



Marijan Molè

MUSLIMANSKI MISTIKI

Prevod in spremna beseda
Vesna Velkoverh Bukilica

kud
Logos

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2003

ISBN 978-961-90926-7-8

Prva elektronska izdaja knjige je izšla leta 2017

COBISS.SI-ID=290240512

ISBN 978-961-7011-32-6 (pdf)



Marijan Molè

MUSLIMANSKI MISTIKI

Prevod in spremna beseda

Vesna Velkoverh Bukilica

Ljubljana
2020

Elektronska knjižna zbirka



e-17

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Marijan Molè

Muslimanski mistiki

Prevod in spremna beseda

Vesna Velkoverh Bukilica

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2020

2. elektronska izdaja e-17

Elektronski vir (epub, pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID=304258304

ISBN 978-961-7096-33-0 (epub)

ISBN 978-961-7096-34-7 (pdf)

Vsebina

| | |
|-----|--|
| 7 | Opozorilo |
| 9 | Prvo poglavje Predzgodovina |
| 31 | Drugo poglavje Izvor |
| 53 | Tretje poglavje Razcvet |
| 85 | Četrto poglavje Zrelost |
| 124 | Dodatna literatura |
| 127 | <i>Vesna Velkoverh Bukilica</i> O avtorju in delu |

Opomba k prevodu

Arabski izrazi in imena so zavoljo lažjega branja zapisani bolj ali manj fonetično. Glasovi, ki jih v slovenščini ni mogoče ustrezno prečrkovati, so zapisani s posebnimi črkami (pri čemer je bilo treba upoštevati nekatere neizogibne tehnične omejitve) oziroma v skladu z običajno mednarodno transliteracijo (q, w itd.), čeravno tudi ta, kot je znano, ni vedno popolnoma ustrezna. Poseben primer je uporaba črke v: ta je uporabljena, kjer slovenski izgovor te črke približno ustreza izgovarjavi glasu, običajno zapisanega s tujo črko w – tj. na sredi ali na koncu besede (npr. *tavhid*); na začetku besede je uporabljena črka w (npr. *wudžūd*).

Turška imena so zapisana v skladu s standardno transkripcijo, ki jo je Turška republika prevzela ob prehodu na latinico.

Naslovi knjig so zapisani enako kot v izvorniku.

Navadni oklepaji so avtorjevi, oglati pa moji.

V. V. B.

Opozorilo

Pričujoča knjiga si ne prizadeva biti zgodovina sufizma; njen obseg ji tega ne dopušča, sicer pa se česa takega še ne bi bilo mogoče niti lotiti. Preveč pomembnih besedil je še neobjavljenih, preveč dejavnikov nam je še neznanih. Naš namen je predstaviti temeljne poteze sufizma in v nekaterih točkah nakazati smer raziskovanja, ki bi utegnila prispevati plodovite izsledke. Rešitve obravnavanih vprašanj pa ne ponujamo.

Naša predstavitev upošteva kronološki okvir, ne da bi se ga togo držala. Predvsem tam, kjer se nam je zdelo, da obravnava splošnega vprašanja v zvezi z določenim mistikom to zahteva, brez obotavljanja sledimo niti nadaljnega razvoja in preskočimo v naslednje obdobje. Po drugi strani smo v različnih obdobjih posvetili posebno pozornost nekaterim problemom, s katerimi so se srečali sufiji: šiitskemu vplivu in sunitski reakciji, mističnemu izkustvu in nauku o biti. Kar zadeva slednje, smo po našem mnenju tu ponudili novo interpretacijo, ki pa jo bo treba podrobneje obdelati v drugem, bolj tehničnem delu. Ob tem problemu lahko uzremo tudi tesnejšo, intimnejšo povezanost med sufijsko teorijo in prakso, med metafiziko biti, pojmovanjem mistične ekstaze in običajem *samāʿ*¹, ta povezava pa je utemeljena na predstavi „Prazaveze“.

1 *Samāʿ*: db. „slišanje“; pri mevlevijih pomeni ples dervišev v mističnem zamaknjenju, splošnejši, temeljni pomen pa je srečanje dervišev z namenom, da skupno poslušajo glasbo, ki širi zavest. (Op. prev.)

Spričo tega smo *samā'* sicer posvetili nekaj prostora, izčrpnega opisa pa ne ponujamo. Prav tako ne analiziramo sufijske Poti, njenih postopkov, obredja in institucij. Ta vprašanja bomo obravnavali drugje.

Prvo poglavje

PREDZGODOVINA

Islamski mysticizem postavlja evropskega opazovalca pred nemajhne težave. Prva je že ta, da je umevanje tuje vere samo po sebi problematično. Koliko sploh lahko doumem versko – po definiciji individualno – izkustvo, ki poleg tega, da ni moje, poteka znotraj sistema, na katerega koordinate se ne spoznam? Takšna naloga zahteva precejšen napor: raziskovalec se mora vživeti v tiste, ki jih raziskuje, in od znotraj slediti njihovemu doživljanju, ne da bi pri tem nehal biti sam svoj.

Težave, s katerimi se srečujemo ob islamu, so drugačne od tistih, s katerimi imamo opraviti pri verstvih Indije ali Daljnega vzhoda; ta so se namreč rodila v kulturnem okolju, ki je s tistim, iz katerega je izšla naša civilizacija, imelo le občasne in zelo daljne stike. Preden zahodnjak vstopi v svet teh verstev, si mora najprej osvojiti pojmovni jezik, izraze, o katerih že vnaprej ve, da nimajo popolnoma natančnih sopomenk v njegovem lastnem jeziku; kakor ve tudi to, da se celotni referenčni sistem in hierarhija vrednot, na katerih ta pojmovni jezik temelji, globoko razlikuje od tistih, ki jih je vaju zahodni raziskovalec.

Pri islamu pa je drugače. Prvine, iz katerih je zgrajen verski sistem islama, so večinoma iste, iz katerih sta sestavljena judovski in krščanski sistem, islamska filozofija v precejšnji meri izhaja iz istih virov kot srednjeveška sholastika, mistika islama pa se deloma navezuje na izročilo helenistične in krščanske mistike. Vendar

v islamskem sistemu te skupne prvine nimajo ne iste vrednosti ne istega položaja kot v krščanskem. Islam ni nepopolno krščanstvo, in krščanstvo ni nepopoln islam; vsak od njiju ima svojevrstno, samozadostno strukturo, katere prvine je treba razumeti in presojsati v skladu z njej lastnimi merili.

