal nalogo nadziranja fiskalne politike. Premik, ki se je dejansko in ne le na načelni ravni odrazil na veroizpovedi upravnikov, se je zgodil šele za časa Umarja II., ki je vladal do leta 720 (če bi hotel Janez Damaščan postati glavni finančnik države, bi že moral prestopiti v islam, a se je namesto tega raje napolil v samostan).

se odločili, da bodo sodelovali z muslimani, v zameno pa je umajadski kalif potrdil melkitske patriarhe v Jeruzalemu, Antiohiji in Aleksandriji.

Medtem ko je v 8. stoletju v Bizancu potekala burna razprava o svetih podobah, so melkiti pod Umajadi doživljali zlato dobo. Uživali so versko svobodo, ki jim je omogočala, da so se do problematike ikonoklazma opredeljevali drugače kot Bizanc. Melkiti namreč niso razbijali ikon.¹² Janez Damaščan, ki je pripadal kalcedonski veroizpovedi, je v ikonoklastičnem sporu ikonodulom pomagal do zmage. Njegova družina je uživala ugodnosti odličnih odnosov s kalifovim dvorom v Damasku, ki ji je v verskih vprašanjih dopuščal določeno avtonomijo glede Bizanca. To je bilo, med drugim, mogoče zaradi načela zanašanja na Božjo voljo in človekovo sprejemanje usode, kakršna koli ta že je. Ko je Damaščan zastavil svojo fronto, je potemtakem izigral to, kar je krščanski kalcedonski skupnosti pod Umajadi omogočalo relativno lagodno življenje (pokoravanje oblasti tuje vere), in muslimane prikazal kot ljudi, ki s svojimi dejanji ne izpričujejo svobodne volje in ne odgovarjajo za svoja ravnanja, temveč zapadajo v fatalizem in malikovalstvo.

V okolju in času Janeza Damaščana je bilo treba razen muslimanov spodbiti tudi dualistične nauke manihejcev in pavlicijancev. V 8. stoletju so manihejci veljali za vohune Sasanidov, katerih državna religija je bilo zoroastrstvo (dualističen nauk, tako kot manihejstvo). Posameznik, obtožen nevere, je veljal za izdajalca države, kar je spodkopavalo zaupanje v človekovo svobodno voljo ter vplivalo na negativen odnos do stvarstva. Ko je v Perzijo prodril islam, je zoroastrstvo začelo gravitirati v Indijo. V islamu so opazni dualistični sledovi pri prvih sufijih,¹³ ki so poudarjali strogo askezo, vendar je treba pri njih razen manihejsko-zoroastrskih ostalin¹⁴ upoštevati tudi že vpliv krščanskega menišтва. Manihejsko in pavlicijansko gibanje sta odigrali vlogo pri nastanku dualističnega bogomilstva, ki je v srednjem veku prodrlo v zahodno Evropo in sodelovalo pri vzponu albižanskega katarstva.¹⁵ Vsa ta gibanja, šole in nauki so pomenili grožnjo za krščanski monoteistični temelj. V takem ozračju je potekala Burna trojiška in kristološka razprava.

¹²Le Coz, nav. m., str. 39.

¹³A. Uždavins (2005): "Sufism in the Light of Orientalism", *Acta Orientalia Vilnensia*, 6, št. 2, str. 114 isl.: "Drugače kot prevladujoča mnenja teh evropskih piscev, ki so odkrili 'sufizem' kot perzijski misticizem, temelječ na poeziji, predvidoma brez povezav z islamom, so sufiji sami (vsaj pred zahodno kulturno ekspanzijo) videli sufizem kot notranje jedro islama in pot samega Preroka... Iz tega konteksta je tudi mit o filozofski modrosti starih Perzijcev, ki so ga izumili ali raje oživili neozoroastrski reformatorji v mogulski Indiji... ni torej čudno, da je novoodkriti 'sufizem' nekaj, kar naj bi bilo bistveno perzijski duhovni fenomen z indijskimi koreninami."

¹⁴Zoroastrstvo je verjetno igralo vlogo pri razvoju islamske angelologije, ki je izrazita v iranskem sufizmu.

¹⁵O katarjih in dualizmu na evropskih tleh gl.: Jacques Le Goff (2009): *Nastanek vic*, str. 421–2, opomba urednice; Jerič (2009): "Provansalska lirika: križanja in formiranje", *Dialogi*, 3–4, str. 42–75; René Nelli (1975): *La philosophie du catharisme. Le dualisme radical au XIIIe siècle*.

::SVOBODNA VOLJA ALI DETERMINIZEM

Janez Damaščan je menil, da je Bog dober. Človeka je ustvaril kot svobodno bitje, odgovorno za moralnost svojih dejanj. Če človek ravna v nasprotju z dobrim, to stori iz svobodnega nagiba oziroma iz (šibke) volje, ki se pusti zapeljati demonom. Zato je Janez v svojih delih afirmiral človekovo moč (izbi-re). Toda taka svobodna volja ne pomeni, da je človek dejanski stvarnik zla, za katero je sicer polno odgovoren, kadar mu sledi. Če bi bilo tako, bi obstajala dva ločena izvora ustvarjenega, s tem pa bi se znašli v dualizmu. Proti dualizmu je Janez Damaščan nastopil tako, da je razlikoval med kreacijo v pravem pomenu besede, ki je v domeni Boga, in prokreacijo kot principom človekove svobode, ter Božjim predvodenjem,¹⁶ ki Bogu omogoča, da predvidi nadaljnji potek, vendar ga ne determinira. Damaščan si je pomagal z razlikovanjem volje in dopuščanja Boga. Muslimane je obsojal, ker so po njegovem verjeli v božji determinizem, tudi kar zadeva zlo, ter se s tem izognili odgovornosti za svoja dejanja. To pa pomeni, tako je zatrjeval Damaščan, da deluje njihov Bog zločinsko. Ker je takšno stališče nezaslišano, je Damaščan dokazal, kot je menil, da Mohamed laže in da ni bil nikdar deležen Božjega razodetja. Janez Damaščan je bil spreten razpravljavec, o islamu je vedel precej, čeprav Korana ni poznal iz prve roke.¹⁷ Svoje znanje je črpal iz bližnje in širše okolice in s tem vred predsodke in interpretacije, ki so bile pogosto napačne tudi zaradi jezikovnih razlik. V tem smislu je Damaščan izkoristil islamski pojem *kasb*, ki izvira neposredno iz Korana¹⁸ in je prešel v pregovorno rabo kot oznaka za nekaj težko razberljivega: nekaj je "temačno kot *kasb*". Pojem *kasb*, ali *iktisab*, je prvi teoretsko razdelal Dirar b. 'Amr v 8. stoletju in je bil vezan na vprašanje človekovih svobodnih dejanj. V 11. stoletju je Muhamed ibn Hazm iz Kordove,¹⁹

¹⁶Le Coz, nav. m., str. 156.

¹⁷Prav tam, str. 79.

¹⁸2, 286; 3, 25; 3, 161; itd. Gl.: Louis Gardet (1967): Dieu et la destinée de l'homme, str. 62 in celotno 2. poglavje prve razprave.

¹⁹Znan predvsem po delu *Golobičina ogrlica*, ki ga, za Henryjem Corbinom, povezujejo s platonizmom, kakor ga je razumel Abu Bakr Muhamed ibn Davud (868–910) iz Isfahana in ga predstavil v *Kitab az-Zubra*. Ibn Davud v tem delu obravnava t. i. uzritsko ljubezen, po plemenu Banu Uzra iz Jemna, ki naj bi slovelo po "platonistični" ljubezni. Njihov ideal, vsaj kot ga je razumel Ibn Davud, naj bi bil "ne zveza teles, temveč vzajemna odpoved, ki vzdržuje željo". Nekritično povezovanje Uzritov, Ibn Davuda in Ibn Hazma kot sorodnih, če ne kar identičnih glasov, je glavni krivec za slabo razumevanje trubadurske lirike v njenih različnih izrazih, saj pride do mešanja raznorodnih konceptov – telesne ljubezni kot trajektorija k Bogu (Ibn Davud), evfemističnega skrivanja nezakonske in s tem ne vedno razpoložljive ljubezenske združitve z odrekanjem v imenu umiranja za ljubezen (Uzriti, denimo Džamil), trezne moške ljubezni do ženske, s tem da se zaveda, da tisti, ki ljubi, ni upravičen oponašati nevrtačane ljubezni (Ibn Hazm) – ter enačenja mistične misli na sploh in sufizma. V *Golobičini ogrlici* preberimo zapis o beduinih in ljubezni njihovih žensk, v katero Ibn Hazm dvomi: "Obstajajo ljudje, ki pravijo, da trajno zedinjenje škodi ljubezni, toda to so grde besede, ki so upravičene samo pri tistih, ki se začno hitro dolgočasiti... Zase lahko rečem, da se nisem nikoli napil vode zedinjenja, ne da bi s tem žeja postala še večja... sem dosegel vse,

ki je bil naklonjen literalizmu (dobesednemu branju Božje besede), v *Kitab al fisal fi l-milal* poudaril, da človeku na noben način ne moremo pripisati stvarjenja, tako kot Bogu ne akvizicije (pridobitve, *kasb*). V isti liniji kot ašariti je poudarjal, da *kasb* pomeni relacijo (*ta'alluk*) ali vzpostavitev zveze (*istidafa*) med proizvedenim učinkom in agentom, ki pa ju je oba ustvaril Bog. Tako je menil tudi Janez Damaščan. Vendar se je Damaščan navezal na razpravo, preden je vanjo posegel Abul-Hanan Ali ibn Ismail al-Ašari (873–935) in jo preciziral, taka pa je prek ašaritov prišla do Ibn Hazma. V resnici Koran predestinacije in človekove svobode ne vpeljuje kot teološkega problema, ampak priklicuje misterij odnosov med Stvarnikom in stvaritvijo, pojasnjuje Louis Gardet. Kar uči Koran, je, kot to formuliramo sami, način Božjega komuniciranja z njegovo ustvarjenino, kjer pride do izraza človekov vložek, tj. odgovornost za to, da dialog steče. To pomeni, da Koran ni determinističen (“ne zapusti Bog ljudi, ljudje so tisti, ki zapustijo Boga”, 3, 178; “vsaka duša prejema glede na svoje zmožnosti”, 2, 286; 7, 40). Človek je dober musliman, če to potrjujejo njegova dejanja. Svobodna volja je postala uradno načelo pod kratko vladavino Jazida III. (744), ki je nasledil umorjenega Valida II., sicer hudega nasprotnika kadaritov.

