

*Monika Jerič*  
**MODUS  
SPOZNANJA V  
SUFIZMU**

*11-29*

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

**::POVZETEK**

POGOSTO BEREMO, DA JE SUFIZEM mistična, ezoterična veja islama in posledično se obravnavanje modusa spoznanja v sufizmu zvaja na filozofsko raziskavo s poudarkom na introspekciji ali pa se ga vzporeja z drugimi vzhodnjaškimi (ali celo novodobnimi) duhovnimi praksami, v katerih osrednje mesto zavzemata razsvetljenje in izguba sebstva. Nasprotno v članku opozarjamo, da je spoznanje v sufizmu integrirano v moralno-etično držo, katere naloga je razbiranje Božjega delovanja v svetu skozi izkušanje Božjega na sebi. Sufiju odpira vrata v takšno osebnoizkustveno spoznavo srce, mesto intelekta in duha, osebnega angažmaja in, slednjič, toda ne najmanj nepomembno, ponižnosti.

**Ključne besede:** Sufizem, Koran, spoznanje, vera, gotovost, srce

**ABSTRACT***THE MODE OF KNOWLEDGE IN SUFISM*

*Often we read about the Sufism being a mystical, esoteric branch of Islam, an approach which results in presenting the mode of knowledge in Sufism either reduced to philosophical investigation with an emphasis on introspection, or in making parallels with other Eastern (or even New Age-ish) spiritual praxes that focus on the enlightenment and the loss of Self. This article, on the contrary, draws attention to Sufic knowledge as integrated in the moral-ethical attitude whose task is to read the acts of God in the world via experiencing the Divine. The door opens for the Sufi to this kind of personally experienced knowledge by heart, a locus of Intellect and Spirit, self-engagement and, last but not least, submission.*

*Key words:* Sufism, Quran, knowledge, faith, certainty, heart

**UVOD**

Sufizem uvaja v komunikacijo med Bogom in človekom, ki jo bistveno zaznamuje spoznanje. Spoznanje v sufizmu je osebnoizkustveno poglobljanje gotovosti v to, kar smo osvojili s tradicijo, vzgojo in razumskim pretresom, in poteka v srcu. Qušajri (†1074) je v *Poslanici* sufijem zapisal, da so se v času islamske shizme pravoverni muslimani (suniti), ki so bili še posebej pobožni, začeli imenovati sufiji, in poudaril, da sufizem ni v nasprotju z ortodoksnim islamom.

H. Hanafi razvoj mysticizma prikazuje kot defenzivni umik navznoter v določenem trenutku v razvoju islama. S politično razdelitvijo na pristaše Muavije oz. Alija (šiiti) naj bi nastali skupina kompromisarjev in karieristov ter skupina idealistov in radikalcev, in ker je bila slednja poražena, se je zatekla k veri, ki išče svoj izvor v duši. Hanafi podaja binarno shemo, kjer je na eni strani vsebina (idealisti, radikalci) in na drugi delovanje v polju "praktičnega življenja" (kompromisarji, karieristi): "Jaz je v nemoči rešiti drugega rešil sebe, in namesto da bi gnetel zunanji svet, se je umaknil v notranji svet ... Padec snovnega in vidnega sveta v roke nevernikov je motiviral mistike, da so iskali drug ... svet višjega reda, tistega od duha. *Tavil* je bil orodje, s katerim so mistiki realizirali določeno pomiritev med seboj in svetom ... iz obupa v upanje. Besedila so se psihološko okrepila, vrnila so se k čustvom ... Politični poraz v zgodovini se je preobrazil v duhovno zmago zunaj zgodovine ... mysticizem se je rodil v danih zgodovinskih okoliščinah, da bi premagal politični in vojaški poraz, da bi sublimiral poraz telesa v zmago duha".<sup>1</sup> S te perspektive je mysticizem odmaknjena linija islama, pogojena z družbenopolitično situacijo, zveden je na šiitsko videnje sveta, ki slavi mučeništvo. Kot zastopnika mysticizma, v katerega nas Hanafi vpelje po tej šiitski poti, nam nato predstavi sunita in sufija Hamida al-Ghazalija (†1111). V naslovu svojega prispevka Hanafi postavlja Ghazalijevo vedo o religiji nasproti vedi o svetu in pravi, da se je mysticizem na ta način prepletel s tradicionalno teologijo.

Pri Hanafiju se poučimo o radikalizmu, ki se zaradi nezmožnosti udejnjanja oblastnih teženj usmeri navznoter in razume svoje (bistveno politično) mučeništvo kot potrditev duhovne zmage, zato je v tem smislu kljub spiritualiziranju motiviran razumsko. Vendar se v svetu ne počuti dobro – tu je torej na delu izrazito negativistično videnje sveta. V nasprotju s tem pristopom bomo sami pokazali, da je treba s pojmi asketstvo, mysticizem in sufizem kot sinonimi rokovati nekoliko previdneje. Čeprav se je sufizem uvodoma zgledoval po krščanskih asketih in se je nekaj sufijskih redov približalo ali zlilo s splošnim mysticizmom, je večina srednjeveški sufijev sledila zakonom, izpeljanih iz Korana, hadisov in sune, ki določajo sufijeva dejanja, s tem pa tudi njegovo "praktično" življenje. Toda za sufija zunanji izraz ni cilj, niti ne umik navznoter, kajti "če bi bila duhovna pojasnila dovolj, bi bilo stvarjenje (snovnega) sveta nepotrebno in prazno", kot je povedal Rumi (†1273).

<sup>1</sup>Prispevek na okrogli mizi o Ghazaliju, "Mysticisme et développement: un dialogue entre la 'Vivification des sciences de la foi' (Ihyâ' 'ulûm al-dîn) de Ghazâlî et une 'Vivification des sciences du monde' (Ihyâ' 'ulûm al-dunya)?", UNESCO, 1985.

## ::DUHOVNO ŽIVLJENJE

Muhasibi (†857) je bil med prvimi, ki so se analitično ukvarjali s premenami spoznanja na sufijski poti. V *Analizi marife in svetovanju* govori o štirih temeljnih tipih spoznanja: o spoznanju Boga s kontemplacijo, o spoznanju hudiča z duhovnim razbiranjem, o spoznanju duše s samopreiskovanjem in o spoznanju Božjega delovanja s prespraševanjem moči za vsem, kar se zgodi, medtem ko v *Knjigi o spoznanju* pravi, da je smoter treh temeljnih oblik spoznanja zunanje razumevanje zakonitih in nezakonitih stvari v tem svetu, notranje razumevanje stvari, ki se nanašajo na prihodnje življenje in višja raven zavedanja Boga in Njegovih načrtov v zvezi s stvarstvom. F. Rosenthal opazi, da Muhasibi v *Knjigi o upoštevanju Božje postave, ilm in marifa* rabi kot sinonima in da se prvi termin lahko nanaša na polnost spoznanja o kateremkoli danem predmetu, medtem ko drugi "pogosto izraža znanje, zavedanje, prvo realizacijo spoznanja ali spoznanje o nečem". Po Muhasibiju marifa vzpostavlja temelj za pravilno delovanje, delovanje pa, osnovano na marifi, je zmes čistega božjega daru in rzsodne rabe intelektualnega razumevanja (*aql*). Prvi dve Muhasibijevi obliki spoznanja dosežemo s tradicionalnim izobraževanjem in naslonitvijo na umno refleksijo. Tretja oblika spoznanja je povsem odvisna od Boga. Muhasibi meni, da je to spoznanje inherentno sleherniku, četudi večina src ni dovolj čista za to stopnjo: le kdor lošči ogledalo srca, lahko upa, da bo, po Božji volji, dosegel marifo. Od tod glavna Muhasibijeva skrb – etična plat spoznanja, "koristnost" spoznanja. Muhasibi razločuje intelektualno (*aqli*) razumevanje in *ilm*: tistega, kar vemo razumsko, ni vedno mogoče pretvoriti v moralno delovanje; pristno razumevanje pa terja določeno osredotočenost, osebno udeležnost, ki ni zgolj mentalna.