Povedano še posebej velja za problem izvora sufizma, ki je staro jabolko spora. Teorija sufizma vsebuje več prvin, ki jih poznajo druge religije, sufijska praksa pa v marsičem spominja na sorodne običaje krščanskih oziroma budističnih menihov. Vendar sufiji nikoli niso hoteli biti kaj drugega kot muslimani; vsi njihovi nauki, vsi njihovi gibi, navade in običaji izhajajo iz interpretacije *Korana* in preroštvenega izročila. Tu je treba ločiti dve ravni. Namen sufijev je zgolj meditiranje o koranskem razodetju in goreče izpolnjevanje muslimanskega bogočastja. Toda v času arabskega osvajanja je prebivalstvo Bližnjega vzhoda pripadalo drugim verstvom in se je islamiziralo šele postopoma. V začetku abasidske dobe so večino muslimanskega občestva sestavljali spreobrnjenci iz krščanstva, mazdejstva, manihejstva in drugih verstev. S sprejemom nove, vladajoče vere ti ljudje niso kar čez noč pozabili na lastno izročilo ali spremenili svoj način razmišljanja. Vpliv predislamskega religioznega substrata na islam v obdobju, ko se je ta oblikoval, ni izhajal le iz neposrednega stika krščanskih teologov z arabskimi osvajalci, temveč tudi iz nekaterih družbenih oblik in struktur, ki so preživele spremembo vere in v novem kontekstu zadobile nov pomen.

Izročilo o Salmānu Fārsīju, »perzijskem brivcu«, oziroma Salmān-i Paku, »čistem brivcu« ima tu vrednost

simbola. Rōzbih, sin maga, je podvomil v vero svojih prednikov in se podal iskat pravega preroka. Najprej je postal krščanski menih, potem pa se je seznanil z Mohamedom, sprejel njegovo vero in postal njegov varovanec, tovariš, celo zaupnik. Prerok naj bi bil o njem rekel: »Salmān je naš, eden od domačih«. Ta stavek, razumljen kot prototip duhovne posvojitve in posvečenja, je odigral pomembno vlogo v islamski ezoteriki. Kot 'Alijev zaupnik naj bi bil Salmān nasprotoval izvolitvi Abū Bakra za kalifa. Po drugih, očitno sunitskih izročilih pa naj bi bil, nasprotno, zaupnik in učenec Abū Bakra; in prav v tej vlogi si ga nekatere sufijske bratovščine lastijo kot duhovnega prednika. Salmān je domnevno umrl v Madā'īnu, antičnem Ktezifonu, prestolnici sasanidskega cesarstva. Vsekakor je tam, nedaleč od razvalin mesta, romarjem na ogled njegov grob.

Ne glede na zgodovinsko resnico, imajo zgodbe o Salmānu simbolno vrednost: ali ta perzijski brivec, varovanec 'adžamī [nearabec], ki je bil sprejet v Prerokovo družino, zavetnik malih obrtnikov, ki so jih že od nekdanj polni bazarji velikih mest Bližnjega vzhoda, morda ne predstavlja vseh tistih tisočev nearabskih *mawālī*, ki so s svojo privrženostjo islamu pomagali tej veri premagati skušnjavo, da bi postala zgolj novo judovstvo – vera, pridržana arabskim osvajalcem – in pripomogli k njenemu polnemu razmahu vesoljne religije, ki ne pozna narodnostnih ovir? Salmānova privrženost novi veri je bila celostna in o njegovi iskrenosti ni mogoče dvomiti. Toda: ali je Salmān – rojen mazdejec in krščanski spreobrnjenec – v trenutku, ko je postal musliman, res popolnoma pozabil na svojo preteklost?

Oglejmo si verski zemljevid dežel, kjer bo nastala nova civilizacija: Perzija, Irak, Sirija in Egipt tik pred arabsko zasedbo. Tu in tam še živijo ostanki starih kultov, večina ozemlja pa je že poenotena v duhu helenizma in krščanstva. V zahodnem delu, ki politično pripada Rimu, je to takoj očitno; vendar je dvojni, helenistično-krščanski pečat opazen tudi v perzijskem cesarstvu. Odpor starih verstev je neenak. Od religije starega Egipta, grškega poganstva in sirskih kultov ni ostalo nič več; pripadniki haranske šole so nedvomno bliže novoplatonski filozofiji kot pa slednjim. Od starodavnih nacionalnih religij živi samo še mazdejstvo. Vendar je krščanstvo že proniknilo v perzijsko cesarstvo; perzijska nestorijanska Cerkev kljub preganjanju prevladuje med aramejskim prebivalstvom Iraka, z misijonarstvom pa se širi tudi v sam Iran, Transoksanijo in še dlje, prav do Kitajske.

Tik pred osvojitvijo Perzija torej ni bila izključno mazdejska. Po drugi strani pa tudi mazdejstvo ni bilo homogeno. Prestalo je namreč krizo, ki je zapustila v njem globoke rane in povzročila rojstvo nove vere: mazdakizma. Duhovna privlačnost mazdejstva je bila v glavnem izčrpana, njegova verska vitalnost pa krepko načeta. Ko so pozneje perzijski mistiki govorili o »krčmi magov« in se razglašali za »mazdejce«, je bil to zgolj šifriran izraz, ki pomeni »slabo vero« in ne implicira neposrednega stika, še toliko manj pa vpliva mazdejstva na islamsko mistiko.

V obdobju, ki ga tu obravnavamo, je v vzhodnih pokrajinah Perzije vladal budizem; izluščiti morebitne budistične vplive pa je zelo kočljivo. Nekatere podobnosti je mogoče razložiti z najosnovnejšo sorodnostjo. Molek je indijskega izvora, morda tudi nekatere druge

podrobnosti sufijske noše. Legenda o Ibrāhīmu Adhamu je res budističnega izvora, vendar so njegov neposredni zgled, *Roman o Barlaamu in Budasafu*, posredovali manihejci iz osrednje Azije. Kakor koli že, budistični prežitki so *a priori* mogoči; to pa ne velja za domnevne vedske infiltrate. V obdobju, ko se je islamska civilizacija šele oblikovala, je njihova ozemeljska razširjenost sporna. Nedavni poskus, da bi pri Abū Jazīdu Bisṭāmiju izsledili vplive *Vedanta*, je treba šteti za neuspeh.

Manihejcev je bilo veliko. V prvih stoletjih islama so pomenili resnično nevarnost za novo vero, polemika zoper njih pa je bila ostra in plodna hkrati. Manihejski vplivi v sufizmu so mogoči; pogosto poimenovanje sufijskih svetnikov za *ṣiddīqīn* je morda nadaljevanje manihejskega običaja. Pač pa dejstvo, da so bili tu in tam nekateri sufiji obtoženi, da so zindīk, ne utemeljuje izpeljavanja kakih jasnih sklepov. V obravnavanem obdobju je ta izraz resda označeval predvsem manihejce, vendar se je posredno prenesel tudi na vse tiste, ki so bili sumljivi islamskemu pravoverju; ta obtožba je torej skrajno dvoumna.

Gotovo pa so obstajali tudi prežitki drugih gnostičnih ločin; to nam dokazujejo današnji mandejci. Nekatere od teh ločin so se bolj ali manj navezovale na krščanstvo. Na obrobju arabske puščave so gotovo preživele judovsko-krščanske skupine. Judje pa so bili razkropljeni po vsem ozemlju; pomembne skupnosti so živele v Iraku, Perziji, Egiptu in Siriji.