Ta problematika je postala predmet teoloških spekulacij zaradi intelektualno domišljenega krščanstva v Siriji, zaradi klime, ki je podpirala razpravljanje o veri, in je bila pomembna tudi za razmerje med oblastjo in ljudstvom. Ob svojem prihodu v Damask leta 637 se je Umar I. opredelil za človekovo predestiniranost, tako kar zadeva dobro (*hasan*) kot slabo (*kabih*). To je ugodno vplivalo na razvoj mesta kot centra spekulacij o problematiki determinizma (*kadar*) in je dalo prve islamske mislece, ki so se izrekli proti absolutnemu determinizmu. Imenovali so se *kadarijūn*, iz *kudra*, “moč”.²⁰ Njihovi nasprotniki, ki so se izrekli za absolutni determinizem, so jih obtožili dualizma,²¹ ker je polni smisel te moči človeška moč v vprašanjih zla (človek je “stvarnik” zla). Kadariti so svoje nasprotnike imenovali *mudžbira*, bolj znani pa so pod imenom *džabarijūn* (iz *džabr*, “vnaprejšnja usojenost”). Džabaritstvo je bilo v prvi polovici 7. stoletja uradna doktrina. (Umajadi so nekatere pristaše kadaritov ubili: denimo, Abd al-Malik je dal Mabada al-Džuhanija, utemeljitelja kadaritstva kot gibanja, usmrtiti z besedami: “Tako je določeno v večni predestinaciji in v neizogibni določbi Boga.”²²) Kadariti seveda niso

.....
kar sem le lahko želel, pa sem vendar ugotovil, da hrepenim po še več... nikoli me ni zagrabil dolgčas niti nisem postal mlačen.” Težko bi našli očitnejšo zavrnitev ibndavudovskega platoniziranja in uzriškega senzualizma, ki se skriva za evfemizmi.

²⁰Gardet, nav. d., str. 354, jih imenuje kar prvi mutaziliti.

²¹Dualistična fronta je družila kristjane in muslimane.

²²Nav. I. Goldziher (1920): Le dogme et la loi de l'Islam: *histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, str. 78.

mislili, da je človek stvarnik (zla) – sura 113, v kateri je rečeno: “zatekam se k Bogu svita pred zlom, kar je ustvaril”, ne sporoča, da Bog ni stvarnik zla, kakor zasledimo v nekaterih interpretacijah, temveč zatrjuje prvenstvo luči, kajti “Bog je luč nebes in zemlje”. Toda kadariti v resnici niso pristajali na vsiljeno podrejanje kalifovi volji, kakršna koli naj bi ta že bila, kar da naj bi tako določal Božji zakon, kdor pa bi ravnal drugače, bi se upiral samemu Bogu. Da bi pojasnili svoje stališče, so kadariti razvili dva koncepta: *kada*’je vnaprejšnji večni odlok (↔ *džabr*), medtem ko je *kadar* partikularni odlok in se nanaša na posamezno “stvar”.²³ To jim je omogočilo, da so se ubranili obtožb, da so dualisti, in hkrati pritrdili pravičnosti Božje sodbe. Do podobnega zaključka so prišli mutaziliti, tj. prvi *mutakallimun*, tisti, ki se ukvarjajo z *‘ilm al-kalam* (prvi doktorji islamske sholastične teologije), ki so se najprej pojavili v Basri, nato pa je center njihove misli postal zlasti Bagdad. Mutaziliti so zapisali: “Človek ima *kudra*, učinkovito moč nad svojimi dejanji, ki je moč, katero je ustvaril Bog enkrat za vselej v vsakem človeku, in *kadar*, ki je odlok, s katerim človek sam determinira in meri svoja dejanja.”²⁴ “V izoblikovanju njihove misli so sodelovali (...) dejavniki (...) denimo njihov odziv in splošna drža nasproti nemuslimanskim skupinam, živečim v osrčju muslimanske družbe: mazdaistom v Iraku ter kristjanom in judom v Siriji”. Kot je zabeležil Henry Corbin, “H. S. Nyberg meni, da je bil eden [od] dejavnikov, ki so določili mutazilsko misel, njihov boj proti dualizmu nekaterih ločin, ki so se bile razširile v Kufi in Basri”,²⁵ kar je v skladu z našim videnjem: fatalizem in dualizem lahko razpoznamo tako pri kristjanih kot pri muslimanih, še bolj pa v mezopotamskem in perzijskem izročilu.²⁶ Mutaziliti so torej sledili kadaritski argumentaciji, čeprav je njihova koncepcija *kadar* človeka vendarle nevarno približala stvarniški vlogi.²⁷

Dejali smo, da se je te problematike na svoj način dotaknil al-Ašari, ki je izšel iz mutazilske šole. Uporabljal je koranski termin *kasb*, zato da bi lažje

²³Le Coz, v: *Écrits sur l’islam*, str. 143.

²⁴Nav. Le Coz, nav. m., str. 146–7, op. 7. *Kudra* je torej Božja vsemogočnost; gl. Gardet, nav. d., str. 110.

²⁵H. Corbin (2001): *Zgodovina srednjeveške misli – islam*, str. 59.

²⁶“... asketska naravnost z dualističnim svetovnim nazorom, kjer je bila pobožnost v odrekajočem se obračanju stran od posvetnega proti povsem drugem svetu duhovne resničnosti in odrešenja... sodelovali so pri tem na budistični, hinduistični, islamski, judovski in krščanski način. Takšna naravnost do sveta se je v nekem trenutku spet umaknila bolj monistični, ‘osvetni’ naravnosti”, pravi Wilfred Cantwell Smith (1981): *On Understanding Islam. Selected Studies*, str. 256.

²⁷Corbin se tu zdi preveč odločen: “mutazilska misel vnaša nekakšen dualizem v razmerju do božje dejavnosti. Po mutazilih namreč človek ni samo svoboden in odgovoren, ima tudi kudro, tj. stvariteljsko moč, zmožnost ustvarjanja lastnih del”, nav. d., str. 65. Le Cozov navedek mutazilske definicije pojmov *kudra* in *kadar* (gl. *supra*) ne opravičuje takega sklepa; nav. nasprotno, rečeno je, da je kudra moč, ki jo je ustvaril Bog enkrat za vselej, in ne stvariteljska moč človeka.

zavzel vmesno pozicijo med džabariti in kadariti-mutaziliti. Mutaziliti so bili pristaši izključno razumskega spoznavanja, medtem ko je ašaritska šola vztrajala pri ločevanju (po razumu) “pridobljenega” in “nujnega” (*daruri*) spoznanja; z drugimi besedami, njihova misel je temeljila na verovanjski religiji, na islamu, ki poudarja vlogo vere in se ne zanaša na gole človeške zmožnosti. To razlikovanje je izhajalo iz pojma *kasb* kot vezi med pridobitvijo (človeka), ki je “jalova” kontingentna moč, v nasprotju z edinim vzrokom stvarjenja – Božjo stvariteljsko močjo. Tako teoretsko razdelan, je bil *kasb* vez, ki je kazala na očetovstvo Božje moči in na od Boga zaupano spoznanje v nasprotju z zgolj od človeškega razuma odvisno voljo. Opozarjal je na nezadostnost razuma ter s tem zarisal črto ločnico med (bodočimi) ašariti in mutaziliti, zato je al-Ašari zapustil njihove vrste. Ašariti niso zametavali spoznanja. Po njihovem je to, tako kot vse obstoječe, povezano z Bogom in Njegovo milostjo, vendar je potrebna vera, da bi bili deležni “nujnega” spoznanja – vera, ki ji sledi zaupljiva predaja.²⁸

Islam pomeni “predanost”, “predaja”. Pojem *islam* je prvotno nakazoval aktivno sprejetje, pripravljenost sprejeti Božjo zapoved (*amr*), sčasoma pa je začel pomeniti pasivno, resignirano sprejetje, vdajo Božji volji (*mašiah*). *Mašiah* pa ni več “moralni koncept, marveč determinističen”.²⁹ Sura 33, 72 pravi: “Zares, mi smo ponudili zaupanje (*aman*) nebesom in zemlji in goram, pa so se ga vsi branili, bali so se ga. Edino človek ga je sprejel”. Koren, iz katerega izhaja beseda zaupanje, je AMN in se nahaja v besedi vera (*iman*) ter glagolu verovati (*amana*). Pomenski bazen tega korena obsega pojme, kot so “zaupati se”, “predati se”, “opomoči si” (fr. *se remettre*), “ozdraveti”, “zavedeti se”, “pomiriti se”, “spomniti se”, “spraviti se”,³⁰ iz njega izhajajo “iskrenost” (*amana*), “zvestoba”, “lojalnost” (*amana*), ki vključujejo idejo varovanja, zaščite. Eden največjih sufijskih učiteljev, prav tako ašarit, Abu Hamid Muhamed al-Gazali (1059–1111), je v svoji *Oživitvi vede o religiji* zapisal, da “poznavalci (...) ne morejo ničesar povedati o najpreprostejših zadevah duhovnega življenja, kot je smisel iskrenosti v razmerju do Boga ali zaupanje vanj”. Poudaril je, da je treba izhajati iz Korana in sune, v katerih so (kot poroča že Džabrilov *hadis*, vključen v kanonično zbirko Muslima in Buharija) brez preostanka povezane med seboj

²⁸Le Coz v uvodu k Damaščanovim spisom pravi, da je današnji ortodokсни islam prevzel deterministično pozicijo. Nedvomno; če te problematike ne pogledamo, kot se je razvijala in terminološko precizirala, vidimo samo determinizem Božje volje in človekovo vdajo.