Muhasibi je bil med prvimi, ki so poskušali celoviteje postaviti "temelje sufijske misli kot legitimne religiozne discipline, da bi dobila enakovredno mesto ob drugih tradicionalnih 'vedah' o veri", kot ugotavlja J. Renard. Njegovim prizadevanjem je sledil Ghazali, ki se je po depresivnem letu 1095 odpovedal profesuri ter se podal na pot mističnih poglobljanj, na kateri je izkusil, kako ga je Bog ugrabil "na robu ognja". Vendar se ni nikoli osredotočil izključno na svojo lastno dušo, saj to ni bilo v skladu s sufijsko potjo, kot jo je izkušal.

V tistem času so se v Damasku, kjer je Ghazali prebil enajst let, krepili nauki ismailitov (sedmoimamski šiiti), ki jih je razumel kot nerelegiozne, dodatno nezadovoljen pa je bil, ker se je med ljudstvom širila verska brezbržnost. V *Poskusu oživitve religijskih ved* zapiše: "Stvari so šle tako daleč, da se posamezniki širokoustijo z zvezo z Boštvom, gledali naj bi Ga v Njegovi nezakriti prisotnosti in uživali v domačnem razgovoru z Njim ... Bajazid Bastami naj bi po poročilih izjavil: 'Slava, to sem jaz!' Tak stil ima nevaren vpliv na navadne

ljudi. Nekateri kmetje so si dejansko prisvojili te pretenzije in pustili, da je njihova posest propadla; človeška narava ima namreč rada take maksime, ki posamezniku omogočajo, da zanemari koristno delo zaradi ideje o duhovni čistosti, dosegljivi prek določenih skrivnostnih stopenj in kvalitet”. Namesto sanjarjenja, kot so mnogi razumeli vero v islam z mistično noto, je Ghazali vabil k resničnemu spoznanju Boga, h kateremu napredujemo z “dejanji pripadnikov” islama *in* z “dejanji srca”, ki niso le samozatapljanje. Ghazali nas v *Alkimiji sreče* usmerja k alkimiji srca, ki jo sestavlja spoznanje samega sebe, spoznanje Boga, spoznanje tega sveta, kakor resnično je, in spoznanje o bodočem svetu, kakor resnično je. Vodilo na poti teh spoznanj je zavedanje, da spoznanje dobrega ≠ biti dober ter da zunanje izpolnjevanje verskih dolžnosti *ni nujno* izraz resnične vere in čistega srca. Iz teh dveh ugotovitev izhaja specifična etična drža: “Bog se ne zmeni za molitev nikogar izmed tistih, katerih srca niso prisotna v njihovih telesih”, citira Ghazali preroka Mohameda. Podobno je učil Muhasibi: “Boj se Gospoda in pazi, da je tvoje srce prisotno skupaj s tvojim telesom [...] prepoznaj Njegovo moč”.

Makki (†996) je eden tistih, ki jih Ghazali v *Osvoboditvi od zmote* omenja med avtorji, ki jih je preštudiral. Vpliv Makkijevega *Krepčila za srca* je opazen, kot menita H. Lazarus-Yafeh in K. Nakamura, v Ghazalijevem *Poskusu oživitve religijskih ved*. Makki, podpornik v tradiciji zasidranega kanona in hkrati zagovornik fleksibilnosti tradicionalne paradigme, je bil vnet za prakso, zato so bili njegovi pogledi pogosto nekonsistentni. Osrednjo vlogo v njegovi misli igra spoznanje kot smoter duhovnega življenja, pri čemer Makki izhaja iz hadisa, ki govori o dolžnosti iskanja spoznanja. Ko poudarja odličnost *ilm*, nakaže razliko te v primerjavi z drugimi znanostmi, kot so medicina, astronomija itd. Nato napravi korak proti marifi: “Prerokovo izročilo uporablja za spoznanje splošni termin: ‘Iskanje *ilm* [na splošno] je dolžnost.’ Toda njegove besede ‘vsakega muslimana’, potem ko pravi ‘išči spoznanje’, implicirajo, da *ilm* tu dejansko pomeni specifično spoznanje. Zdi se torej, zato ker imamo določni člen – s čimer mislim črki ‘alif’ in ‘lam’ – pred samostalnikom ‘spoznanje’ [*al-ilm*], da dobimo pomen specifičnega in pa splošno znanega spoznanja. Če teh stvari ne bi vzeli v ozir, bi kdo lahko trdil ..., da se nanaša na spoznanje tega, na čemer islam temelji, to je na tisto spoznanje, ki se ga terja od vsakega muslimana. Jasen znak za to je tisto, kar je Mohamed dejal beduinu ... Prerok mu je potem povedal o dvojni izpovedi vere, petih obrednih molitvah, miloščinah, postenju v času ramadana in romanju k svetem bivališču v Meko. Beduin je vprašal: ‘Ali še kaj?’ Mohamed je odvrnil: ‘Ne.’ Zatorej je spoznanje petih stebrov dolžnost do te mere, da dosežemo vsebino tega spoznanja, kajti ni dejanja brez spoznanja.” Iz zabeleženega lahko sklepamo, da je marifa *udejanjanje* spoznanja petih stebrov, ki nastopi, ko smo *gotovi* v nekaj.

To spoznanje (Makki dosledno rabi *ilm*) opredeli kot notranje spoznanje mimogrede, ko navaja, da so predmet tega početja “duhovno stanje”, “mistični trenutek”, “odkritosrčnost”, “znanost src”, “notranja gibanja duha, ki jih je treba razlikovati od prišepetavanj duše”. Da gre za marifo, nakazuje izjava: “Nekdo iz te skupine, ki je posedoval spoznanje, je dejal: ‘Pomeni, da je iskanje *ilm* notranjih resničnosti dolžnost tistih, ki jim je bilo to podeljeno.’ Nekdo je dejal: ‘To je edina dolžnost imetnikov srca ... ki ne velja za večino muslimanov.’ To je jasno povedano v hadisu: ‘Uči se gotovosti,’ kar pomeni: išči spoznanje gotovosti. Toda spoznanje gotovosti lahko najdemo le med tistimi, ki imajo gotovost ... najdemo ga samo v srcih tistih, ki jim je podeljeno (izkustveno) spoznanje, ki določa duhovno stanje božjega služabnika in postajo pred Bogom, prav kakor priča Prerokov izrek: ‘Notranje spoznanje je v srcu.’” Makki postavi marifo nad vsako drugo znanost in razločuje med spoznanjem notranje resničnosti ter s tem tistimi, ki posedujejo spoznanje o prihodnjem svetu, ter spoznanjem zunanje resničnosti in s tem tistimi, ki posedujejo spoznanje o tem svetu. To je binarna shema. Problem take sheme je, da lahko v ta okvir umeščena marifa postane izrazito mistična v smislu samozatapljanja in s tem umikanja navznoter ali pa se docela izenači z *ilm*, ki Makkiju pomeni izpolnjevanje dolžnosti petih stebrov. Zadrega je posledica dejstva, da Makki *udejanjanje* petih stebrov islama razume kot rezultat znatnega napredka na duhovni poti in ne kot predpogoj za vsakega muslimana.