Toda najpomembnejšo vlogo je imelo krščanstvo. Kristološki spori v 5. stoletju so zlomili enotnost uradne Cerkve. V Perziji je bila Cerkev nestorijanska;

armenska, egiptovska, večji del sirske bizantinske Cerkve in etiopska Cerkev pa so bile, nasprotno, monofizitske. Monofiziti, ki so jih razni cesarji preganjali, so Arabce sprejeli kot osvoboditelje. Poskus kompromisa, skoraj sočasen z arabsko osvojitvijo, položaja ni rešil, temveč je pripeljal do ustanovitve še tretje sirske Cerkve: maronitske. V primerjavi z monofiziti in nestorijanci so bili zagovorniki kalcedonskega koncila veliko manj številni. Ker so bili tesno povezani z Veliko carigrajsko Cerkvijo, so postali znani z imenom malikiti [ali melkiti], »cesarjevci«.

Za nas pa so veliko bolj od dogmatskih razlik na tem mestu pomembni nekateri pojavi, nekatere skupne poteze v strukturi vseh treh obravnavanih Cerkva: namreč zelo močno in krepko meništvu in asketstvu, tako v Egiptu kot v sirske govorečih deželah, znotraj meništvu pa nekatera gibanja in tokovi heterodoksne misli, ki so osupljivo podobni nekaterim sufijskim tokovom; v mislih imam predvsem origenstvo in mesalijanstvo.

Sirsko meništvu se od egiptovskega razlikuje po več značilnih potezah. V najstarejši dobi imamo opraviti z organizacijo svobodnih asketov, ki so živeli med drugimi ljudmi in so jih od teh ločili le dodatni, nepredpisani asketski postopki, predvsem pa popolna vzdržnost. Ti asketi, *binai qijāmā*, »sinovi zaveze«, so živeli v duhovnem zakonu z asketskimi devicami. Pozneje, ko je prevladala cerkvena organizacija, sorodna tistim v grških skupnostih, je institucija *binai qijāmā* izginila, vendar ne brez sledov. Naslednja faza sirskega meništvu je bilo, tako kot v Egiptu, puščavništvo; nazadnje pa je, tako kot drugod, prevladal cenobitizem.

Za sirsko meništvo je bilo značilno izjemno hudo mrtvičenje telesa. Znani so postopki stilitov; in pri tem ni šlo za osamljene pojave. V skrajnih primerih je zaničevanje mesa pripeljalo celo do prostovoljne smrti v plamenih.

Uboštvo je veljalo za krepost; popoln asket je zapustil vse svoje imetje in se popolnoma zaupal Bogu. Pogosta logična posledica te drže je bila klateško življenje.

Klateški menih, ki ni imel ničesar, ki ni imel kam položiti svoje glave, umazan in razcapan, je bil *pneumatikos*. Kakor se je s svojim zunanjim videzom izpostavljajl vsesplošnemu preziru, pa je bil deležen visokih mističnih stanj, predvsem pa duhovnih videnj.

Značilen pojav tovrstne mistike so bili asketi, ki so s svojim zunanjim vedenjem počeli vse mogoče, da bi si nakopali grajo soljudi. Vedli so se tako, da so jih drugi imeli za najslabše izvržke: njihovo srce je bilo namreč čisto in zaradi Boga so zapustili vse, celo svoj ugled.

Znana je napeta zgodba, ki jo je sredi 6. stoletja zapisal monofizit Janez iz Efeza, v 52. poglavju svojega dela *Žitja vzhodnih svetnikov*. Pripovedovalec, Janez iz Amide [danes Dyarbakir v Turčiji], je v domačem mestu videl dvojico mladih, ki sta uganjala norčije, se šalila z vsemi in bila tepena. Mladenič je bil oblečen kot mim, dekle pa kot kurtizana. Mestni veljaki so jo hoteli zapreti v javno hišo, saj nihče ni vedel, kje prenočujeta. Tedaj je mladenič izjavil, da je dekle njegova žena, in jo tako rešil. Neka pobožna gospa je hotela prevzeti skrb zanjo, skrivnosti te dvojice pa ji ni uspelo odkriti. Janez ju je začel zalezovati; naposled ju je zvečer videl, kako molita. Potem ko jima je moral priseči, da ju ne bo nikomur izdal, sta mu zaupala

svojo skrivnost. Imenovala sta se Teofil in Marija, bila sta potomca plemiških družin iz Antiohije. Ko je bil Teofil star 15 let, mu je oče nekega dne ukazal, naj odide na podeželje. Teofil je odšel v konjušnico po konje. Tedaj je zagledal svetlobo, ki je v žarkih sijala iz konjušnice. Stopil je bliže in pokukal skozi ključavnico: na kupu gnoja je stal neki ubožec in molil z visoko povzdignjenima rokama. Iz njegovih ust in prstov so sijali žarki svetlobe. Teofil se je vrgel k neznančevim kolenom in ga prosil, naj mu zaupa svojo skrivnost. Neznanec je bil Rimljan, po imenu Prokopij, doma iz ugledne družine. Oče ga je hotel oženiti, Prokopij pa je vse zapustil in se podal v klateško življenje, ki ga je pripeljalo na Jutrovo. Če je Teofil videl, kako iz njega žarči svetloba, to pomeni, da Bog hoče njegovo zveličanje. Preden mine leto dni, bodo Teofilovi in Marijini starši umrli, onadva pa bosta zapustila podedovano premoženje, se posvetila izključno Bogu in začela nositi preobleko, v kateri ju nihče ne bo prepoznal. Dokler bosta hodila po svetu v tej preobleki, si bosta lahko pridobila velike zasluge in živela duhovno življenje. In dokler Teofil ne bo Prokopiju navzven izkazoval nikakršnega spoštovanja in ga bo pustil tam, kjer je, sredi gnoja, ga bo lahko videl; če ne, bo Prokopij odšel in Teofil ga ne bo nikoli več videl.

Vse se je zgodilo, kakor je Prokopij napovedal; po smrti staršev sta Teofil in Marija vse zapustila, se v celoti posvetila Bogu in se preoblekla v burkeža. Tako sta se ves dan izpostavljala graji in zaničevanju ljudi, skrivoma pa sta molila in živela v popolni vzdržnosti. Na tej točki zgodbe Teofil ponovi sogovorniku opozorilo, ki ga je sam slišal od Prokopija: dokler jima ne bo navzven izkazoval

spoštovanja in se bo v javnosti vedel do njiju popolnoma enako kot do drugih, ju bo lahko videval; če ne, bosta izginila in ju ne bo nikoli več videl.

Za predzgodovino islamske mistike je ta zgodba zanimiva iz več vidikov. Pomudimo se pri dveh. Svetniki živijo med ljudmi, nespoznani in zaničevani. Nihče ne prepozna v njih svetnikov, sami pa se razodenejo le izbrancem, ki sta jim namenjena enako življenje in dosega enake popolnosti. Prav to pojmovanje je tudi zametek sufijske predstave o nevidni hierarhiji Božjih prijateljev, ki jih vse njihovo življenje nihče ne opazi, vendar svet brez njih ne bi mogel obstati.