²⁹“Za muslimane je Božja volja tisto, kar se zgodi, Božja zapoved pa, kar bi se, s človeškega vidika, moralo zgoditi: človek se lahko upre Božji zapovedi, ne more pa ugovarjati Božji volji,” Smith, *On Understanding Islam*, str. 238; gl. tudi str. 240: “V islamu pride vsaj družba do odrešitve skozi pravičnost, osebno odrešenje pa prihaja skozi vero v pravičnost in je potemtakem dosegljivo tudi grešnikom.”

³⁰Gardet, nav. d., str. 354; Maurice Gloton, v: *Traité de l'amour*, Ibn Arabi (1986), str. 274.

tri razsežnosti islamske religije (*ad-din*): *islam* kot sprejetje oz. predaja petim stebrom; *iman* kot vera v enost, prerokbe in eshatologijo z razumevanjem teh načel, in *ihsan* v pomenu "delati lepo".³¹ Po Gazaliju je muslimansko drevo raslo in te razsežnosti so se razvile v veje. Vsaka treh vej si je izbrala svojo avtoriteto, vendar so le tisti, ki so govorili v imenu *ihsan*, ohranili v zavesti, da se veje pnejo v čaščenju proti Bogu, kakor da ga vidijo; kajti čeprav ga ne vidijo, jih vidi On. Ljudje, ki so uspeli ohraniti pregled nad deli in celoto, so sufiji, katerih naloga je kazanje, kako mora Lepo poživljati *islam* in *iman*, je učil Gazali.³² Pri prevajanju se semantično bogastvo korena AMN izgubi in tako se *iman*, kot ena od treh osnovnih komponent muslimanske religije, skrči na vero, "foi" v francoščini, medtem ko angleščina niha med "faith" in "belief" (včasih "thrust" za *aman*); najpogosteje se uporablja beseda "belief".

Wilfred Cantwell Smith opozarja, da Koran današnjega koncepta *believing* ne pozna in da je med pojmom "zaupanje" (vera, *faith*) in "verovanje" (*belief*) razlika. Čeprav gre za terminološko zadrego angleškega jezika, si oglejmo glavne Smithove ugotovitve, saj nam bodo pomagale razumeti smisel islama kot aktivnega sprejetja ponujenega zaupanja. Smith³³ pravi, da je razlika med *faith* in *belief* razlika med pomenom izjav: "resničnost Boga je dejstvo univerzuma, zato razglašam, da Bogu podeljujem svoje srce in dušo" in "obstoj Boga je negotov, vendar si z idejo o Bogu pomagam organizirati svoje misli". Izvorno je beseda *believe* pomenila ceniti, čislati, se pravi ljubiti, kar še razberemo iz nemške *belieben* ali arabske *mahbub*, ljubljene. Prva izpričana raba besede *belief* v angleškem jeziku sega po *Oxfordskem angleškem slovarju* v pozno 12. stoletje. V neki pridigi je rečeno, da kristjani "should not set their bileafe on

³¹Prim. izraz z "dobro", *hasan*, ki ima isti koren HSN. Gre za podoben koncept, kot je *kalón*, lépo, ki za Grke in za Platona še posebej ni bila estetska kategorija, temveč je združevala v sebi širok moralni, vizualni in spoznavni nabor. Prim. James W. Morris, "The Mysteries of Ihsan: Natural Contemplation and the Spiritual Virtues in the Quran", str. 83, 89, 94; Morris (2005): *The Reflective Heart*, str. 117, 160, 332, op. 29.

³²Gazali je zatrdil, da "če sufi vse misli uperi k Bogu in se duša zedini z Bogom, potem sufi je Bog"; "vse, kar vidimo – je Bog"; "vse je Njegovo in nič ne obstaja, kar ni On". S tem je postavil v ustrezen kontekst znameniti vzklik *Ana'l-Haqq* (*Haqq* = stvariteljska Resnica) sufija Abu Abdilaha al-Hoseina ibn Mansurja al-Haladža (857–922), na čigar legalistični izrek se komaj kdo spomni: "O katerem nauku bi rad, da ti govorim? Lažnem ali pravem? Če je govor o pravem nauku notranjega, potem je nauk zunanjega, šeriat, njegov pravi izraz. Tisti, ki mu sledi, bo odkril njegov notranji vid, ki ni drugega kot spoznava Boga. Kar pa zadeva lažni nauk notranjega, so njegovi notranji in zunanji izrazi eni bolj grozni od drugih; zato se jim ogibaj." Sufiji niso skrajni mistiki, ki bi se obrnili samo k notranjemu nauku: sufizem je hvalnica Stvarnika in pozdravljanje ustvarjenega. Če to vemo, lažje razumemo, zakaj so bili sufiji bolj kot sunitom kamen spotike šitom. Sufiji niso preprosto mistiki, asketi ali *malamatija*, ki so zavračali vse konvencije (eden od razlogov za razmah tega gibanja v 9. stol. v vzhodni Perziji je bilo slabo razumevanje ljubezni Ljubljenega, v smislu, da popolna ljubezen terja odpoved, izničenje sebe skozi ljubezen, zaradi česa postanejo vsi standardi, naj bodo družbeni ali religiozni, nepomembni, prav tako pa tudi razlikovanje med dobrim in slabim). Tudi s te perspektive moramo gledati na občasne hude napade na sufijsko prakso, saj nas opozarja na pomanjkljivo diferenciranje raznorodnih praks, ki so seveda vendarle imele tudi nekatere stične točke.

³³Smith, nav. d., str. 268–277.

worldly goods”, ne zato, ker so te dobrine neresnično, ampak ker niso vredne čislanja; zato naj se jih ne ljubi. Vprašanje ni resničnost teh dobrin, marveč naša naravnost na obstoječe, tako da je nasprotje “believing in God” misliti visoko o materialni posesti, to je, biti navezan na materialije, medtem ko bi morali čislati Boga. To pomeni, da je bila beseda prvotno blizu temu, kar v angleškem jezikovnem okolju danes pomeni (naj bi³⁴) *faith*. Pri poznem srednjeveškem reformatorju Wycliffu najdemo stavek: “They made us beleue a false law,” se pravi, da gre tu za *obeying*, za poslušnost. V tem času je začela prodirati v angleščino beseda *fides*, ki je dala *faith*, in ta nova angleška beseda je mestoma pri Wycliffu začela spodrivati *bilefe*, tako da slednja nazadnje ni več pomenila isto kot zdaj *faith*. Pomenski prenos z enega izraza na drugega in privzemanje novega pomena prvotno rabljene besede se je zaključil leta 1611 s *King James Bible*. Ta semantični zdrs je potekal na ravni samostalnika, medtem ko so glagol *believe* še naprej uporabljali v pomenih “ljubiti”, “čislati”, “ceniti”, tudi “prepoznati”.

Kaj se lahko naučimo iz tega procesa? Namesto osebne zavezanosti z verovanjem (*belief*) izpričujemo svoje (intelektualno) strinjanje s posredovano idejo ter z vero (*faith*) vdano pripadnost neki religiozni skupnosti. Iz bogatega pomenskega arzenala, ki ga, kot smo videli, vsebuje beseda *iman* (in nekdanj *bilefe*), smo vzeli tisto, kar je preostalo v izrazu *belief* – naše sodbe, naša strinjanja in nestrinjanja, pasivno sprejemanje in navsezadnje fatalizem, izgubil pa se je pomen predanosti, ljubezni, varnosti, (med)osebne zavezanosti, skratka zaupanja. Verovanje je postalo opisni termin in vera pasivno sprejemanje determiniranega; v prvem se je izgubila njena eksistencialna, kozmična, točneje ontološka vsebina, v drugi pa aktivno-zaupljiva odgovornost. Zato danes slabo razumemo, kaj potrjuje vernik s svojo vero v Boga – priznava ga za edinega Stvarnika vsega. Ko upoštevamo to pomensko bogastvo pojmov *islam* in *iman*, vemo, da “v veri ni prisile” (Koran, 2, 256).