Makki spoznanje opredeli kot dobrodejno oz. koristno, kadar nam pomaga pri težavnem potovanju navznoter. Zato sklepa, da je “spoznanje zunanji vidik vere, ki razkriva in napravlja vero vidno, medtem ko je vera notranji vidik spoznanja v tem, da giba in razvema spoznanje”. Kot ugotavlja Renard, pri Makkiju naletimo na izenačenje spoznanja z vero, s strahom pred Bogom. Renard pravi, da Makki “vzpostavi razmerje med vero in spoznanjem, ko Koran izenači s spoznanjem in svetlobo, ter postavi vero v Koran za osnovno načelo islama: spoznanje mora voditi v delovanje in peterica stebrov je bistvena zahteva delovanja. Na ta način ... poskuša Makki demokratizirati spoznanje”. Vendar se Makki ne izmota iz konceptualnega klobčiča, ker ne razločuje med *islam*, *iman* in *ihsan*. V nasprotju s tem Ghazali zavrača izenačevanje konceptov ter dejanja (*amal*) ne obravnava kot integralnega dela vere, temveč razvija trojično shemo.

## ::SPOMINJANJE BOGA

Obveznost muslimana je obredna molitev, *salat* (tur. *namaz*), ki se izvaja petkrat dnevno. Posameznik, ki je izkusil Božjo bližino skozi molitev, je *salat* podaljšal z dodajanjem litanij. *Dua*, *zikir*, *fikr* skupaj so s *qirah* neobvezne

pobožnostne prakse. *Fikr* je diskurzivna meditacija, pri kateri iz dveh različnih znanih idej oblikujemo novo idejo ali spoznanje. Smoter *dua* je, da se z rednim in čim pogostejšim ponavljanjem misel zasidra v umu, kar je še posebej pomembno pri novicu, saj mu pomaga pri izpopolnjevanju samozanikanja, katerega smoter je sprejetje ter ponotranjenje dogme o enosti Boga. Ghazali je *dua* obravnaval tradicionalno, kot praktično metodo na sufijski poti. Opozoril je na njeno repetitivnost ter poudarjal, da je molitev kot priprošnja izraz stiske. Ghazali nas spomni, da mora prosilec izraziti hrepenenje po Bogu ter strah in izkazati čistost srca in obžalovanje grehov. *Dua* kot prošnja za odpuščanje je pripravljalna stopnja čiste molitve. Podoben tej praksi je *ziker*. Izraz izhaja iz glagola *zakara*, "spominjati se", "moliti", "recitirati". V Ghazalijevem *Po-skusu* zasledimo pet različnih rab te besede: a) *ziker* je trud, vložen v to, da bi se nenehno spominjali Boga, in ker gre za napor, da bi se otresli nepotrebnih skrbi glede tega sveta, so potrebne ustrezne tehnike in metode. b) Je "duhovna vadba" ali meditacija o lastni smrti, trpljenju v grobu, o eshatoloških dogodkih ipd. Ta tip je podoben prejšnjemu, toda pri prvem se z ustreznimi tehnikami dvigamo k višjim stopnjam *ziker*, medtem ko drugi vodi k določenim občutjem v srcu novica, kot so strah, hvaležnost, upanje, zato da bi se lažje posvečal spominjanju Boga ter drugim pobožnostnim praksam; pri tem tipu je predmet spominjanja, *mazkur*, večinoma nekaj drugega od Boga. c) *Ziker* je neutrudno ponavljanje Božjega imena oz. kakega drugega svetega obrazca. Ghazalija ta tip zanima zaradi notranjega stanja, ki s ponavljanjem nastane v srcu izvajalca (tu Ghazali zarisuje razliko med *ziker* in *dua*). č) Ko se to občutje zakorenini v srcu, človek ves svoj um, ljubezen in skrb nameni Bogu. To notranje stanje je posledica nenehne vadbe glasnega in tihega *ziker* in drugih asketskih praks. d) *Ziker* je do kraja potencirana metoda nenehnega samotnega ponavljanja *Allah* ali fraze, kot je *subhana Allah*. Sufi se povsem skoncentrira na vsebino ter prestopi, po Božji volji, v ekstazo. V tem trenutku potreba po izvajanju *ziker* odpade, ker predpostavlja izvajalca in predmet *ziker*.

Eden od zgodnjih teoretikov sufizma, Kalabazi (†990), je v *Kitab at-taarruf* zapisal, da so ljudje prvokrat slišali *ziker*, ko se je Bog obrnil nanje z nagovorom *alastu bi-rabbikum*, "Ali nisem jaz tvoj Gospod?" (sura 7, 171). Ta *ziker* se je prečrpal v njihova srca in ob vsakem *ziker* se v njih obnavljajo skrivnosti te primordialne zaveze. Kot smo omenili, se *ziker* nazadnje izteče v tišino. Za *fano* je bistveno odmrtnje osredotočenosti nase kot izvajalca, ne da bi se izbrisala individualnost, kolikor je, prek srca, ta pogoj za vzpostavitev osebne vezi med človekom in Bogom.

Verz sufija Halladža (†922), da je "*ziker* najdragocenejši biser, in spominjanje Te skriva mojemu očesu", je tako treba postaviti v ustrezen kontekst. Tančica ni negativni vidik, temveč stanje odvisnosti vsega od Resničnosti (*Haqiqqa*).

V tem smislu je tančica resnica te Resničnosti in mi njen del. Božja Resničnost je sestavljena iz Božjih imen, in vsako Ime je, kot pravi sufi Ibn Arabi (†1240), tančica pred Njegovim obličjem, ki ga ne bomo videli. "Tančice se ne bodo dvignile, kadar pride do videnja [Boga]. Kajti videnje je preko tančice, neizogibno," pravi Ibn Arabi. Ljudje lahko vidijo le tančice oziroma Imena Resničnosti. "[V]se tančice so On, toda nobena ni On". Ko dvignemo eno, izkusimo ekstazo ali videnje. Toda še vedno prehajamo od ene tančice k drugi, in tako "postaneta razkrivanje in tančica enakovredni".

Sem se umešča Halladžev ekstatični *Ana al-Haqq*, "Jaz sem Resnica", kjer ne gre za zlitje v kristološkem smislu, marveč za zazrtje v Stvarnika ob prepoznavanju, predaji Njemu kot edini Realnosti človeka. Zato je Halladž izjavljal: "Tvoj duh se je pomešal z mojim duhom, v bližini in razdalji". P. Cupery meni, da je Ghazali bržkone poznal ta izrek, "vendar se ne bi podpisal pod njim, kajti [za Ghazalija] zveza z Bogom ni imanenca (*bulul*) ali identifikacija (*ittihad*), kar jasno pove v *Osvoboditvi od zmote*. Po njem pride do zveze z Bogom prek ljubezni, v drugosti ljubečih subjektov." Za hululsko zvezo so mistiki včasih uporabljali izraz *ittihad*, s katerim so muslimani opisovali tudi hipostatično zvezo, kot jo poznamo iz krščanstva (razmerje med Bogom Očetom in Kristusom). V Koranu in pri prvih doktorjih islamske "sholastične" teologije je bil v tem kontekstu sicer v rabi izraz *šahs*, ki označuje vse, kar je individualno realno, ali *šaj*, "stvar" – Jezus je tako posamično realno, kakor vse ostale stvari, ki jim je Bog podelil realnost, s tem ko jih je ustvaril, ustvaril pa jih je zato, da bi jih spoznal kot individualnosti. V 11. stoletju je Ibn Hazm iz Kordove v *Kitab al-fisal fi-l-milal* pojasnil, zakaj je treba rabiti besedo *šaj*: "Utelesitev je nemogoča, saj vpeljuje v Boga nekaj novega, kar pa je v nasprotju z njegovo naravo." Poudariti je treba, da po Halladžu z mistično zvezo v Boga ne prodre nič drugega kot tisto, kar On (že) je:<sup>2</sup> "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 attribute skozi misel, dokazati Ga z besedo, same velike zmote in ostuden napuh"; "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 njegovih atributov"; "Resnica je resnica, subjekt je puhlost. In če se Resnica združi s puhlostjo, Resnica razkadi puhlost". V tem smislu je treba razumeti izničenje (*fana*) in tako je mišljena zveza (*bulul*) pri Halladžu. Kajti "Resnica je više od 'kje' in od mesta, različna je od trajanja in od časa". "Ni Se ločil od telesne narave in

<sup>2</sup>Ne smemo pozabiti, da po Halladžu božja narava vsebuje v sebi človeško naravo [...]. Ta teorija je mnoge kritike napeljala k misli, da je krščanska dogma o inkarnaciji vplivala na Halladža [...] Toda njegove teorije so prezapletene, da bi lahko govorili o tem ali onem vplivu," je zapisala A. Schimmel v *Mystical Dimensions of Islam*, str. 72.