Drugi vidik je tesno povezan s prvim. Gre za pojem *šitūtā*, »prezir«, »graja«. Ne le da mora popolni svetnik živeti tako, da nihče ne zasluži njegovega stanja; povrh mora doseči, da ga zmerjajo, imajo za norca (*šatē*), za najslabši izmeček, in temu ustrezno se tudi vede. To je postalo temeljno načelo islamskih malamatijev.

Eden najbolj nenavadnih – pa tudi najbolj spornih – dokumentov sirskega mističnega slovstva, Knjižga stopenj (*Ketābā de-masqātā*), ponuja doktrinalno utemeljitev takšnega vedenja: na kratko, gre za popolno posnemanje Kristusa. Dovršeni človek je vse zapustil, nima kam položiti svoje glave. Ves se je zaupal Bogu in živi v popolni vzdržnosti. Ima se za najslabšega izmed ljudi, pomešan je med druge, je, „vse vsem“ [prim. 1 Kor 9, 22], ne da bi koga sodil. Ker se je vsemu odrekel, misli samo na Boga. V njem se naseli Sveti Duh, Paraklet, in tako človek znova doseže Adamovo popolnost izpred padca v greh.

Takšne dovršenosti ne poznajo vsi kristjani; te *Ketābā*

de-masqātā loči v dve kategoriji: pravičnike (*kēnē ali zaddīqē*) in dovršene (*žimīrē*). Sveto pismo vsebuje dve vrsti predpisov: tiste, ki zadevajo pravičnost, in tiste, ki zadevajo dovršenost. Šibki, ki so kakor otroci, se morajo držati prvih; ti so zanje kakor materino mleko. Odpuščajo naj torej svojim sovražnikom, dajejo miloščino, imajo eno samo ženo, se izogibajo druženju s hudobnimi in upoštevajo nekatere predpise, ki zadevajo prehrano. To je druga postava tista, ki jo je Adam prejel po svojem padcu.

Dovršeni pa naj živijo popolnoma duhovno življenje. Ljubijo naj vse, prijatelje in sovražnike, se gibljejo vsepovsod in so »vse vsem«. Ker so vse zapustili, jim ni treba dajati miloščine – saj sami nimajo ničesar – jedo naj vse in živijo v popolni vzdržnosti. Postava pravičnosti zadošča za posmrtno odrešenje; le izpolnjevanje postave dovršenosti pa omogoči človeku, da se v njem naseli Sveti Duh in da po smrti doseže višjo stopnjo.

V ozadju tega razločka je specifično metafizično pojmovanje: Bog je ustvaril dvoje svetov, vidnega in nevidnega in prvi je zgolj simbol drugega. Prav tako obstajata dve Cerkvi: vidna Cerkev in nevidna duhovna Cerkev. Prva, ki je nekakšna vzgojiteljica, je simbol druge. Njeno obredje in zakramenti so podoba duhovnih zakramentov: vidni krst je potreben, vendar je le podoba duhovnega krsta, ki edini podeljuje popolnost in povzroči prihod Parakleta. Dovršeni ljudje so sicer trdno zavezani vidni Cerkvi in njenemu poslanstvu: zanje je pot, ki jo je nujno treba ubrati, ki pa ne zadošča.

Razmerje med vidnim in nevidnim svetom, med zakramenti katoliške Cerkve in duhovnimi zakramenti,

kakršno je razvidno iz *Knjige stopenj*, se – če upoštevamo razlike v religiozni klimi – natanko ujema z razmerjem med zunanjim [*zāhir*] in notranjim [*bāṭin*] vidikom, med »črko« Postave in globoko resnico stvari, kakor ga dojemajo sufizem in skrajne šiitske ločine.

Ketābā de-masqātā, kot je znano, na splošno velja za delo, ki izraža nauke mesalijancev. Ta sirski naziv – v grščini mu ustreza izraz »evhiti« – poimenuje to ločino po praksi, ki se zdi najznačilnejša zanjo, namreč nenehni molitvi; le s to naj bi po besedah hereziografov bilo mogoče izgnati iz človekovega srca hudega duha, ki po izvornem grehu prebiva v njem. To asketsko gibanje je bilo med 4. in 9. stoletjem krščanske dobe razširjeno po vsem Bližnjem vzhodu, še zlasti pa v Siriji in Mezopotamiji. Na efeškem koncilu (431) so mesalijance obsodili, tako da so nam znani le po pričevanjih njihovih nasprotnikov, verjetno pa tudi po dveh dokumentih: psevdo-Makarijevih *Homilijah* (ki jih zdaj pripisujemo mesalijancu Simeonu iz Mezopotamije) in *Knjigi stopenj*. Najpomembnejše razhajanje med tema spisoma in zapisi hereziografov zadeva pojmovanje vloge vidne Cerkve in njenih zakramentov. *Knjiga stopenj* jo povzdiguje in poudarja potrebo po zunanji praksi, nasprotniki mesalijancev pa trdijo, da so ti zaničevali Cerkev in menili, da izvajanje njenih zakramentov ne more ne škoditi ne koristiti; obredov Cerkve naj bi se torej udeleževali, vendar naj jim ne bi pripisovali nikakršnega pomena. Ta trditev utegne biti zgolj zlonamerno popačenje prve. Po drugi strani pa mesalijanstvo nedvomno nikoli ni bilo organizirana ločina, temveč prej idejni tok med menihi. Mogoči pa so miselni odtenki, razhajanja v pojmovanjih. Nekateri

mesalijanci so morda pojmovali zakramentalno življenje Cerkve kot propedeutiko, potrebno za duhovno življenje, za druge pa je nemara bila brez slehernega notranjega, bistvenega pomena.

Takšna drža dejansko nadaljuje odnos pavlinskega krščanstva do Mojzesove postave, le da izenačuje starozavezne predpise in cerkvene zakramente, kot sta krst in obhajilo. Zmedo je še spodbujalo dejstvo, da je sirsko krščanstvo – o tem nam priča *Knjiga stopenj* v prvih stoletjih bržkone ohranilo del judovskih predpisov in navad, zlasti tistih, ki zadevajo hrano. Tu velja poudariti pomen besed sv. Pavla o nezadostnosti dejanj, ki jih ne spremlja ljubezen [*caritas*]: *Ketābā de-masqātā* namreč postavo dovršenosti imenuje tudi »postavo ljubezni [do bližnjega]« (*hubā*).