::ISLAMSKA UMETNOST

Ob spremljanju ikonoklastičnega spora smo videli, da se v krščanstvu stik med Bogom in ljudmi dogaja na podlagi vere v enkratni dogodek Božjega razodetja, Sinovega utelešenja. Čaščenje Boga je mogoče prek osebe Jezusa Kristusa, Njegovega Sina, ki je Bog. Čeprav se je zlasti z gotiko v umetnosti zahodnega krščanskega sveta razširila praksa upodabljanja Boga Očeta, tudi v rimskokatoliškem okolju prevladuje upodabljanje Kristusa kot ustrezne re-

³⁴Zdi se nam, da dandanes niti “vere” nismo več zmožni razumeti v celostnem smislu, na katerega napotuje pojem *iman*.

prezentacije Boga. Nasprotno je Jezus v islamu prerok. Drugačen status ima tudi Mohamed, saj je pečat prerokov človek, ki je posredoval ljudem Božje razodetje. Sámó Božje razodetje pa je Koran. To pomeni, da vloga, ki jo ima v krščanstvu Jezus Kristus, pripada v islamu Koranu. Kadar preučujemo islamsko umetnost, moramo upoštevati, da na mestih, kjer v cerkvah vidujemo podobo Kristusa, Marije itd., v mošeji lahko pričakujemo Božjo besedo: Božja imena in odlomke iz Korana.

Krščanski Bog je troedini Bog Oče, Sin in Sveti Duh, razen tega je Kristus Božja Beseda (*Logos*), ki je prišla na zemljo v človeškem mesu: Bog, ki se je umesnil. Od tod antropomorfizirana podoba Boga. V islamu je misel o Božjem posnovljenju nepojmljiva. Muslimani vztrajajo tudi pri absolutni enosti (*tavhid*) Boga (Koran 4, 169).³⁵ Jezus je smrtnik, ki ga je ustvaril Bog in dahnil vanj svoj Duh (*ruh*), in je kot predzadni prerok posrednik razodetja. Krščanska teologija uporablja za označitev hipostaze (Kristusa kot osebe v troedinosti) besedo sirskega izvora, *uqnum* (mn. *aqanim*),³⁶ medtem ko Koran in muslimanski *mutakallimun* v ta namen posegajo po izrazu *šahs*, ki označuje vse, kar je individualno realno, ali tudi *šaj*, "stvar".³⁷ Jezus je posamično realno tako kot ostale stvari, ki jim je Bog podelil realnost, s tem da jih je ustvaril. Ustvaril jih je, da bi jih spoznal kot individualnosti, čeprav kot Poznavalec vsega že pozna vse (prim. *al-hadis al-qudsi*). Tako kot Jezusu, je Bog vdahnil svoj duh (*ruh*) Mariji, in da bi mu podelil življenje, je Stvarnik vdahnil svoj dih (*ruh*) tudi Adamu. Ta duh, ki je oživljajoči dih, je tudi črka razodetja (*tanzil*) Stvarnika, ki doseže srce zvestega. Bog torej oživlja in komunicira, s tem da odpira srce zvestega, prek svojega Duha, ki je Dih življenja. Jezus je zvesti, v katerem deluje, ga oživlja, ga napravlja resničnega, mu daje realiteto – kot vsaki stvari, ki jo Pozna – Duh Boga. Koren NZL (= stalno bivajoče), od koder izhajajo pojmi *nazala*, *tanzil*, *anzil*,

³⁵Zaradi te enosti in prerekanj med kristjani in muslimani o troedinem Bogu je v 9. stoletju potekala debata o Božjih pridevkih. Mutaziliti so menili, da so atributi identični Bistvu, tj., nimajo realne eksistence (→ Koran je ustvarjen), medtem ko so džabariti absolutno zanikali vsakršne Božje pridevke, ki bi bili del Njegovega bistva. Literalisti so pridevkom pripisali neodvisno eksistenco, zato so jih obtoževali antropomorfizma – Bogu naj bi pripisovali človeške lastnosti; najbolj skrajno obliko tega so zagovarjali *hašvijun*, korporaisti, ki so trdili, da so atributi telesne kvalitete. Ašaritska šola – njihova pozicija je obveljala – je sprejela vmesno stališče: pridevki so realni (⇔ Božja imena), a nimajo obstoja in resničnosti brez Božjega bistva, ki je eno(st), kar pomeni, da zanje "niso ne Bog ne drugo od Boga", kot pojasni Gardet. To je posledično pomenilo, da je večni Koran (Mati Knjiga, ki je pri Bogu, tj. Božja Vsevednost – gl.: Martin Lings [2005]: *Symbol and Archetip. A Study of the Meaning of Existence*, str. 60) neustvarjena Beseda Boga. Muhamed b. Karram (†869) je menil, da ob tej obstaja Božji diskurz, tj. Koran. Prim. Koran s pojmom *tanzil* in besede z istim korenem za lažje razumevanje razlike.

³⁶Le Coz, nav. m., str. 105, op. 2 in str. 174.

³⁷Ibn Hazm v *Kitab al-fisal fi l-milal* pojasnjuje, zakaj je treba rabiti besedo *šaj*: "Utelesitev je nemogoča, saj vpeljuje v Boga nekaj novega, kar pa je v nasprotju z njegovo naravo."

sporoča, da se nekaj z višin spusti nižje, sestopi (v prostor).³⁸ *Nazzala* označuje Božjo Besedo, ki je bila razodeta Mohamedu in posreduje idejo Resnične Prisotnosti, tj. pričujočnosti Boga.

Kristjan se odrešuje zaradi Kristusove utelesitve, ki se je dogodila enkrat za vselej, resničnost njenega dogodka pa simbolično obnavlja evharistični obred. Musliman se odrešuje z Božjo Besedo, ki se je razodela Mohamedu kot Koran. Vernik obnavlja in participira v tem razodetju z vsakodnevnim večkratnim recitiranjem Božje Besede, z molitvijo. Božja Beseda je nenehno živa, in ker je prvenstveno usmerjena k verniku, da jo recitira – kar Koran dobesečno pomeni (koren QRA, od koder izvira *qaraa*, brati, recitirati, in *iqra*, beri, recitiraj, ter *quran*, branje, recitacija) – ni zaključen proces, temveč dogajanje, nepretrgana komunikacija med Bogom in človekom, ki obnavlja poziv k življenju v imenu Boga (*bismi 'llah*). Vernik torej nenehno potrjuje resničnost razodetja, Boga občuti z vsakim v-dihom življenja in iz-dihom molitve, sprejema življenje in se z izgovarjanjem besed (molitve, vzklikanjem Božjega imena) spominja (od tod praksa *ziker*) in zahvaljuje za resničnost, ki mu je podarjena.³⁹ S premikom težišča na Koran, na recitirano branje razo-

³⁸Podoben pomen nosi koren HLL, od koder izhaja glagol *halla*, ki pomeni spustiti se v prostor, in pojem *hulul*, ki so ga muslimani uporabljali, ko so opisovali Kristusovo utelesitev – zato v Koranu lahko najdemo navedbe, da je Jezus Beseda (ustvarjena) in Duh Boga, npr. 3, 40 ter zlasti 4, 169: "Jezus, Marijin sin, je le Božji poslanik, Njegova Beseda, posredovana Mariji, in Duh od Njega..." (Marija in Jezus sta sicer imenovana tudi *znak* za svet, 21, 91). Zaradi tega se je, kot meni Gardet, ob rabi besede *hulul* pogosto prehitro sklepalo, da beseda, tudi kadar se pojavi v islamskem kontekstu, opisuje popolno zlitje z Bogom, kakor je to veljalo za krščanstvo v primeru Kristusa kot druge osebe troedinega Boga. Takšno pojmovanje je v islamu nedopustno. Ko je besedo *hulul* uporabil Haladž, so ga zatorej obtožili, da govori o zlitju z Bogom v kristološkem smislu (⇔ Božja narava), kar je pripomoglo k temu, da se je okrepilo sovraštvo zoper njega. Vendar pri Haladžu ni šlo za tovrstno zlitje, marveč za zazrtje v Stvarnika ob prepoznanju in sprejetju, tj. predaji Njemu kot edini realnosti človeka kot Božje ustvarjenine. Prim. Haladž, *Poemes mystiques* (1985): "Tvoj duh se je pomešal z mojim duhom kot mošus z dišečo ambro. Ko se Te dotakne stvar, se me dotakne, kajti Ti, to sem neločljivo jaz" (str. 69); "Tvoj duh se je pomešal z mojim duhom, v bližini in razdalji" (str. 41); *Le livre de la parole* (1996): "zliti se daleč od Njegove božanskosti. Nič se ne meša z Njim, nihče se ne meša z Njim. On ni mesto, ki ga On vsebuje, niti čas, ki ga doseže. On ni ideja, ki jo On izraža. ... Kajti zaobjeti Ga z idejo, določiti Njegove pridevke skozi misel, dokazati Ga z besedo, same velike zmote in ostuden napuh" (str. 29); "verjeti, da se božje meša s človeškim ali da se človeško meša z božjim, to je brezbožnost. Kajti Bog se s Svojim bistvom razločuje od ustvarjenega in njihovih atributov" (str. 36); "Resnica [*Haqq*] je resnica [*haqq*], subjekt je puhlost. In če se Resnica združi s puhlostjo, *Resnica razkadi puhlost*" (str. 48); "Resnica je više od 'kje' in od mesta, različna je od trajanja in od časa" (str. 61).

Za to "hululsko" zvezo so mistiki včasih uporabljali izraz *ittihad*, ki je bil sicer pri muslimanih v rabi tudi za opis hipostatične zveze (⇔ Kristusova človeška narava). Bolj varna je bila raba pojma *ittisal*, vendar se v njej izgubi polni smisel (ontološke) odvisnosti od Boga, ki Edini resnično je, kot je sporočal *hulul*. Kasneje je takšno prepoznavo Boga teoretsko in pesniško tematiziral sufi Muhji ad-Din Ibn al-'Arabi (†1240) v pojmu *vahdat al-vudžud*, navezujoč tudi na Haladža. Dejstvo, da danes poznamo sufijsko poezijo predvsem kot poezijo ljubezni, je povezano s tem, da so sufiji izkoristili to temo kot najboljše polje za obdelavo posebnega spoznavno-prepoznavnega, v samem bistvu pa ontološkega odnosa med vernikom in Bogom.