Se ji tudi ni priključil.” Da pa ne bi prišlo do nesporazuma, ki je bil pretežno posledica zavzemanja stališča muslimanov nasproti krščanskemu razumevanju odnosa med Bogom Očetom in Sinom, se je priporočal izraz *ittisal*.

## ::STVARNIŠKA VEZ

Omenili smo Ghazalijevo kritiko Bastamijeve *Subhani*. A. Schimmel meni, da je “verjetno, da je mistik iz Bastama dosegel svoj cilj z naslonitvijo na islamsko izkušnjo *fane* (izničjenja), kot jo je sam prvič formuliral, kakor pa z izkušnjo, ki bi ga v vedantskem smislu razširila do *atmana*, ‘najnotrišnjega sebstva’, dokler se ne bi združil z bistvom vsega, kar izražajo besede *tat twam asi*, ‘to si ti.’” Zanimivo je, da je Džunajd (†909), ki je sicer občudoval Bastamija, trdil, da ta ni dosegel končnega cilja. Džunajd je pozornost namenil nenehnemu očiščevanju in duhovni bitki, ki naj bi pripeljala k izvoru oziroma v stanje, “v katerem je [posameznik] bil, preden je bil”, se pravi k *alastu*. Če je Bastamijev pristop *via negationis*, kot meni Schimmlova, potem je čisti sufijski *zikr* zahvalna molitev ob prepoznavi prvotne zaveze *alastu* in hvalnica Resnice, ki podeljuje možnost te zaveze. Raje kot za poveličanje v Slavi gre za podložnost v Resnici, iz katere je vse ustvarjeno, za razkaditev v Bogu, ki ima skrb s človekom. Halladž, ki je bil eden prvih sufijev, o katerem se je slišalo na Zahodu (na Zahod je prvi ponesel glas o sufizmu Edward Pocock konec 17. stoletja) je tako ostajal nerazumljen, interpretacija protestantskega teologa F. A. D. Tholucka iz *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica*, po kateri je Halladž “izredno drzno javno odstrl tančico panteizma”,<sup>3</sup> pa prezre dvoje postavk islama in s tem sufizma kot njegovega povzetja v nadgrajeni obliki: popolno Božjo transcendenco in hkrati živo osebno vez med Stvarnikom in človekom, ki je polje uprisotenja Resničnosti.

Džunajd je bil Halladžev učitelj in spada med zadržane, t.i. trezne sufije. Osnovel je koncepcijo *fane* s končno stopnjo v preobrazbi kot vračanju k izvoru oz. tematiziral je dialog med “pijanostjo” in “treznostjo”. Preden *mutesavvif* (iskalec) stopi na pot *tesavvufa* (sufizma), je pri sebi, navzven je videti trezen, a je dejansko potopljen v svet dozdevka, ne zaveda se svoje realnosti. Trezniti se začne, ko stopi na pot sufizma in se sooči s strastmi skozi askezo, katere

<sup>3</sup>A. von Kremer je iskal vzporednice s Halladževim *zikr* v indijskih virih; M. Horten ga je primerjal z *abam brahmasmi* v Upanišadah; M. Schreiner in D. B. Macdonald sta ga imela za popolnega panteista. Nasprotno je R. A. Nicholson opazil, da gre pri Halladžu za strogi monoteizem in hkrati za zelo osebno vez med Bogom in človekom. O le navideznem vplivu budizma na islamske mistične prakse je pisal L. Massignon. Po njegovem so bili za zmedo krivi manihejski asketi. Vpliv hinduizma je dopuščal, a je hkrati menil, da je ta vpliv, če je že deloval, usahnil v 3. stoletju po hidžri (prva polovica 9. stol. po Kr.), in sicer zaradi močne hinduistične idolatrije, islamskega okazionalizma, živega osebnega, transcendentnega Boga v islamu itd.

smisel je spopad z voljo oz. samovoljo. Tako se začne oklep človekove samozavernosti krušiti, zaradi te izkušnje pa posameznik izgubi občutek za trezno razsojo in spregovori v jeziku ekstaze: je v polnem smislu ekstatično pijan in doživlja notranjo preobrazbo. Vendar je zadnja stopnja povratek k treznosti, ki je v znamenju prerojenega, Bogu predanega duha, ko se posameznikova volja izenači z Božjo voljo; in to je stanje *baqa*. V tem smislu je postal eden osrednjih momentov sufijske misli izrek "umri, preden umreš", ki označuje vstop v življenje s polnim zavedanjem o Realnosti, po kateri prejemamo svojo realnost. Ko se je kasneje Džunajd odrekel svojemu učencu Halladžu, se mu ni zato, ker bi bilo tisto, kar je govoril Halladž, sprevrženo, temveč ker je izrekel stvari, ki si jih preprosteži tolmačijo narobe, ali kot je rekel Ibn Arabi, "globine [tovrstnega duhovnega spoznanja je] težko doseči in nevarnosti so velike". Gre torej za etiko spoznanja, ki je nevarno, predvsem pa ni dosegljivo le po poti strogega samozanikanja in nadzora, temveč je odvisno od Božje milosti.

Omenili smo, je bil Ghazali zadržan do izpovedovanja imanentistične zveze z Bogom. V zvezi s psihološkim stanjem v *vadžd* je Ghazali v *Osvoboditvi od zmote* dejal: "Tu pridemo do bližine, ki jo nekateri razumejo kot mešanje (*hulul*), drugi kot zvezo (*ittihad*), spet drugi pa kot intimni spoj (*vusul*), vendar so vsi ti izrazi napačni ... tisti, ki ne pride do intuicije teh resnic z ekstazo, ve le za ime navdiha. Obelodanjeni čudeži svetnikov so dejansko le zgodnejše oblike preroške manifestacije. Takšno je bilo stanje Božjega Glasnika, dokler ni prejel svoje naloge in se umaknil na goro Hira, da bi se povsem zatopil v molitev in meditacijo, tako da so Arabci rekli: Mohamed je zaljubljen v Boga." Ghazali je dejal: "Videl sem, da je treba za popolno razumevanje sufizma povezati teorijo in prakso ... namen je očistiti srce, da bi bil v njem prostor za Boga in za *ziker* Njegovega svetega imena ... Postal mi je jasno, da zadnje stopnje ne bom dosegel z golim učenjem, ampak s transportom, z ekstazo in s preobrazbo moralne biti", in dodal, da je zadnja stopnja izgubiti se v Bogu (*faniya*), ki je trenutek, ko sufi ne vidi več ničesar, ker je v občevanju vsrkan. Ghazali to nato postopoma izjasnjuje: "Zadnja stopnja, pravim, s tem da nakazujem tisto, kar je mogoče doseči z naporom volje. Toda po pravici povedano, to je le prva stopnja življenja v kontemplaciji, predpoverje, skozi katero vstopa inicianat." V *Poskusu oživitve* zato Ghazali ugotavlja: "Zelo redki so tisti, ki se jim je odstrla nezmožnost asimilacije in podobnosti in nezmožnost zveze in mešanja, redki so, katerim se je z vso jasnostjo pokazala resničnost te skrivnosti," ki se zgodi v ekstazi.