Tu nas zanima le islamski podaljšek te držbe. Že zelo zgodaj se je začelo uveljavljati razlikovanje dveh kategorij Božjih prijateljev [*avlijā*, edn. *walī*]. Eden izmed najstarejših teoretikov sufizma, Muhammad ibn Alī al-Tirmidhī (umrl 285 h.), pozna dve vrsti avlijā: eden je *walī* po »Božji pravičnosti ali postavi« (*ṣidq Allāh*), drugi pa *walī* »po milosti« (*minnah*). Prvi se tankovestno in prizadevno drži razodete Postave, s čimer se izogne pogubi in si zagotovi prostor v rajju. Drugi pa hrepeni le bo Bogu; resda izvaja obveznosti Postave, vendar je svoboden in že v tem življenju preseže svojo posameznost: Gospodov Prestol se je naselil v njegovem srcu in deležen je mističnega zrenja. Prav na to vrsto *walīja* se nanaša Tirmidhijev komentar slovitega *hadisa*, ki pravi, da Bog postane vid, sluh, roka in srce tistih, ki jih ljubi in ki so se mu približali.

Mesalijancem so med drugim očitali, da bi radi z lastnimi očmi zrl Boga. *Knjiga stopenj* pa omogoča natančnejše razlikovanje: ko se je Sveti Duh naselil v duši dovršenega človeka, ta vidi Boga v svojem srcu kot v zrcalu. Da bi dosegli to stanje, se je treba pripraviti z molitvijo, postom, asketskimi vajami. Vendar dovršenost ni samodejno zajamčena – podeli jo le sam Bog; in lahko se zgodi, da se desetletja vadimo v askezi, ne da bi kdaj dosegli dovršenost.

Druga pričevanja govorijo o prikazovanjih, fotizmih [svetlobnih pojavih]. Tega pojava niso poznali samo mesalijanci, pač pa so ga ti, kot se zdi, visoko cenili. Diadoh iz Fotike poskuša v svoji ovržbi mesalijancev zmanjšati pomen takšnih pojavov. Mesalijancem očita, da si prizadevajo za videnja, da so ta celo pravi cilj njihovega mističnega življenja in da verjamejo, da nenehna molitev sama nezgrešljivo pripelje do mističnih stanj. Če beremo *Knjigo stopenj* ali psevdo-Makarijeve *Homilije*, se zdi ta očitek neupravičen. Vendar so natanko isto očitali tudi sufijem: namreč da si prizadevajo za ekstazo, ki je sama sebi namen, in da jo povzročajo umetno, predvsem z izvajanjem *dhikra*, »spominjanja« ali »omenjanja« Boga, neutrudnega ponavljanja Božjega imena.

Kakšna je bila nenehna molitev mesalijancev, ne vemo. Pač pa vemo, da je bila – bolje rečeno: je – praksa, sorodna muslimanskemu *dhikru*, pogosta pri vzhodnih krščanskih mistikih: namreč molitev monologistos, spominjanje na Boga (*mnēme theou*) ali na Jezusa. Poznali so jo že več stoletij pred Kristusovim rojstvom: o tem pričajo Nil, Kasijan, Diadoh iz Fotike, Janez Klimaks in hezihasti. Vendar je povezava med to prakso

in dihalnimi vajami, tako pri krščanskih menihih kot pri sufijih, nesporno dokazana šele veliko pozneje, ko so v islamu že bili mogoči vplivi z Bližnjega vzhoda, od koder bi se lahko razširili v bizantinsko krščanstvo. Teološki kontekst teh tehnik je različen; prakso »omenjanja« Božjega imena pri obeh verah opravičuje sklicevanje na namige iz *Korana* oziroma krščanskega Svetega pisma. Namen *dhikra* je očistiti dušo, jo popolnoma izprazniti misli o čemer koli, kar ni Bog. Izvajanje *dhikra* spremljajo videnja različnih luči in podobnih pojavov. Njihov opis pri sufijih se ujema z opisom pri hezihastih; vendar ne pri enih ne drugih ne gre za golo sredstvo, za tehniko, ki bi nezgrešljivo in sama po sebi pripeljala do zedinjenja z Bogom, kakor so jim očitali njihovi nasprotniki. Ta očitki so zavrnil tako Gregor Palamas kot sufijski teoretiki.

Zadnja stična točka, ki povezuje mesalijance in sufije, o kateri pa težko izvemo kaj določnejšega, je ples. Zdi se, da so mesalijanci – ki so bili med drugim znani tudi kot horevti [*Choreutai*] – poznali nekakšen sveti ples. Po Teodoretu iz Kira (5. stol.) naj bi na srečanjih skupno poskakovali, pri čemer naj bi, kot so se hvalili, preskakovali hude duhove. Sveti Janez Damaščan pozna neko ločino Hiketov, ki da so se srečevali v samostanih, kjer so prepevali hvalnice in plesali. Neki ples v pravem pomenu je izpričan za egiptovske melekijce, vendar ti niso mesalijanci. Gre tu morda za pravzor *samā'*, ki je tako razširjeno med muslimanskimi derviši in za katero sta klasična zgleda ples mavlavijev ali mevlevijev («vrtečih se dervišev») in maroških isavijev [*Isawīja* oz. *Aïssaoua*]?

Naj bo kakorkoli že, podobnosti med mesalijskimi in sufijskimi pojmovanji se nam zdijo vredne zanimanja.

Predvsem razlikovanje dveh vrst [vernikov], ki ga predstavlja *Knjiga stopenj*, je blizu tistemu, ki ga bomo spoznali v islamskem mysticismu; in enako kot v tem sirskem spisu je za dovršene značilna njihova *šitūtā*, najpopolnejši izmed Božjih prijateljev pa so tisti, ki prevzamejo nase *malāma*, grajo. Razloček med vidno in nevidno Cerkvijo je neposredno povezan s to razvrstitvijo, vendar v *Ketābā de-masqātā* ta razvrstitev ne implicira ezoteričnega razlaganja Svetega pisma; to je pridržano za dovršene. Pač pa je bilo takšno razlaganje zelo razširjeno v islamu, tako kot nekoč v patristični literaturi. Če torej obstaja kaka zgodovinska povezava, posrednika ne kaže nujno iskati v mesalijanstvu.

Takšno metodo razlaganja Svetega pisma sta najobširneje uporabljala krščanska novoplatonika iz Aleksandrije, Klement in Origen. V navezi z mistično filozofijo se je razširila med krščanskim meništvom v Egiptu in na Bližnjem vzhodu. V islamu so jo poznali tako sufiji kot različni šiitski tokovi, zlasti ismailci. Nekaj kali tega je najti že v samem *Koranu*: zgodbe o starih prerokih namreč niso vključene vanj z zgodovinopisnim namenom, temveč kot predpodobe Mohamedove poti, njegovih preizkušenj in kaznovanja njegovih sovražnikov. Najstarejša ezoterična eksegeza *Korana*, zlasti pri ismailcih, se v glavnem ujema s patristično tipologijo. Sufiji so hoteli utemeljiti svojo duhovnost na mistični razlagi koranskih verzov, ki bi te navezala na dogajanje v duši. Tudi na tipologijo niso pozabili; natanko tako, kakor so krščanski in judovski mistiki, od Filona do Gregorja iz Nise, videli v Mojzesovem življenju simbol popotovanja duše k Bogu, so sufiji videli v življenju, poti in delu raznih prerokov

pojavnne oblike različnih Božjih pridevkov – pridevkov, katerih seštevek se odraža v podobi Dovršena človeka, Celostnega človeka, v katerem se Bog uzira kot v zrcalu.