³⁹V *ziker* prihaja do neposredne udeleženiosti v Božjem dihu, ki pripelje do popolne pomiritve hrepenečega srca, kajti Bog da sestopiti sakini v srce vernih (48, 4). *Sakina* (*as-sakinah*, trdni mir, pomiritev bivanja; *sakana*, bivati) je izpričana Prisotnost po znakih (*ajat*) miline Boga, ki se po samospoznanju hrepeneč ljubeče gleda, vtem ko mu Njegovo stvarstvo vrača pogled. Dejstvo, isti kot v *ziker*, naj bi bil *z'k'or*, npr. Mih 6, 5; Iz 44, 21 itd. (spomin, ki prinese odrešenje); gl.: Roger Arnaldez (1989): *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, str. 178.

dete Božje Besede, pridobi posebno težo jezik, ki je Božji jezik: arabski jezik, zabeležen s soglasniki, katerim pri izgovoru – recitaciji – dodajamo ustrezne vokale. Sama narava arabskega jezika podčrtava procesnost razodevanja Božje Besede, ki zahteva aktivno sodelovanje, odzivanje na Božji klic: izgovarjanje, recitiranje, potrjevanje, (neresignirano) predajanje. Vse to, motivirano z zaupanjem, ki je nagrajeno z mirom (*as-salam*) v srcu muslimana, naredi islam (skupni koren SLM), pripadnika islama pa spremeni v popolnega vernika (*mumin*, db. “tisti, ki varuje” ← AMN). Kot pravi Koran (26, 192–195): “Zares, on [Koran] je razodetje Gospoda svetov, razodel ga je zvesti Duh tebi v srce, da bi svaril v jasnem arabskem jeziku.” Mohamedova naloga je, da se odzove Božjemu klicu: “Recitiraj v imenu tvojega Gospoda, ki je ustvaril, ustvaril človeka (...) tvoj Gospod je najplemenitejši, tisti, ki je učil s peresom, učil je človeka, česar ni vedel” (96, 1–5). Razen tega Mohamed svari (prim. 46, 9; 17, 105–6) tako pred čišlanjem materialnih dobrin, kar vodi v pozabo Boga, kot pred samozaverovanim usmerjanjem v svojo notranjost, ki pelje v zmoto, da zmore človek *sam* tolmačiti znamenja, ki se mu kažejo v svetu, ter znake, metafore, ki so posejani po Koranu: “Neki njeni [tj. koranski] stih so jasni / enoznačni, ti so jedro Knjige, drugi so temni / alegorični / večpomenski stih. Tisti, ki se v srcu odvrta od prave poti, sledijo nejasnim / metaforičnim in skušajo ljudi zmesi (...), toda zares tolmačiti jih ne zna nihče razen Boga (...) Toda samo razumni so previdni” (3, 7). “Zakaj mu niso od njegovega Gospoda poslani znaki (*ajat*)?” Reci: ‘Zares, znaki so pri Bogu, jaz sem samo jasan svarilec’” (29, 50). Božje razodetje je proces – prihaja počasi, v ustreznih odmerkih, kolikor zmore prenesti vsaktera duša (prim. 2, 286). S tem nenehno skrbi za to, da smo pravilno vodeni: “Koran smo razdelili iz nebes, da bi recitiral ljudem počasi” (17, 106); “tisti, ki ne verujejo, govorijo: ‘Zakaj mu ni bil Koran oznanjen ves naenkrat?’ Tako [je zato], da bi z njim učvrstili tvoje srce, recitali smo ga odmerjeno iz nebes” (25, 32).

Bog je tvorec, dajalec oblik (59, 24). Človeku, in najprej Mohamedu kot Preroku, se razodeva s Svojo Besedo in mu daje znake, ki jih je treba tolmačiti z zaupanjem Vanj kot Lučjo nebes in zemlje. Bog kot stvarnik daje podobe, vzorce, analogije, oblike, prispodobne: *amsal* (ed. *masal* ← MSL). Najstarejši izpričani primer besedne zveze *daraba masalan* je citat iz Korana, *jadrihu Allahu al-amsala libnasi* (24, 35), ki mu je zelo podoben koranski verz 39, 27: “Za ljudi smo skovali (*darabna*) v tem Koranu vsakršnih podob (*masalin*).”⁴⁰

⁴⁰Koren MSL je v Koranu uporabljen posebej za to, da bi opisal vse oblike percipiranja blaženih, se pravi tistih, ki so razprli svoja srca v zaupanju. Prim. Morris, *The Reflective Heart*, str. 344, op. 97. Melikian-Chirvani (2000): “Islam, beseda in podoba”, Poligrafi, str. 203, op. 19, pa pravi: “Arabski izraz [*daraba masalan*], ‘izgovoriti besedo’, pomeni dobesedno ‘skovati prispodobo’”; dalje, str. 204: “Najverjetneje ohranjan spomin na dobo, ko je bil [*masal*] izraz, ki so ga uporabljali za znak z denarno vrednostjo, ker je bil simboličen ali analoški, od koder izraz

Iz korena ḌRB izhaja *ḍrab*, “dotik”, in *ḍaraba*, “dotikati se (glasbila)”, “ubirati strune”. Po nekem arabsko-latinskem astrološkem rokopisu iz 12. stoletja naj bi *ḍrab* v Andaluziji izgovarjali kot *trob*, kar naj bi dalo ob pripojitvi pripone *-ar* besedo *trobār*, s katero so označevali pesniško besedo, spremljano z glasbilom.⁴¹ Tudi v tej etimologiji moramo iskati enega od razlogov za širok razmah primerjav sufijske poezije in trubadurske lirike ter špekulacij o vplivih prve na slednjo, ki pa spregledujejo bistvo sufizma in s tem njegove poezije, namreč: sufijska ustvarjalnost ni umetna ustvarjalnost, marveč globoko religiozni akt, ki se naslavlja neposredno na Stvarnika kot edino polno Resničnost, od koder človek prejema življenje in znake, ki mu pomagajo stopati k njegovemu Izviru – religiozni akt, v katerem v resnici ustvarja Bog.

Ko sledimo muslimanskemu odnosu do podob in ustvarjalnosti ter ugotovljamo, kaj je posebnost *islamske* umetnosti, moramo ostati na sledi Božjemu. Iskati moramo značilnosti Božjega obračanja k človeku in človekovega klica k Bogu. V tem kontekstu moramo razumeti, kaj pomeni, da “lahko rečemo, da je tisto, kar je pomembno za mošejo, onkraj [...] in ne znotraj, kar nanovo osvetljuje nesnoven, vsega prost značaj načina mišljenja v islamu”.⁴² Ko iščemo Boga, ne iščemo podobe Boga niti ne zares podob (*amsal*) oziroma znakov (*ajat*), ki jih kuje. Z njimi se nam razodevajo Božji atributi, ki niso nič avtonomnega glede na Bistvo, ne obstajajo brez Bistva. Tudi podobe, prisposode, znaki, vzorci, ki jih kuje, niso nič avtonomnega, temveč obstajajo le po Bogu, On je njihov edini tvorec in edino On jih zna tolmačiti. “Zares, znaki so pri Bogu”, in tudi Mohamed je “samo jasen svarilec”. Medtem ko v sekulariziranem umetniškem ustvarjanju razločujemo med očitnim (*mubajna*) in alegoričnim (*misali*) ter pri tem angažiramo svojo prosto domišljijo, da bi prodrli v manj jasne, temačne, alegorične podobe, nas mora pri razbiranju sufijske poezije in religiozних vizualnih podob voditi zavest o Božjem ustvarjajočem Duhu, s katerim nam – tako kot prvemu človeku – ponuja zaupanje On, ki se mu moramo predati. S tem se nam odpre svet neposrednega komuniciranja z Božjim duhom, v katerem odgovorimo klicu Boga. Tisto, kar je pomembno, ni znotraj, marveč onkraj in tukaj, kolikor slišimo, da smo nagovorjeni. Edino Bog se lahko dotakne strun (srca, ki se nahaja med dvema Božjima prstoma, kot pravi neki kanonični hadis) in zbudi hrepenenje. V islamski umetnosti

‘skovati prisposodo.’” (V članku izpuščamo diakritična znamenja za grlene, dolge, emfatične ipd. črke, razen v konkretnem primeru *ḍaraba* in *ṭaraba*.)

⁴¹Druga razlaga izvaja izraz *trobador*, se pravi trubadur, iz staroprovansalskega glagola *trobār*, “najti”, “iznajti”, ki naj bi vseboval arabski koren ṬRB, od koder *ṭaraba*, “vzbujati čustvo veselja”, in *ṭarīb*, “glasba”, “pesem”, “veselje (ljubezni)”. Tako so nekateri orientalisti prepričani, da “trubadur” izhaja iz arabskih besed *ḍar* *ṭarīb*, kar pomeni hiša oz. kraj zabave, pri čemer naj bi prišlo do preobrnitve besednega reda.

⁴²Melikian-Chirvani, nav. m., str. 206.

ne iščemo fiksnih podob in znakov, temveč tistega, kar lahko struja skozi zaradi *barakah*, blagoslova. Za to je potreben poseben receptor, sprejemnica srca muslimana, ki se kot *mumin* zavede celote treh vej, ki tvorijo muslimansko religijo, ter s tem postane *muhsin* (← HSN). Spozna, da je bil sam ustvarjen kot najpopolnejša vseh oblik in postane "oko srca" (*'ajn al-qalb*), s katerim Bog gleda samega sebe.