Beseda, ki je bila navadno v rabi za označitev ekstaze, je *vadžd*, "najdenje". Tedaj pride, kot pravi Ghazali v *Poskusu*, do *vadžada*, do najdenja tistih stanj v duši, ki jih zvesti ni poznal, dokler ni prišlo do *vadžd*. Glagol *vadžada*, "najti", nakazuje tako "najdenje" kot "nahajanje", iz istega korena izhaja pojem

*vudžud*, v katerem se zabriše razloček med nujno bivajočo Bitjo in možno bitjo. Qušajri je v *Poslanici* sufijem dejal, da je *tavadžud* začetek, *vudžud* izid, *vadžd* pa vmesnik med izhodiščem in izidom. Ghazali *vadžd* večkrat uporablja kot sinonim za *hal* in *zavk*. *Hal* je “stanje, občutenje, način obstoja”, ki mu je treba posvetiti posebno pozornost, saj v tem stanju posnemamo preroke v vseh njihovih zadržanjih. V *Poskusu oživitve religijskih ved* pojasni, da je pri *hal* bistveno to, da gre za stanje, ki izgine, da bi prišlo drugo, kajti “takšen je zakon vsake kvalifikacije srca”. *Zavk* pomeni dobesedno “okus, okušanje”, Ghazali pa z njim označi rezultat občutja *vadžd*, ki vodi k razodetju in preobrazbi stanja duše. V *Poskusu* pravi: “Človek pozna stvar kot celoto, potem jo pozna v njenih detajlih, s potrditvijo [=> gotovost] in z okusom, in v tem smislu postane zanj stvar, za katero gre, stanje duše, ki ga intimno predira. Je neposredno vedenje in nenadno religiozno dejanje, ki postane stanje duše.” Pri Ghazaliju je *zavk* označevalec sufizma. V tem končnem stanju, ki pa izgine, saj je takšen zakon vsega, kar zadeva srce, kakor pravi, je vse Njegovo: “Če sufi vse misli uperi k Bogu in se duša zedini z Bogom, potem sufi je Bog”, kajti “vse je Njegovo in nič ne obstaja, kar ni On”. “Sufiji so pravi pionirji na poti k Bogu; nič ni lepšega od njihovega življenja, nič ni vredno večjega spoštovanja kot njihovo pravilo vedénja, ne čistejše moralnosti ... Pri sufijih so mirovanje in gibanje, zunanost in notranost razsvetljeni z lučjo, ki izhaja iz osrednje Radiacije navdiha ... očistiti srce vsega, kar ne pripada Bogu, je prva stopnica njihove katartične metode”, sklene v *Osvoboditvi od zmote*.

Po tej razdelavi bolje razumemo, da govorita Ghazali in Halladž o isti stvari. Halladžev *zikr* se je zdel bogokleten, vendar je bil Halladž trezen v trenutku, ko je dejal: “O katerem nauku bi rad, da ti govorim? Lažnem ali pravem? Če je govor o pravem nauku notranjega, potem je nauk zunanjega, šarija, njegov pravi izraz. Tisti, ki mu sledi, bo odkril njegov notranji vid, ki ni drugega kot spoznava Boga. Kar zadeva lažni nauk notranjega, so njegovi notranji in zunanji izrazi eni bolj grozni od drugih; zato se jim ogibaj.” Sufizma potemtakem ne kaže enačiti z nekim občim, univerzalnim misticizmom, sufiji pa tudi niso preprosto ezoteriki, ki bi jih zanimalo samo notranje, medtem ko bi bilo zunanje, vključno s praktičnem življenjem, brez vrednosti.

## ::ŽIVETJE V PRISOTNOSTI

S pomočjo korena VSL in s tem *salat* so že zgodaj nakazali, da je molitev trenutek posebne bližine z Bogom. Z *dua* in s sufijskim *zikr* se je ta pomen krepil in kazal, da je moleči posameznik s svojimi gibi, tehnikami in naravnostjo srca reprezentacija gibanja čaščenja skozi stvarstvo. Obenem je človek edini, ki zaobjema celotni nabor častilnih praks v stvarstvu, v katerem pa

vendar vsaka stvar izkazuje spoštovanje Bogu na sebi lasten način. Zaradi te intimnosti z Bogom v trenutku molitve se lahko posameznik odvrne od zla, s tem ko ga prepozna kot zvijačo brez resničnosti. Toda to ne pomeni, kot je dokazoval Ghazali v *Poskusu oživitve religijskih ved*, da je molitev nasprotje predestinacije, kakor so trdili nekateri, pač pa sama predestinacija vključuje možnost odvrnitve od zla. Uvod v resnično molitev je kesanje grehov in zavest, da Bog ne bo nujno odgovoril na vsako molitev. To vernika navaja, da se ne zanaša na avtomatizem odpuščanja, pač pa ga opominja na pomen strahu in skromnosti.

Posamezni ekstremni mistiki so se nasprotno bali, da jih bo uslišana molitev oddaljila od Boga in da je taka nepričakovana "usluga" zvijača. Tako se je v 9. stoletju v vzhodni Perziji razširilo gibanje *malamatijja* (iz *malamat*, graja) in njihova miselnost, da popolna ljubezen terja popolno odpoved vsem družbenim ali/in religioznim standardom, ki da so nepomembni. Malamati so izhajali iz poudarjanja "popolne iskrenosti", zato sta se o njih pohvalno izrekla Umar Suhravardi, ustanovitelj sufijskega redu *suhravardijja*, in Ibn Arabi. Toda nase so pritegovali prezir drugih, s tem da so se prepuščali nespodobnim in nezakinitim dejanjem: med tem naj bi, kot so verjeli, njihova srca ostajala čista v brezprizivni ljubezni do Boga. Malamatom ni bilo mogoče oponašati hipokrizije v smislu, da iščejo potrditve pri drugem razen Bogu, toda njihovo ponižanje v skupnosti je podčrtalo razliko med njimi in ostalimi ter jih s tem v njihovih lastnih očeh dvigovalo nad druge. Da se *malamijja* in *ahl al-marifa* (ljudstvo spoznanja gotovosti, sufiji), ki spoštujejo muslimanske običaje, razlikujejo, je pokazal Sulami (†1021), ki je popisal različne razrede sufijev: "tretjo vrsto sestavljajo tisti, ki se imenujejo *malamatijja* ... Najvišje stanje [malamatov] pa je prav v tem, da notranjost ne odseva v zunanjem vedenju ... [Nasprotno je] stanje sufijev, druge vrste, ki smo jo pravkar opisali: luč njihove skrivnosti se vidno pokaže na njihovem obličju ... učijo, naj spremenijo svoje vedenje in naj bodo prizadevni. Tedaj novica sprejmejo na svojo pot ... Če opazijo, da povečuje kako svoje dejanje ali stanje, mu očitajo njegove pomanjkljivosti in ga naučijo, kako naj se jih znebi, da ne bi povečeval nobenega svojega dejanja. Naučijo ga ..., da zna skriti svoja stanja in vidno spoštovati običaje, ki zadevajo zapovedi in prepovedi", iz česar je mogoče razbrati močno družbeno-etično plat sufizma. Da ne bi zašel, se sufi ne zanaša zgolj na svoje lastne sposobnosti, tehnike, moči in znanje, temveč se pusti tudi posvariti.