Pri krščanskih menihih je cilj askeze gnoza: višje, z neposrednim uvidom doseženo spoznanje, ki vodi v zedinjenje z Bogom oziroma je temu enakovredno. To spoznanje ni nujno nepravoverno; in sufijski pojem *ma'rifa*,² ki naj prav tako izide iz stroge askeze, se nedvomno bolj navezuje na gnozo, kakor jo razumejo egiptovski menihi, kot pa na »klasično« gnozo.

Askeza in videnja, intelektualistična mistika in gnoza, razblinjenje človeka v nerazločenem Enem ob koncu vzpona – ti pojmi igrajo veliko vlogo v nauku origenovca Evagrija Pontoškega, čigar vpliv je bil velik. Čeprav so njegove nauke obsodili, se jih je dobršen del ohranil, nekaj v grščini, veliko več pa v sirske in armenske prevodu. To velja predvsem za njegovo najpomembnejše delo, *Gnostična poglavja* (katerih celotno besedilo je bilo šele pravkar odkrito in objavljeno), ki pa je slovelo in učinkovalo predvsem v predelani obliki. Na sirske Vzhodu so bila razširjena tudi druga Evagrijeva dela, najdeni pa so bili tudi fragmenti njegovega spisa *Antirrhētikós* v sogdijskem jeziku. Slednje je posebno pomembno, ker priča, da je origenovski vpliv segel celo onkraj vzhodnih meja ozemelj, ki so bila osrčje islamske civilizacije v obdobju, ko se je ta oblikovala.

Pri zahodnih Sirijcih je bil najbolj znan predstavnik nepravoverne mistike Štefan bar Sudailē, domnevni avtor *Hierotejeve knjige*, v kateri je origenovski vpliv zelo

2 *Ma'rifa*: db. ‚znanje‘, ‚vednost‘, namreč v smislu „gnoze“, notranjega spoznanja božanske resničnosti. (Op. prev.)

opazen. Vzpon duše skozi poistovetenje s trpečim Kristusom se pri njem izteče v popolno poistenje z vesoljnim umom. Prek Prvega Boga to poistovetenje stremi k nerazločenemu Boštvu, ki je nad vsem.

Origenstvo in mesalijanstvo sta se srečala v 1. stoletju islama, ob zadnjem velikem razcvetu nestorijanske mistike, katere stike z muslimansko mistiko bi bilo treba natančneje proučiti. Gibanji sta dolgo živeli v simbiozi. Počasi pa se je tok izmenjave preobrnil: poslej so vplivi prihajali iz smeri islama v krščanstvo, to pa je postopoma izgubljalo svojo številčno in intelektualno premoč. V 4. oziroma 5. stoletju po hidžri so bili kristjani že v šoli muslimanov. V mongolskem obdobju se je jakobitski *mafrian* Gregor Barhebraeus, zadnje veliko ime sirskega slovstva, v svojih mističnih spisih navdihoval neposredno pri Ġazaliju.

Bibliografska opomba

Na tem mestu ni prostora za zgodovinski pregled evropskega raziskovanja sufizma, temveč bomo le omenili najpomembnejša dela zadnjih petdesetih let in nakazali usmeritev sedanjih raziskav na tem področju.

Sufizem – ki so ga na začetku poznali zlasti prek perzijskega pesništva in po nekaj poznih spisih, kot je *Maqṣad-i aqṣā* Azīza-i Nasafija – je veljal za nekakšno panteistično vzhodno teozofijo, sorodno podobnim indijskim pojavom. Poenostavljena delitev na »Jutrovo« (ki se je raztezalo od Maroka do Japonske) in Zahod je takšne primerjave seveda še spodbujala. Predvsem pa se takšno ize-
načevanje uveljavilo – zlasti v angleško govorečih deželah – zaradi dejstva, da so podatki o muslimanski mistiki deloma prišli prek

mogulske Indije. Islamsko »Jutrovo« in hindujsko »Jutrovo« sta sobivala na istem ozemlju; pripadniki obeh ver so bili ljudje istega rodu, nastajale so celo hibridne oblike. Nasproti krščanstvu sta bili veri videti globoko sorodni.

Ta podoba sufizma kot »vzhodnega panteizma« se je na Zahodu zakoreninila in trdovratno vztrajala zlasti v Angliji. Zaznamovala je smer raziskovanja vrste učenjakov – deloma tudi zaradi prepričanja, da je sufizem iranskega izvora ali vsaj, da je pri Irancih razvito posebno nagnjenje k mysticizmu. Tako sta menila E. G. Browne in R. A. Nicholson – ki pa je vendarle poudaril novoplatonske prvine sufijskega nauka –, v nekoliko manjši meri pa se zdi takšno mišljenje navzoče tudi v delih A. J. Arberryja.

Izmed strokovnjakov, ki so v prvi polovici 20. stoletja največ prispevali k našemu poznanju sufizma, so omembe vredni predvsem Miguel Asín y Palacios, Louis Massignon in Helmut Ritter. Prvi, španski prelat, se je svojega raziskovanja lotil z dvojnimi namenoma: kot Španec, ki bi rad opozoril na veličino arabskega obdobja v svoji domovini in celo dokazal prežitke arabske dediščine v Španiji »zlatega veka«; in kot katoličan, ki si je v muslimanski mistiki prizadeval izslediti krščanske prvine – prvine, katerih navzočnost naj bi tudi že zagotavljala njihovo pristnost. Značilni so že naslovi njegovih del: *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* [»Al-Ġazalijeva duhovnost in njen krščanski smisel«], I-IV, Madrid-Granada, 1934–41; njegovo poglavitno delo o Ibn Arabiju pa se imenuje *El islam cristianizado* [»Pokristjanjeni islam«], Madrid, 1931. Njegovo zanimanje za Ibn Arabija, doma iz Murcie, je razumljivo; pisal pa je tudi o drugih španskomuslimanskih mistikih: Ibn Masarri, Ibn Irrifu in Ibn 'Abbādu iz Ronde, v katerem je videl predhodnika sv. Janeza od Križa. Toda njegovo najbolj znano delo je *Escatologia musulmana en la Divina Comedia* [»Muslimanska eshatologija v Božanski komediji«], Madrid, 1919. Ob času izida so delo različno sprejeli, vendar je četrto stoletje pozneje njegovo tezo krepko potrdila najdba *Knjige o [Mohamedovi] lestvi*, pripovedi o Mohamedovem nočnem vzponu, v latinskem in francoskem prevodu.