Bog je eden in Edini, je absolutno Eno in Stvarnik vsega. S tem ko je stvarnik vsega, je izvir vsega, ne da bi kdajkoli prenehal biti Eno in ne da bi vse ali deli vsega kdajkoli dejansko postali Eno, četudi so nenehno, v vsakem trenutku resničnega obstoja, po Njem in iz Njega. To tvori absolutno Božjo presežnost, v tem ko se Bog hkrati nenehno javlja v ustvarjenem po razodeti Besedi. Je kot metafizična točka, iz katere izhajajo vsi liki, ne da bi kdajkoli bil točka. Kajti ta se vedno nahaja v prostoru in času, medtem ko je "*Haqq* višje od 'kje' in od mesta, različna je od trajanja in od časa," kot je dejal Haladž. Zaradi te izvorne "točkavnosti" si lahko predstavljamo, kako po enem prihaja množstvo, ki je naš manifestirani svet, v katerem je vse zavezano razvoju, trajanju in izginevanju. To gibanje, lastno ustvarjenemu svetu, je kot daljica, ki se izvija iz točke in oblikuje krožnico ter iz nje druge like, kroge, trikotnike itd., oziroma je kot zakon izza pojavov in v njih, ki ga v najelementarnejši obliki podaja geometrija. S te perspektive se kaže islamska umetnost kot sveta umetnost, katere narava je bistveno geometrična: liki in števila so ključ do strukture in simboli arhetipskega sveta, ki je kreacija Boga. Takšno gledanje, značilno denimo za Keitha Critchlowa in njegovo detajlno študijo islamskih vzorcev,⁴³ nam pomaga videti osupljivo bogastvo umetnosti, ki se kdajpakdaj na prvi pogled zdi larpurlartistično, skoraj dolgočasno igračkanje. Pokaže nam matematično preverljivo mrežo, ki sega k pitagorejskemu razumevanju kozmosa in nas nauči gledati izza pojavov in v njihovo pravo naravo, ki se skriva znotraj njih, ter se na ta način navezuje na tiste raziskovalce islama in njegovih različnih izrazov, ki se osredotočajo na *az-zahir* in *al-batin*, s posebnim poudarkom na mističnem vidiku ter prevajanju v sublimno.

Izrazita dominantnost vzorčenja in vitičenja v islamski umetnosti daje obilo gradiva za takšen pristop, ki prinaša zelo posrečene in tudi prepričljive razgrnitve. Vendar zahteva precejšnjo mero treznosti. Zaradi nagnjenja k iskanju metafizičnih in kozmoloških principov je namreč ranljiv za to, da v teh umetnostnih izrazih vsepovsod vidi abstrakcije in s tem odseve nebesnih arhetipov. Previdnost je potrebna, ker umetnost, tudi če je izrazito religiozna,

⁴³Keith Critchlow (1989): *Islamic Patterns. An Analytical and Cosmological Approach*. Critchlow se med drugim navezuje na Nasra, Lingsa, Schuona, Burckhardta, ki je sam veliko dolžan Guénonu in Rudolfu Steinerju. Zlasti zadnji štirje idr. (npr. Rudolf Otto) veliko pozornosti posvečajo iskanju skupne mistike, skupne enosti z drugimi religijami in (psevdo-)religioznimi praksami, kar je lahko neproduktivno, saj briše *bistvene* razlike.

kakor ta, ki nas tu zanima, ni ezoterika in filozofija, ne glede na vplive, ki so bržkone delovali nanjo, niti matematika. Teza Critchlowa in sorodnih raziskovalcev, da postanejo razvidni matematični vzorci s svojo ezoterično filozofsko težo nevidna podlaga islamske umetnosti, drži. Vendar to ne pomeni, da so se izdelovalci svetih stavb in poslikav lotevali svojega opravila kot znanstveniki in ezoteriki. V šiitskem in ismailskem islamu bi našli trdnejšo osnovo za tovrstno branje podobja, težje pa bi to sprejeli kot osrednje ustvarjalno vodilo v sunitskem okolju,⁴⁴ ki ni brezbrizno do razsežnosti bivanja in delovanja, kateri nista razvidni na prvi pogled, vendar zunanjega vseeno ne prevaja v notranje na račun razvrednotenja zunanjega. Pravzaprav sploh ne prevaja, temveč pusti zunanjemu, da kaže, kar lahko, in sluti drugo plat, manj jasno, temačno, mnogoplastno, večpomensko – tisto, česar ne zna tolmačiti. Kajti te znake zna tolmačiti samo On. To pomeni, da moramo geometrične vzorce, za katerimi je trdna matematična shema in ki so abstraktne forme, skozi katere človeški um prepozna določene oblikovalne sile, videti tako kot – kakor bi rekli danes – *work in progress*. Kvadrat v simbolični govorici predstavlja štiri osnovne zemeljske elemente, ki jih uvaja *la ilaha illa 'llah* s svojo štiristrano radiacijo, v krog vrisani trikotnik predstavlja tristrano naravo in trojnost človeške zavesti, to je spoznavalca, predmet spoznavanja in njuno razmerje, vrisani šestkotnik je predstavitev popolnosti nebes itd. – in vsi skupaj pripovedujejo o nečem, kar presega njihovo geometrijsko-matematično pojavnost. Niso vera niti ne krepijo vere. Tisto, kar lahko sporočajo, je, da so ustvarjeni po nekih zakonitostih in da se povezujejo med seboj v kompleksnejše strukture, ki se same vpenjajo v še širši sistem. Ta sistem pa čutimo samo skozi njegovo javljanje v posamičnih formah in vidikih, ne da bi kdaj mogli polno zaobjeti “sistem” kot tak. Kot njegov del le spremljamo njegovo pojavljanje in odtegotanje, vključeni smo vanj kot v delo v nastajanju in smo pri tem sami delo, ki nastaja. Geometrizacija in vitičnost islamske umetnosti nam torej zelo dobro in brez nujnosti zatekanja k ezoteriki in filozofemom nakazuje procesnost, princip izhajanja in širjenja v kompleksne enote in strukture, ki se vedno uvijejo nazaj k izhodiščni točki, kot k *al-masal*-u absolutno presežnega Boga.

Islamska umetnost in njene oblike dihajo – skoznje diha Božji stvarniški duh, ki pa ga ne vidi in ne čuti nihče razen očesa srca vernika, ki sprejme

⁴⁴“Z islamskega stališča pomen napora, vloženega v iskanje izvorov kreacije, ni v usmerjenosti izza, marveč navznoter,” Critchlow, nav. d., str. 8. Tako gledanje, ki ni, kot rečeno, skozinskož napačno, se pretirano zanaša na sublimiranje, s čimer nadaljuje miselnost in filozofijo (in je v bistvu psihoanalitična), ki je drugačna od logike islama: Bog je hotel ustvariti zunanje izraze svoje Vseobsegajočnosti. Še več, hotel je in posebej odlikoval človeka, ki živi v času in prostoru in kot nekdo, ki se mora šele postopoma, svojim zmogljivostim primerno spomniti, kdo ga je ustvaril in kako je bil ustvarjen, namreč kot najpopolnejša vseh oblik.

oživljajoči dih in slavi Boga. "Podoba Njegove luči je niša, v kateri je svetilka". To je: Njegova energija struja in se zdi kot svetilka, ki visi v svetu, zazrtem v svojega Stvarnika, skozi katere prosojnost pada na vse strani enako Luč neba in sveta. Svet se zazira v Stvarnika (v smeri Kabe), ne da bi ga gledal (spust glave k tlom), saj se Luč sveta razliva na vse strani; nikjer ni locirana. To zrenje je še poslednja tančica: "Tančice bodo ostale vedno na mestu, nič drugega ni mogoče (...) tančice se ne bodo dvignile, kadar pride do videnja [Boga]. Kajti videnje je preko tančice, neizogibno je tako," kot pravi Ibn Arabi in nadaljuje: "Ljudje lahko vidijo le podobe, celotno veselje v vsej svoji časovni in prostorski razsežnosti ni drugega kot nedoumljivo ogromna podoba Božje védnosti, ena sama neskončna tančica pred Božjim obličjem." "Vse tančice so On, nobena ni On." Ljudje lahko vidimo/občutimo in spoznamo le tančice oziroma Imena Resničnosti.

Tako kot geometrijski vzorci in rastlinski motivi na in v molilnih krajih predstavljajo na svoj način delovanje treh vej muslimanske vere (*ad-din*) – predanost (*islam*), zaupanje (*iman*) in delovanje v skladu z lepim (*ihsan*) – tako tudi verzi iz Korana, Božja imena in *ahadis* na istih mestih poudarjajo to komunikacijo z Bogom, ki poteka prek javljanja razodete Božje besede.⁴⁵ V tem duhu se je razvila najvišja islamska umetnostna forma, kaligrafija. Razen s kaligrafijo, ki je sama religiozni akt, musliman izraža hvaležnost z molitvijo oziroma s "spominjanjem in jasnim recitiranjem".