Sulami je sicer osebno visoko častil skupino malamatomov iz Horasana in jo celo umestil v sam vrh mistične prakse. Nekateri malamati so bili resnično pobožni, drugi, nasprotno, pa so zametavanje norm vzeli za normo, in prav te je Umar Suhravardi, zato da bi jih ločil od vzornih malamatomov, imenoval

*qalandarijūn*. Ti naj bi se kot skupina pojavili v 11. stoletju kot sledilci derviša *qalandar* (potujoči derviš), ki je, kot beremo v *Qalandar-nama*, prišel v neko teološko šolo in prepričeval učence, naj zavržejo knjige in mu, če hočejo živeti pravo mistično življenje, sledijo na kraj *zandžirgab*, kar morda pomeni norišnico, kot pravi de Bruijn. Tega derviša anekdota, ki jo je zapisal biograf Ibn al-Munavar, opisuje kot klateža, ki je igral na zlomljeno glasbilo in be-račil za vino, njegovo najljubše zatočišče pa je bilo *harabat* (db. "ruševine"), ki konotira taverno ali bordel. V prenesenem pomenu (kot literarni topos) je to svet kot kraj dekadence, na katerega se ne smemo navezati, medtem ko so *qalandarijūn* to manifestirali praktično z obredi, pri katerih so se brez zadržkov vrgli v ničvredna dejanja, ker da se na tak način pokaže scela predani ljubimec.<sup>4</sup> Ker je bilo takšno vedenje mamljivo in se je hitro širilo, so se začeli krepiti pozivi k bolj zadržanemu, tradicionalnem obnašanju. Danes se razločki med omenjenimi praksami pozablja in posledično se pripadnike teh različnih skupin zmeče v isti koš, predvsem pa se motiv "zoroastrskega" templja oziroma reševin, ki je stalnica zlasti perzijskega sufijskega pesništva, zamenjuje z dejanskim amoralnim življenjem, ki je, kot smo pokazali, v nasprotju ne samo s klasičnim ortodoksnim islamom, temveč tudi s posebnim sufijskim konceptom spoznanja-etičnega delovanja.

## ::SRCE IN VERA

"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" (sura 33, 72).

Koren, iz katerega izhaja beseda "zaupanje", *aman*, je AMN in je tudi koren besede "vera", *iman*, ter glagola "verovati, sprejeti z vero", *amana*. Zajema pomene kot "zaupati se", "predati se"; "opomoči si", "ozdraveti", "zavedeti se", "pomiriti se", "spomniti se", "spraviti se". Od tod izhajajo "iskrenost", "zvestoba, lojalnost", ki predpostavlja idejo varovanja, zaščite, saj pomeni tudi "skladišče, usedlina, predmet zaupanja". Ghazali je v *Poskusu* zapisal, da "poznavalci ... ne morejo ničesar povedati o najpreprostejših zadevah duhovnega življenja, kot je smisel iskrenosti v razmerju do Boga ali zaupanje vanj". Po njegovem je treba izhajati iz Korana in sune, v katerih so, kot poroča Gabrielov hadis, povezane med seboj tri razsežnosti islamske religije (*ad-din*): *islam* kot spre-

<sup>4</sup>De Bruijn v *Persian Sufi Poetry* opozarja, da je bila perzijska poezija "skoraj popolnoma stvar srednjeveških perzijskih dvorov in potemtakem bistveno sekularizirana" (str. 3). Ko so od 11. stoletja dalje sufiji začeli pisati tudi pesmi v perziščini, so prevzeli nekaj oblik (vzhodne) dvorne lirike, s tem da so še naprej zasledovali svoj lastni cilj, tj. pisati religiozno poezijo. Hkrati so sami deloma vplivali na (vzhodno) dvorno liriko, kar je "povzročilo resne probleme pri interpretiranju perzijske poezije". Po Bruijnovem mnenju naj bi se obdobje pristne, velike sufijske poezije sklenilo leta 1492 s smrtjo sufija Džamija.

jetje oziroma predaja petim stebrom (šahada, molitev, miloščina, ramadan, romanje v Meko → šarija), *iman* kot vera v enost, prerokbe in eshatologijo z razumevanjem teh načel (→ *kalam*) in *ihsan* v pomenu delanja lepega-dobrega. Po Ghazaliju je muslimansko drevo raslo in tako so se te razsežnosti razvile v veje. Vsaka teh treh vej si je izbrala svojo avtoriteto, toda le tisti, ki so govorili v imenu *ihsan*, so ohranili v spominu védnost, da se veje pnejo v čaščenju proti Bogu, kakor da Ga vidijo, kakor pravi Prerokov izrek: kajti čeprav Ga ne vidijo, jih vidi On. Tisti, ki jim je uspelo ohraniti pregled nad deli in celoto, so po Ghazaliji sufiji. Tako je naloga sufija kazanje, kako mora Lepo poživljati *islam* in *iman*. Pri prevajanju se semantično bogastvo korena AMN izgubi, *iman* kot ena izmed treh osnovnih komponent muslimanske religije pa se skrči na en sam pomen, na vero.

Angleščina niha med rabo *faith* in *belief* kot ustreznih prevedkov za *aman*. W. C. Smith, ki opozarja, da Koran današnjega koncepta *believing* ne pozna, v *On Understanding Islam* piše, da je razlika med *faith* in *belief* razlika med pomenom izjave “resničnost Boga je dejstvo univerzuma, zato razglašam, da Bogu podeljujem svoje srce in dušo” ter izjave “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 je še mogoče razbrati iz nemške besede *belieben* ali arabske *mahbub*, “ljubljeni”. 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 worldly goods”, vendar ne zato, ker so te dobrine neresnično, ampak ker niso vredne čislanja, zato naj se jih ne ljubi. Pod vprašanjem 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 v resnici morali čislati Boga. Beseda je bila prvotno blizu temu, kar danes v angleškem jezikovnem okolju označuje beseda *faith*. Pri poznem srednjeveškem reformatorju Wycliffu beremo: “They made us beleue a false law,” se pravi, da gre za *obeying*, poslušnost. V tem času je začela prodirati v angleščino latinska 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 istega kot zdaj *faith*. Pomenski prenos z enega izraza na drugega in privzemanje novega pomena se je zaključil leta 1611 s *King James Bible*. Semantični zdrs je potekal na ravni samostalnika (glagol *believe* so še naprej uporabljali v pomenih “ljubiti, čislati, ceniti”, tudi “prepoznati”), sam proces pa kaže, kako namesto osebne zavezanosti z *believing*, *belief* odslej izpričujemo svoje (intelektualno) strinjanje s posredovano idejo, s *faith* pa vdano pripadnost neki religiozni skupnosti. Iz bogatega pomenskega arzenala, ki ga vsebuje *iman*, je torej ostal drobec, končni rezultat opisanega procesa pa je, da smo

dobili na eni strani naše sodbe, naša strinjanja in nestrinjanja, na drugi pa ostajata pasivno sprejemanje in fatalizem.

In to nas znova pripelje k binarni shemi. Vmes smo pozabili na smisel predanosti, ljubezni, varnosti, (med)osebne zavezanosti, na kratko zaupanja. Verovanje je postalo opisni termin in vera pasivno sprejemanje determiniranega (predajo, *islam*, zato razumemo kot vdajo); v prvem se je izgubila kozmična, ontološka vsebina, v drugi pa aktivno-zaupljiva odgovornost.