Drugače so usmerjene Massignonove raziskave. Njegova drža je bila globoko krščanska, vendar je bil obdarjen z redko zmožnostjo ekumenskega umevanja. Svoje delo je osredičil v al-Hallādžu, ki

zanj pomeni vrhunec mistične izkušnje v islamskem svetu. Massignon si je prizadeval odkriti izvor muslimanske mistike na podlagi *Korana*, njen razvoj do Hallādževe dobe in nadaljnji tok dogajanja. Njegova dela so podkrepjena z izredno pomembno dokumentacijo in so temelj slehernega nadaljnjega raziskovanja, tako da so globoko zaznamovala sodobno islamologijo. Izmed njih omenimo: *Kitāb al-tawāsīn*, Pariz, 1913; *La Passion d'al-Hallādj*, Pariz, 1922; *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Pariz, 1954; *Recueil de textes inédits relatifs à l'histoire de la mystique musulmane en pays de l'islam*, Pariz, 1929; *Akhbār al-Hallādj*, 3. izdaja, Pariz 1957, itd.

H. Ritter se je lotil sistematičnega pregledovanja turških knjižnic, več pomembnih tekstov pa je tudi uredil in izdal. Kar zadeva mistiko, je njegovo najpomembnejše delo *Das Meer der Seele* (Leiden, 1955), predstavitev religiozne drže velikega perzijskega mističnega pesnika Farīd ad-Dīna 'Attārja. Delo je zelo obširno dokumentirano in pronicljivo analizira različne vidike islamskega mysticizma, ne samo nauka, temveč predvsem različnih verskih drž in njihovega učinka na življenje, običaje in poezijo.

Izmed Ritterjevih učencev je treba v prvi vrsti omeniti delo Fritza Meierja. Potem ko so njegovo pozornost pritegnili islamski ezoteriki – 'Alī-i Hamadānī, 'Azīz-i Nasafī – in je izdal nekaj filoloških študij o sufijskih rokopisih, se je izkazal zlasti z odlično izdajo dela Nadžm al-Dīna Kubre *Fāwa'ih al-šamāl* (Wiesbaden, 1957), pospremljeno z izčrpno, a objektivno študijo o mistiki tega muslimanskega pisca.

Nasprotno pa skuša Henri Corbin »posedanjeno« ovrednotiti različne oblike islamske ezoterike, in poudarja njihovo sorodnost: sufizem, šiizem, ismailizem. Namenoma izpostavlja iransko in gnostično komponento islamskega mysticizma in ga proučuje iz zornega kota filozofije, ki izhaja iz nemškega eksistencializma in globinske psihologije. V številnih delih (predavanjih, objavljenih v *Eranos-Jahrbuch*, izmed katerih so nekatera zbrana v posebne knjige: *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Pariz 1958, *Terre céleste et corps de résurrection*, Pariz 1960, itd.) Corbin zagovarja pomen teh ezoteričnih oblik islama za prihodnji dialog z duhovnim krščanstvom, osvobojenim spon uveljavljenih Cerkva.

Na nasprotni strani katoliški raziskovalci interpretirajo islamski misticizem v novotomističnem duhu. Tu omenimo Louisa Gardeta, ki je svojo zadnjo knjigo, *La mystique musulmane* (Pariz, 1961) napisal v sodelovanju s P. Anawatijem.

Navedimo še delo Titusa Burckhardta *L'introduction aux doctrines ésotériques de l'islam* (Alžir, 1955) in njegove prevode Ibn 'Arabija in 'Abd al-Karīma Džilija [ali Gīlija], v katerih je osebna izkušnja sufizma interpretirana v skladu z idejami Renéja Guénona.

Massignonova dela so nesporno dokazala, da je sufizem zrasel iz islama in se razvil samostojno. O njihovih izsledkih ne kaže dvomiti; in sufizma ne bo nikoli mogoče razumeti brez upoštevanja, da je najprej in predvsem del islama. Prejšnje teorije o njegovem nastanku so zanimive le še po zgodovinski plati; vendar pa so nekatere koristno pokazale na izposojenke oziroma strukturne analogije s tem ali onim verskim tokom. Uporaben pregled teh starih teorij je mogoče najti v: R. Hartmann, »Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sūfitums«, *Der Islam*, 6, 1916, str. 31-70.

Na sorodnosti z novoplatonizmom je pokazal zlasti Nicholson v *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, str. 316: novoplatonski vpliv prevladuje v poznejšem sufizmu, ki mu pripada Džalāl al-Dīn Rūmī, s katerim se je Nicholson toliko ukvarjal. Še očitnejše pa so te prvine pri Ibn 'Arabiju, na kar sta opozorila M. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabī*, Leiden, 1919 (s posebnim poudarkom na analogijah s patristiko), in A.E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Ibn 'Arabī*, Cambridge, 1938 [ponatis 1974].

Hipotezo o indijskem vplivu na sufizem – celo indijskem izvoru sufizma – je povzel in močno pretiral Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Philosophie*, Heidelberg, 1928, v novejšem času pa tudi M. Zaehner, z različnimi objavami, predvsem pa z delom *Hindu and Muslim Mysticism*, London, 1960: monizem v poznejšem sufizmu naj bi bil posledica vedantskih vplivov prek Abū Jazīda Bisṭāmīja. Hipoteza se ne zdi posebno prepričljiva. Stiki med hindujskimi in muslimanskimi mistiki, vzajemni vplivi in hibridne oblike so res obstajali, vendar šele veliko pozneje, in ne le v Indiji, temveč tudi v osrednji Aziji in Iranu. Globinski vpliv teh stikov je bil nedvomno veliko trajnejši od bolj ali manj uradnih poskusov verskega sinkretizma cesarja Akbarja in kneza Dārā Šikōha.

Delo Yusūfa Husaina *L'Inde mystique au Moyen Age, Hindous et musulmans*, Pariz, 1929, se ukvarja predvsem z islamskim vplivom na hindujsko mistiko. Za posodobljen pregled tega problema gl. Martino Mario Moreno, »Mistica musulmana e mistica indiana«, *Annali Lateranensi*, 12, 1948.

Z razmerjem med sufizmom in vzhodno krščansko mistiko se ukvarja več študij, ki bi jih bilo treba nadaljevati. Na tem mestu sta vredna omembe predvsem A. J. Wensinck in Tor Andrae. Prvi je vzporedno proučeval sirsko piščoče krščanske mistike in stari sufizem. Z objavo prevoda mističnih razprav Izaka iz Ninive je razkril globoke strukturne sorodnosti med tema mističnima gibanjema, predvsem kar zadeva pojav »graje« (sirsko *šitūta*, arabsko *malāma*), o katerem smo pravkar govorili in h kateremu se bomo še vrnili. (Gl. njegov uvod k delu *The Mystic Treatises of Isaac of Nineveh*, Amsterdam, 1923.) Po drugi strani pa je Wensinck poskušal dokazati obratno vplivanje, namreč Ğazalijev vpliv na pozno sirsko mistiko, predvsem v Barhebraeusovem delu (gl. *Barhebraeus. The Book of the Dove*, Leiden, 1919).