Preučevanje estetike islama je smiselno s sintetične perspektive, ki ustvarjalni navdih poveže z religioznimi vrednotami. Na izmuzljivem terenu religiozne umetnosti pridemo do simbolizacije, ki je nevarna v tem smislu, da podobo, naj bo vizualna ali besedna, prevede v transparentni simbol, skozi katerega sveti sicer nepredstavljiva resničnost. Težava pri tem je, da ne more ustrezno povzeti duha islama kot takega, še nerazdeljenega v posamezne struje. Drži: pojasnila in interpretacije ne morejo nikoli izčrpati simbola, medtem ko simbol lahko izčrpa interpretira. Kajti skozi simbol se še naprej oglašča nekaj neprijemljivega. Toda to neprijemljivo zasveti skozi simbolno strukturo samo tedaj, kadar so na drugi strani, na prejemnikovi strani, izpolnjeni pogoji, ki smo jih opisali kot tri veje religije v povezavi z muslimanovim odnosom do njih, odzivanjem nanje, njihovo izkušanje. Kadi Ahmad je v razpravi o kaligrafiji in slikarstvu z naslovom *Rožni vrt umetnosti* (16. stoletje) navedel rek, da je "pisanje geometrija duše", s čimer naj bi povedal, da se v čistosti pisanja kaže čistost duše, zato le čisto srce zmore dosegati čistost v umetniškem ustvarjanju.⁴⁶ To stanje, v

⁴⁵Ni mogoče pritrditi Besançonu (nav. d., str. 115), ki trdi, da islamski umetnik, v nasprotju s krščanskim, ne sodeluje aktivno pri kreativni moči.

⁴⁶J. Renard (1996): *Seven Doors to Islam. Spirituality and the Religious Life of Muslims*, str. 126.

katerem se šele pokaže ves potencial umetnosti islama, ni lahko dosegljivo. Tedaj islamska umetnost figurira kot nekaj lepega, kot človeški prispevek lepšanja Lepote ustvarjenega. Ali kot je zapisal Gazali v *Alkimiji sreče*, lepota stvari leži v pojavitvi tiste popolnosti, kolikor se je pač udejanji in kolikor je je v naravi tiste stvari. In tudi lepota pozna različne ravni.

Starejši sodobnik Kadija Ahmada, Dust Mohamad (ohranilo se je nekaj njegovih miniatur, ki datirajo v tretjo četrtino 16. stoletja), ki je bil dejaven na kabulskem dvoru, je napisal razpravo o slikarjih in povzel misel, da slikarska umetnost izhajala iz preroka Daniela. Znano je, da je za "Danielovega časa" preroško navdihnjenje prešlo v zaton, namesto tega pa se je krepila vloga pismoukov oziroma duhovnikov, ki so spodbujali ustvarjalnost s poudarjeno apokaliptično noto. S tem je stopila v ospredje didaktična in bolj plastična narava ustvarjalnosti, ki ima večjo moč prepričevanja, je hitreje razumljiva in razen občutkov ob napovedanih dogodkih ne povzroča takšnega odziva kakor preroška sporočila, ki delujejo na prejemnika notranje preobražajoče. Preroške prvine, ki so se ohranile v apokaliptiki, zadevajo predvsem Božje gospostvo, se pravi ustrahovalni moment. Za čisto preroško besedo je značilno, da je po eni strani zelo eksplcitna, po drugi pa je v njej polno temnih, mnogopomenskih napovedi in znakov, ki niso razjasnjeni, kar je, kot smo videli, tudi ena od pomembnih značilnosti Korana. Nasprotno je apokaliptika obrnjena k poteku zgodovine na način razjasnjevanja zastrtih mest iz profetologije.⁴⁷ Zato lahko Ahmadovo sklicevanje na Daniela razumemo kot opozorilo na premik od ustvarjanja in recepcije religiozne umetnosti z vidika neposrednega občutenja, vpletenosti v dialog med posameznikom in Bogom, ki vernika po Milosti notranje transformira, k poučevanju, didaktiki. S tem ne pravimo, da se je islamska umetnost na neki točki radikalno spremenila, pač pa želimo nakazati enega od mogočih razlogov za to, da islamska umetnost nima le "odjemalcev", katerih resnični receptor je njihovo srce – *'ajn Boga*; večina se bržkone zadovolji z njeno estetsko komponento, to je z lepoto oblik, njihovo razporeditvijo, barvami, igro svetlobe in senc itd. Tretji način dojetja umetnosti zadeva umetnost, ki je manj anikonična, a še vedno religiozna, kot so denimo upodobitve stvarjenja Adama, para v raju,⁴⁸ Marijinega oznanjenja, prijateljev Boga, npr. Abd al-Kadir al-Džilanija, pa Alija in njegovih sinov Hasana in

⁴⁷Preroki v svojih napovedih napovedo določen prihodnji dogodek ali ga vnaprej označijo, medtem ko apokaliptika nakaže ali izrazi osnutek prihodnjega stanja in odkriva prihodnost, ki je drugim zakrita." Prim. tudi preostalo pojasnilo k Danielovi knjigi v Svetem pismu, slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov (1996).

⁴⁸Miniatura "Vrt – in ogenj", verjetno iz leta 1307, vključena v al-Birunijevo *Kronologijo starih ljudstev* iz 11. stoletja, je eden redkih dokumentov o slikarskem idiomu vzhodnega islama, kjer je prepoznaven vpliv Daljnega vzhoda: skušnjavec je prikazan kot Ahriman, ki zapeljuje Miša in Mišjano, prvega moškega in žensko po zoroastrijski zgodbi o zlem duhu.

Husajna ter nenazadnje – drugače od široko razširjenega prepričanja, da tega islamsko okolje ne prakticira – samega Mohameda (npr. upodobitve njegovega vzpona v nebesa, ki so bile močna spodbuda za slikovne predstavitve sufijev v ekstatičnem stanju, značilno zlasti za perzijsko likovno tradicijo). Ta figuralna religiozna umetnost, ki ni redkost v islamskem svetu, le da se ne pojavlja v in na mošejah ter v *Koranih*, deluje podobno kot didaktični sufijski *masnavi*, se pravi, daje nazorne zglede. Zanje je značilna uporaba alegorije, ki je prevod duhovnih vsebin (pri sufijih denimo različnih *maqamat*) v podobo. S tem je duhovna vsebina zafiksirana, njen dinamizem pojema. Naloga alegorije je pretežno poučevanje oziroma vpeljevanje v doktrino in njena razlaga.

Sodobne umetnostne poznavalce oziroma teoretike je mogoče na grobo razdeliti v dve skupini glede na njihov pristop k umetnosti, na minimaliste in na maksimaliste.⁴⁹ Minimalistični pristop poudarja implicitni simbolizem, kjer podoba komunicira preko določenih ikonografskih ključev in nam daje z rabo pretiranih, nenavadnih barv, oblik, razporejanja v skladu s svetlim in temnim ipd. kot nekakšen ferment okusiti skrivnost, se pravi, da deluje kot subtilna sugestija in ne tako, da bi lahko nedvoumno pokazali korespondence med vidnim in nevidnim referentom. Po Lois Ibsen al-Faruqi islamska umetnost komunicira samo skozi implicitni simbolizem, z aludiranjem na presežno, saj je edino tako mogoče ohraniti Božjo enost in transcendenco. Po Faruqijevi vegetacijski in geometrijski vzorci izključujejo izrecne zunanje reference, zato mihrab, denimo, ni simbol Božje Luči, temveč s svojo kompozicijo, kombiniranjem elementov in abstrakcijo le namiguje na Božje atribute enosti in presežnosti. Po njenem je v temelju posredna sugestija, način motrenja tovrstne umetnosti pa ni vizualna percepcija, temveč večstrana konceptualna perspektiva. Maksimalistične teorije, kamor lahko umestimo Titusa Burckhardta, Seyyeda Hosseina Nasra in Naderja Ardlana, izhajajo iz predpostavke o delovanju univerzalnih simbolnih form ali arhetipov kot manifestacij Božje enosti in želijo, kot pravi John Renard, “videti umetnosti kot organske razvoje religiozne kulture”. Pri teh teorijah je v ospredju poudarjanje skupnih potez oziroma vsebin različnih verstev in kultur ter novoplatonsko razločevanje med obliko in resničnostjo. Kjer naštetih in njim sorodnih teoretiki vidijo simbolne oblike in iz tega sestavljajo širšo kulturno in intelektualno krajino, v kateri se določena umetnost nahaja, prepozna Faruqijeva le težnje po abstrakciji in računski kompoziciji, ki v resnici ponuja, kot smo videli pri Critchlowu, odlično gradivo tudi maksimalistom, katerih pogled je sicer izrazito idealističen. Vmes med tema pozicijama se nahaja Oleg Grabar, ki v abstraktnosti in repetitivnosti islamskega ornamenta ne vidi (od tega neločljivega) simbo-

⁴⁹Po Renardu. Gl. O. Grabar (1992): *The Mediation of Ornament*, str. 128–136.