Makkijeva izjava, da *ilm vere (iman)* in božje enosti in spoznanje gotovosti (= marifa: gotovost, ki predpostavlja zaupanje, ne racionalizacijo) pripada vsakemu nespornemu verniku, čigar *islam* je lep (*ihsan*), je blizu Ghazalijevi trojični shemi, vendar je pri prvem ostala konceptualno neizčiščena. Ko je Ghazali zavrnil Makkijevo izenačevanje konceptov *amal* (dejanje) in *iman*, je dobil možnost za določitev specifičnega ravnanja sufija. Iz istega korena izhajata besedi *aman*, "zaupanje", in *iman*, "vera", ko se človek preda (*islam*) miru (*salam*), ki se naseli v njegovem srcu (*qalb*). Takšno srce se zaveda, je gotovo, da je Njegova volja njegova lastna volja. Zato izvaja *ihsan* v skladu s postavo in v skladu s svojo notranjo potrebo, željo, voljo. V procesu, kot smo ga tu razčlenili, se razjasnjuje osrednja vloga srca kot organa izkustvenega spoznanja gotovosti Božje resničnosti. Ghazali zato sklene: "Spoznanje brez dobrih del je norost in dobra dela brez spoznanja niso dobra dela. Vedi, da ni spoznanja, ki bi te obvarovalo pred tem, da tisti dan napraviš greh, niti ti ne prinese pokornosti, ne reši te pred peklenskim ognjem na sodni dan." Pri tem procesu, na taki poti, je človek otrok "v težavni vojni in seka želje duše in ubija njene strasti z mečem discipline".

V *Poskusu* Ghazali pove, da je srce skladišče, saj je v navezi s prvim klicem *alastu* (sura 33, 72). "To skladišče je marifa in izpovedovanje enosti, dosegljiva je s srcem vsakemu srcu. Sprejeta je z *aql*". V tem smislu je srce tudi *sirr*, skrivnost. Od tod pri Ghazaliju enačenje med pojmi *qalb* (srce), *sirr* (skrivnost), *ruh* (duh), *nafs* (duša). Tega se moramo zavedeti, kadar govorimo o stanjih duše: gre mu namreč za stanje v srcu, ki ni čustvovanje, marveč izkustveno spoznanje, ki se je porodilo iz gotovosti, ko je duh-duša-srce prepoznal Prisotnost in objel svojo Realnost. *Iman* je pri Ghazaliju po eni strani lahko sinonim za *din* (religija), lahko je preprosta antiteza *kufr* (nevera), lahko je nenehna in stalna presoja resničnosti (*tasdiq*), katere praktični učinek je popolno sprejetje (se pravi bližina, ki jo nekateri opišejo kot *ittihad*, *hulul* ali *vusul*), ki izključuje sleherni dvom.

Ghazali omeni, da nekaterim *iman* označuje sprejetje danih obveznosti razodetja. Nasprotno je po njegovem vera dveh vrst: lahko je preprosto sprejetje danih obveznosti, se pravi slepa podreditev tradiciji, ki sicer po religiji, ki je bila razodeta Mohamedu, zadostuje. V tem smislu je "sodba resničnosti, kot

jo oblikuje srce, ko se preda predmetu”, in kot taka je vera nasprotje nenadni percepciji in neposredni viziji, jasnovidnosti oziroma uzrtju. Na tej stopnji (ki je vendarle pristna vera) je laž šibkost vere, in v tem smislu je očiščenje že polovica vere. Druga polovica je dejanje milosti; in s tem se premikamo k drugi vrsti vere po Ghazaliju. Sunitski *credo* je predmet zaprte vere, ki je verovanje skupnosti zvestih. Toda glavni smoter je pogledati v globino tega kreda s pomočjo Božje luči – in to je smoter vere Božjih prijateljev. Tisti, ki posedujejo prvo vrsto vere, ne prodrejo v motiv vere, medtem ko se to posreči tistim, ki imajo vero druge vrste. Ghazali zato zavrne Makkijevo enačenje *iman* in *amal* (dejanje, akt, praksa) in v *Poskusu* sklene: “Vse védenje je dejanje, ker je akt, ki ga pridobi; toda vsako delovanje ni védenje.” “Gotovost, to je celotna vera”, je močna vera, kajti “sila vere se imenuje gotovost”. Tudi gotovost obstaja v skupnosti zvestih, toda v različnih stopnjah, saj je lahko le odprava dvoma ali pa odprava dvoma in njeno nadvladanje srca.

## ::SKLEP

Ghazalijevo sufijsko pot na kratko povzema iskanje gotovosti v srcu. In te ni brez *aql*. V teološko-filozofskem kontekstu pomeni *aqli* racionalno, inteligibilno, zato so nekateri sufiji *aql* zavračali in ga postavljali nasproti *ilm* in *marifa*. Kot smo videli, po Muhasibiju *marifa* vzpostavlja temelj za pravilno delovanje, in delovanje, ki je osnovano na *marifi*, je zmes čistega božjega daru in razsodne rabe intelektualnega razumevanja. Muhasibi razločuje intelektualno razumevanje (*aql*) in *ilm*, pri čemer mu je *ilm* sinonim za *marifo*. Podobno Ghazali v *Osvoboditvi* pravi: “V tej novi sferi [sufizma] boš ugotovil, da so razumski zaključki <postavljeni nasproti čutom, tudi sami, tako kot čuti, kar spoznamo, ko se prebudimo iz sanj> le himere”, in “to stanje je morda tisto, kar sufiji imenujejo *hal*, ekstaza ... Takrat morda razumemo stihe Korana: Danes smo odstrli tančico s tvojih oči in tvoj pogled je oster.” Toda pri Ghazaliju pride do preobrata na semantični ravni. Ghazali namreč postavi *ilm* na mesto tradicionalnega védenja o onstranstvu (*ilm* postane znanost brez praktičnega, izkustvenega vidika) in jo “zavrne” oz. pokaže na njeno nezadostnost na ravni odstiranja (postane sinonim za *iman*). Ko je spoznal globine sufijske misli, je namreč “razumel, da nobena oblika spoznanja, ki ne združuje teh pogojev, ne zasluži nobenega zaupanja, saj ni dvignjena nad dvom, in kar ni impregnirano zoper dvom, ne more konstituirati gotovosti,” pravi v *Osvoboditvi*. V *Poskusu* pa po eni strani pravi, da *aql* ni pot spoznavanja Duha (*Ruh*) in da do Njega pridemo z drugo lučjo, nad *aql*, ki prihaja z ravni svetnikov in valaje (prijatelj Boga) – to je “luč vere in gotovosti v srcu”; a pravi tudi, da je v srcu ta luč, ki ji rečemo *aql* ali notranja dejavnost zrenja ali luč vere



in gotovosti – “ukvarjati se z besedami nima smisla ... Srce se razlikuje od drugih delov telesa po kvaliteti sredstva, s katerim dosega spoznanje, ki ga ni mogoče doseči ne z domišljijo ne čutno ... Imenujmo torej ta instinkt *aql*, in res je znan kot to; zaradi tega so ga sufiji grajali ... ni ga treba grajati”. Za Ghazalija je namreč *aql* identičen *luči* vere, ali točneje, Ghazali rabi pojme *aql*, *kalb*, *nafs*, *ruh* sinonimno. Ta identiteta se realizira, kot ugotavlja Jabre v *Essai sur le lexique de Ghazali*, “z intuitivnim spoznavnim aktom, katerega izraz kot psihološki fenomen je Gospodova Prisotnost. Prav ta je Božji dar, ki prinese absolutno gotovost.

Ghazali nas tako pripelje nazaj k zavezi, ki jo je Bog sklenil s prvim ustvarjenim bitjem, ter hkrati polemizira s teologi, ki so trdili, da je *aql* akcidenca. Sam nasprotno poskuša pokazati, da je to ravno bistvo človeka, se pravi tisto, s čimer je prvo ustvarjeno bitje sprejelo zavezo in s čimer človek zavrača zlo: “V tebi je sila ... odlikovana, po kateri se človek razlikuje od živali in se imenuje *aql*; njeno mesto je, ali bolje tvoji možgani ali tvoje srce”.

Nekaj podobnega beremo v Ibn Arabijevih *Razodetjih v Meki*: “za vsakega *al-aqil*. Kajti taka oseba razume od Boga, kaj je zapovedano in kaj je prepovedano ... to so osebe, ki zmorejo razlikovati ... in to je popolno človeško bitje! Če torej kdo doseže to stopnjo svojega duhovnega zavedanja in njihovo razičnost in razume od Boga, kaj On hoče od njih in resnično sliši Božji izrek, da ‘Me srce Mojega služabnika vsebuje’”. Zelo redki so ti *aqal an-nas*, to je “najinteligentnejši” ljudje, katerih stopnja duhovne inteligence temelji v popolnem prepoznavanju notranje nujnosti njihovih dejanj, ki pravilno percipirajo božja znamenja in katerih srca so *aqilun*. To raven dosežejo le preroki in najbolj izurjeni vedci. Prav tako kot pri Ghazaliju tudi pri Ibn Arabiju naletimo na pojmovno vezljivost. V Ibn Arabijevih *Biserih modrosti* lahko razberemo tri skupine spoznavajočih: tiste s pogojnimi, navadno nezaveščenimi prepričanji (*itihad* in *taqlid*), tiste z omejenim individualnim intelektom (*aql*) [v obeh primerih je izvir isti koren AQL] in tiste z navdihnjnim duhovnim védenjem (*marifa*) in božansko poučenostjo (*tarif*). V *Razodetjih v Meki* pa Ibn Arabi, podobno kot Ghazali, vpelje intimno relacijo med *aql* in *qalb*, pri čemer se navezuje na koranske stihe, ki poudarjajo bližino Boga in človeškega srca ter s tem povezano vseobjemajoče božansko spoznanje, zato da bi na tej podlagi vpeljal četrto skupino ljudi, katerih zavedanje odlikuje neposredno védenje v smislu odstiranja. In ti posamezniki so ravno *aqal an-nas*, najinteligentnejši ljudje.

Napadi na Ibn Arabija so eskalirali v 14. stoletju, ko je doktor prava Ibn Tajmijja (†1328; menda je sam pripadal enemu od sufijskih redov) poskušal pokazati, da je Ibn Arabijeva misel heretična. Sežig njegovih knjig je odredil Ibn Haldun (†1406). Kritika Ibn Arabija, čeprav močno prisotna, ni bila

splošno sprejeta, saj so ga določeni uleme sprejemali, po drugi strani pa so ga določeni sufiji zavračali. Ibn Arabi je bil prepričan, da posnemanje Preroka ne pomeni zgolj posnemanja (izpraznjenih) gest, temveč zahteva osebno vpletenost, osebno prizadetost. Razen tega da je bil sufi, pa je bil Ibn Arabi tudi zahirit, sledil je šoli prava, ki priznava izključno literalistični pomen Korana in preroško izročilo, kar je v nasprotju z razširjenim prepričanjem, da je Ibn Arabijev nauk povsem ezoteričen. Prav nasprotno, Ibn Arabi je poudarjal nujnost hkratnega upoštevanja tako notranjega (*batin*) kot kot zunanjega (*zahir*). Za sufizem, ki se je formiral najprej v sunitskem okolju in je bil v njem navadno tudi bolje sprejet kot v šiitskem okolju, tako ne moremo reči, da je bila konstitutivna sublimacija poraza telesa v zmago duha in da so sufiji v svojih besedilih izlivali svoja čustva, da bi se pomirili z zunanjim svetom, ki stoji nasproti njihovi vzvišeni notranjosti.

## ::LITERATURA

- ADDAS, Cl. (1996): *Ibn Arabi el le voyage sans retour*. Pariz: Seuil.
- BURCKHARDT, T. (2001): *Mystical Astrology According to Ibn Arabi*. Louisville: Fons Vitae.
- CORBIN, H. (1991): *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophique*. Zv. III: *Les fidèles d'amour, Shi'isme et soufisme*. Pariz: Gallimard.
- CORBIN, H. (2001): *Zgodovina srednjeveške misli – islam*. Celje: Mohorjeva družba.
- DAVIS, D. M., ml. (2005): *Al-Ghazali on Divine Essence: a Translation from the Iqtisad fi al-i'tiqad*. Disertacija. Utah: University of Utah.
- DE BRUIJN, J. T. P. (1997): *Persian Sufi Poetry*. Richmond: Curzon Press.
- FOSTER, F. H. (1933 ): "Al-Ghazali on the Inner Secret and Outward Expression of Religion, in His 'Child'". V: *The Moslem World*, 23, str. 378–396.
- AL-GHAZALI. (2002): *Temps et prières: prières et invocations. Extraits de l'Ihya' ulum al-Din*. Pariz: Éditions Albin Michel.
- AL-GHAZALI. (2005): *The Alchemy of Happiness*. New York: Cosimo Classics.
- GARDET, L. (1967): *Dieu et la destinée de l'homme*. Pariz: Vrin.
- HALLADŽ. (1985): *Poemes mystiques*. Actes Sud.
- HALLADŽ. (1996): *Le livre de la parole*. Pariz: Éditions du Rocher.
- HANAFI, H. (1987): "Mysticisme et développement: un dialogue entre la 'Vivification des sciences de la foi' (Ihyâ' ulûm al-dîn) de Ghazâlî et une 'Vivification des sciences du monde' (Ihyâ' ulûm al-dunya)?" V: *Ghazâlî: la raison et le miracle*. Zbornik besedil z okroglo mize, ki jo je leta 1985 organiziral UNESCO. Pariz: Maisonneuve-et-Larose, str. 169–182.
- IBN AL-ARABI (1997): *Divine Governance of the Human Kingdom*. Louisville: Fons Vitae.
- IHSANOĞLU, E., (ur.) (2003): *The Different Aspects of Islamic Culture*. Zv. V: *Culture and Learning in Islam*. Pariz: Unesco Publishing.
- JABRE, F. (1970): *Essai sur le lexique de Ghazali*. Beirut: Publications de l'Université libanaise.
- LEWIS, B., (ur.) (2002): *Le monde de l'Islam*. London: Thames and Hudson.
- 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.
- MOLE, M. (2003): *Muslimanski mistiki*. Ljubljana: KUD Logos.
- MOOSA, E. (2005): *Ghazali and The Poetics of Imagination*. Chapel Hill in London: Univesity of North Carolina Press.
- MORRIS, J. W. (2005): *The Reflective Heart. Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations*. Louisville: Fons Vitae.
- NAKAMURA, K. (1984): "Makki and Ghazali on mystical practices". V: *Orient*. Tokio, 20, str. 83–91.
- NASR, S. H., (ur.) (1985): *Islamic Spirituality*. Zv. I: *Foundations*. London in New York: SCM Press.
- RENARD, J. (2004): *Knowledge of God in Classical Sufism*. New York: Paulist Press.
- RUZBEHAN BAKLI (1998): *L'ennuagement du coeur*. Pariz: Seuil.
- SCHIMMEL, A. (1975): *Mystical Dimensions of Islam*. Chapell Hill: University of North Carolina Press.
- SMITH, M. (1936): "The Forerunner of al-Ghazali". V: *Journal of the Royal Asiatic Society*, str. 65–78.
- 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*, VI, št. 2.