lizma, četudi po njegovem posreduje določeno izkušnjo tega reda. Ornament je zanj “vizualni red”, z drugimi besedami, skupek “vizualnih značilnosti, ki so dovolj pogoste, da lahko veljajo za tipične za islamsko umetnost”, in ga uvršča kot poseben vidik v širšo kategorijo dekorativnosti. Tudi v kaligrafiji Grabar ne razločuje izrecne simbolike. Vendar kljub temu v kontrastu med “vizualno briljanco, toda primerjalno brezmiselnostjo” in “absolutno jasnostjo in razberljivostjo” najde ideološki izraz, ki omogoča vsaj približno ločevanje med primerki iz fatimidskega in šiitskega sveta ter tistimi, ki so se uveljavili v sunitskem okolju.⁵⁰ Grabarjeva vmesnost je za nas zanimiva, ker ne išče zares ravnotežja med (“diametralnima”) pristopoma, temveč predvsem v zadnjem času, kot ugotavlja Renard, interpretira umetniške pojave z esenci-alistične pozicije, pri čemer enkrat izhaja iz maksimalistične teorije, drugič pa iz minimalistične. Renard meni, da je to verjetno pogojeno s tem, da ne išče “ključa” islamske duše, temveč islamske družbe. Zdi se nam, da lahko Grabar s tem dobro sledi moderni in sodobni umetniški produkciji, medtem ko je za obdobje, ki zanima nas – to je od 7. do 14. stoletja – bržkone ustreznejše vodilo islamski duh in njegovi izrazi. Faruqijina metoda je ahistorična, teološka načela, na katera izdelek ali njegovi deli (zgolj) aludirajo, pa fiksna. Pri tem upošteva zlasti *tavhid*, kajti prav zaradi Božje presežne enosti več kot zgolj posredna aluzija ni mogoča. Kar delo posreduje, je vezano na zmožnost detektiranja ustaljenih teoloških vsebin, le-te pa umetniško delo posreduje z umetniškimi sredstvi, ki so univerzalno uporabljiva. To pa spet daje misliti, da tako interpretirana umetnost nagovarja še posebej, če že ne izključno, in prej intelekt kakor pa srce kot organ, v katerem je spoznavna zmožnost neločljiva od nerazumskega uvida, ki ima zmožnost notranjega preobražanja, moč, ki se človeka osebno dotakne in “ga rani”, tj., prebudi v njem silno hrepenenje, ki je v samem jedru islama.

::SKLEP

Koran, drugače kot Stara zaveza, ne prepoveduje izrecno ne podob Boga ne podob na splošno oziroma njihovega izdelovanja. Vendar v skladu z načelom, da “ni boga razen Boga”, obsoja malikovalstvo, to je oboževanje snovi (npr. Koran 5, 90; prim. 33, 73). Abu Valid al-Makki (†845) je v svoji *Kroniki* o zgodovini Meke zapisal, da je Mohamed, potem ko je s svojimi četami vkorakal v Meko, ukazal podreti kamne okrog Kabe in odstraniti freske. Na enem od stebrov je bila podoba Jezusa in Marije, ki se je niso smeli dotakniti. Vidna je bila do leta 683, ko je po poročilu teh letopisov prvotno kocko Kabe zajel

⁵⁰Grabar, nav. d., str. 5, 77 isl.

požar in uničil fresko. Primer navajajo kot dokaz, da islam izkazuje veliko spoštovanje ključnima osebnostma krščanstva. Toda hkrati je to kazalec, da slika oziroma podoba v kontekstu islama ni tabu in *a priori* podvržena uničenju. V času islamskih začetkov je bil vzorčni primer malikovalstva čaščenje kamnov (*boetylos*) okoli Kabe, ki so jih postavili v predislamskem obdobju in jim darovali. Podobno prakso so muslimani prepoznali v krščanskem čaščenju križa; kalif Umar I. naj bi, denimo, dal podreti križ na Oljski gori.⁵¹ Bolj udarni, kar zadeva podobo in njene izdelovalce, so Prerokovi izreki, nekoranski *ahadis*, ki so jih začeli zbirati v 9. stoletju. Nekateri zbirke hadisov nimajo kanonične veljave, medtem ko drugi uradno veljajo za jasne smernice, kakšno mora biti življenje muslimana. Referenčne so Muslimova, al-Buharijeva in al-Tirmizijeva zbirka *ahadis*. Najbolj podobam sovražen je hadis iz Buharija, kjer je rečeno, da angeli ne bodo stopili v bivališče, v katerem se nahaja kakšna podoba (ali pes).

Hadisi so misli, ki naj bi jih izrekel Mohamed, njihova naloga pa je s strani človeške avtoritete razjasniti nejasna mesta v Koranu – temne, večpomenske znake, ki jih zna tolmačiti, kot zdaj že vemo, samo Bog. Hadisi razen tega dajejo poudarek na Stvarniško moč, ena od stranskih posledic pri tem pa je, da se krepí negativen odnos do človekove ustvarjalnosti. V tem oziru je bila moteča domnevna pretenzija kiparjev in slikarjev – zlasti če so bili njihovi izdelki narejeni po naravi, se pravi zvesti predlogi iz stvarstva – po kreativni moči, ki dejansko pripada samo Bogu kot absolutnemu stvarniku vsega (prim. Koran 59, 24).⁵² Pred čemer so svarili in nato preganjali hadisi, je bila iluzija, da zmore umetnik vdahnuti svojim stvaritvam oživljajoči Dih.⁵³ Toda posamezni hadisi so kot avtoritativna razlaga multivalentnih mest Korana zacementirali znake Razodetja in s tem ustavili procesnost, dinamizem med Božjo Besedo, ki je hkrati oživljajoči Duh, in človekom, ki se odziva na Razodeto. Svet, celotno stvarstvo, je relativno ob Absolutnem. To relativno obstaja samo po Absolutnem, kolikor On ustvarja relativno in s tem minljivo. Nič v svetu ni negibno, nič ni sklenjeno, marveč mu je namenjeno usmerjanje nazaj k Izviru. Brez tega je porušena edina mogoča hierarhija. Toda le "razumni so previdni" (Koran 3, 7).

⁵¹Na zahtevo Judov, gl.: Le Coz, nav. m., str. 117, op. 3.

⁵²Tako neki hadis ob poslednji sodbi napoveduje posebno hudo usodo umetnikom (*musavvirun*, to so predvsem kiparji). Stigmatizacija človeške kreativnosti je imela predhodnico v patristiki, najbolj izrazito pri Klementu Aleksandrijskem (*Preproge*, VI, 16, 147).

⁵³Prepoved naj bi torej ne zadevala toliko podob, ki mečejo senco (kipi, reliefne podobe ipd.), kot stvaritev, ki posedujejo dušo (*al-na'fs*), meni A.-J. Wensinck, ravno zato naj bi bilo slikanje rastlinstva sprejemljivo. Podobno K. Otto-Dorn (1967): *L'art de l'Islam*, str. 232 isl.

::LITERATURA

- ARNALDEZ, R. (1989): *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*. Pariz: O E. I. L.
- BESAŃON, A. (1994): *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'icoclasm*. Pariz: Éditions Fayard.
- BROWN, P. (2007): *Telo in družba. Spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- BURCKHARDT, T. (2001): *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi*. Louisville: Fons Vitae.
- CORBIN, H. (2001): *Zgodovina srednjeveške misli – islam*. Celje: Mohorjeva družba.
- CORBIN, H. (1991): *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophique*, II in III. Pariz: Gallimard.
- CORBIN, H. (1976): *Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal*. Golgonooza Press.
- CRITCHLOW, K. (1989): *Islamic Patterns. An Analytical and Cosmological Approach*. London: Thames and Hudson.
- DALMAIS, I.-H. (2000): "Nestorijanski anikonizem". V: *Poligrafi: Religija in umetnost podobe*, letn. 5, št. 19–20, str. 185–194.
- GARDET, L. (1967): *Dieu et la destinée de l'homme*. Pariz: Vrin.
- AL HALADŽ (1996): *Le livre de la parole*. Éditions du Rocher.
- AL HALADŽ (1985): *Poemes mystiques*. Actes Sud.
- HILLENBRAND, R. (2002): *Islamic Art and Architecture*. London: Thames and Hudson.
- IBN AL-'ARABI (1997): *Divine Governance of the Human Kingdom*. Louisville: Fons Vitae.
- IHSANOĞLU, E., ur. (2003): *The Different Aspects of Islamic Culture*. Pariz: Unesco Publishing.
- JANEZ DAMAŠČAN (1992): *Écrits sur l'islam*. Pariz: Les Éditions du Cerf.
- JERIČ, M. (2009): "Razodevanje božjega (I). Ikonoklazem in upodabljanje Boga v krščanskem in judovskem svetu". V: *Anthropos*, 41/1–2, str. 211–230.
- JERIČ, M. (2009): "Provansalska lirika: križanja in formiranje". V: *Dialogi*, 3–4, str. 42–75.
- LEAMON, O. (2004): *Islamic Aesthetics*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- LEWIS, B. (2002): *Le monde de l'Islam*. London: Thames and Hudson.
- LINGS, M. (2005): *Symbol and Archetip. A Study of the Meaning of Existence*. Louisville: Fons Vitae.
- MASSIGNON, L. (1999): *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Pariz: Cerf.
- MASSIGNON, L. (1995): *Sur l'Islam*. Pariz: L'Herne.
- MELIKIAN-CHIRVANI, A. S. (2000): "Islam, beseda in podoba". V: *Poligrafi*, letn. 5, št. 19–20, str. 195–222.
- MOLE, M. (2003): *Muslimanski mistiki*. Ljubljana: KUD Logos.
- MORRIS, J. W. (2005): *The Reflective Heart. Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations*. Louisville: Fons Vitae.
- RENARD, J. (1996): *Seven Doors to Islam. Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley. Los Angeles, London: University of California Press.
- SCHUON, F. (1994): *In the Face of the Absolute*. Bloomington: World Wisdom Books.
- SMITH, W. C. (1981): *On Understanding Islam. Selected Studies*. Haag: Mouton Publications.
- UŽDAVINYS, A. (2005): "Sufism in the Light of Orientalism". V: *Acta Orientalia Vilnensia*, 6, št. 2.
- WIRTH, J. (2002): "Ali je treba podobe častiti? Teorija kulta podob do tridentinskega koncila". V: *Likovne besede*, št. 61–62, str. 80–92.