Tor Andrae se je ukvarjal z drugimi vidiki tega razmerja. V svoji disertaciji *Die Person Muhammeds im Leben und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm 1918) je opozoril na več prvin helenistične in krščanske mistike v sufizmu, v katerega naj bi prišle predvsem po posredovanju šiizma. Pozneje, potem ko je poudaril vlogo, ki naj bi jo v arabskem okolju, kjer se je rodil islam, odigralo nestorijanstvo (*Der Ursprung des Islams und das Christentum*, v francoščino prevedeno z naslovom *Les origines de l'islam et le christianisme*, Pariz, 1955), se je Andrae posvetil predvsem razkrivanju sorodnosti v vedanju krščanskih menihov in muslimanskih asketov prvih stoletij (gl. njegov članek »Zuhd und Mönchtum«, *Le Monde oriental*, 25, 1931, 296-327, predvsem pa njegovo posmrtno objavljeno delo *I myrten-trädgården*, ki je nedavno izšlo v nemškem prevodu, pod naslovom *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960.)

Hipotezo o posebni povezavi med mesalijci in sufiji je prvi formuliral [I.] Goldziher, »Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus«, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 13, 1899, 35 ss., torej še pred odkritjem, da psevd-Makarijeve Homilije spadajo med mesalijske spise (gl. dom Villecourt, *Comptes rendus*

de l'Académie des Inscriptions, 1918, 29–53), in objavo *Knjige stopenj* gl. Kmosko, *Patrologia syriaca* 3), ki sta raziskovanje mesalijanstva postavila na trdnjše temelje.

Kar zadeva sirske meništvo, je temeljno delo A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, od katerega sta doslej izšla dva od predvidenih petih zvezkov [I–III, Louvain, 1958–88].

Problem šitüte je bil večkrat obravnavan, nazadnje v dolgem članku G. Widengrena, »Harlequinstracht und Mönchskutte«, *Orientalia Suecana* 2, 1953, 41[–111]. Prigodo s Teofilom in Marijo, ki jo orientalisti večkrat navajajo, je objavil E.W. Brooks v svoji izdaji *Žitij vzhodnih svetnikov*, skupaj z angleškim prevodom (*Lives of Eastern Saints*, 510–525; *Patrologia Orientalis* 19 [Pariz, 1925], 164–179).

Nestorijanska mistika 6.–8. stoletja je še dokaj neraziskana, z izjemo del Izaka iz Ninive. Nekaj fragmentov je objavil [A.] Mingana v *Woodbrooke Studies* 7, 1934. Gl. pregled A. Ruckerja »Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6–8 Jahrhunderts«, *Morgenland* 28, 38–54. Prim. tudi Widengren, »Researches in Syrian Mysticism«, *Numen* 8, 1961, 161–198. Veliko obetajo raziskave [A.] Guillaumonta o origenstvu med Sirijci; odkritje integralnega besedila Evagrijevih *Gnostičnih poglavij* je namreč omogočilo novo obravnavo tega problema. (Gl. Guillaumontov članek »Le texte véritable des ‚Gnostica‘ d’Evagre le Pontique«, *Revue de l’histoire des religions* 142, 1952, 156–205, in njegovo izdajo spisa v 29. zvezku zbirke *Patrologia Orientalis*.) Šele po bolj poglobljeni proučitvi nestorijanskih mistikov in natančnejši ugotovitvi zgodovine origenstva pri Sirijcih pa bo mogoče plodno obravnavati problem njihovih odnosov s porajajočim se sufizmom, predvsem pa vprašanje morebitne vloge skrajnega origenstva pri prenosu novoplatonskih prvin, ki so odigrale veliko vlogo pri oblikovanju sufijskega nauka o *wahdat al-wudžūd*, in njihovih predhodnic v islamu.

Drugo poglavje

IZVOR

Islam je, bolj kot doktrina, pravilo življenja. Vsakdanjik muslimana zaznamuje vrsta strogih obveznosti, ki jih mora človek tankovestno izpolnjevati, če naj si zagotovi zveličanje na drugem svetu, in ki ga označujejo kot člana islamske skupnosti. Te obveznosti so: izpoved vere, molitev petkrat na dan, z obrazom obrnjen v smeri Kaabe, post v mesecu ramadana, predpisana miloščina in romanje v Meko.

Ta disciplina je okvir življenja muslimanov. Daleč je od tega, da bi bila prazna svetega – polna ga je. Islam, nasprotno od zelo pogoste trditve, ni racionalen teizem, čisto enoboštvo brez duhovščine in zakramentov. Za vernika je islam razodeta postava, ki jo je treba sprejeti v njenem bistvu in obliki, brez spraševanja zakaj, *bi-lā kaifa*. Vernik jo prevzame, kakršna je, in se podredi nedoumljivi volji Boga, ki jo je dal – zato pa je *muslim* [„pokoren“]. Ta samovoljnost islama, brez razumskih pojasnil njegovih predpisov, pomirja vernika: njegova vera prihaja od Boga, ki počne, kar želi, čigar volje ne kaže poskušati doumeti, ki je vzrok rojevanja in smrti, od katerega vse prihaja in h kateremu vse odhaja.

Ta disciplina, ki jo živi vernik, sama po sebi vsebuje kal mističnega življenja. Če je že življenje preprostega vernika polno svetega, koliko bolj to velja za tiste, ki so se prostovoljno posvetili izključno službi Bogu, ki

so si poleg izpolnjevanja običajnih, skupnih dolžnosti naložili še dodatne pobožnosti in ki jim je Bog njihova edina misel! Že *Koran* omenja hvalevredne pobožnosti, ki niso predpisane za vse. Nočna molitev je morala igrati pomembno vlogo znotraj prvotne skupnosti v Medini; ni sicer postala obvezna, vendar je že od nekdanj priznana kot posebno pobožno dejanje. To nočno bdenje, *tahadžud*, je bilo pri mistikih posebno priljubljeno.

A že sama obredna molitev nosi v sebi možnosti, ki so jih mistiki znali izrabiti v svoj prid. Pri molitvi je predpisana spodnja meja izrekanje *Fātihe* [uvodne *sure*] in še treh verzov iz kake druge *sure*; pač pa ne obstaja zgornja meja, in pobožni vernik sme prebrati toliko svetega besedila, kolikor more. K temu dodajmo še pogosto, že v prvih časih islama poznano navado skupnega branja iz *Korana* tudi zunaj same molitve. Branje in izrekanje besed iz *Korana* je samo po sebi prvovrstno dejanje pobožnosti in prinaša veliko zasluženje: katera molitev pa bi se mogla primerjati z izrekanjem Božje besede?

Za vernika je *Koran* Božja beseda – torej ni navdihnjena knjiga, kakor *Biblija*, pri kateri lahko razpravljamo o veljavnosti tega ali onega odlomka, pripišemo to ali ono knjigo kakemu svetemu piscu ali takšni atribuciji ugovarjamo, razlikujemo literarne zvrsti in celo omejimo pomen nekaterih zgodovinskih pripovedi, ne da bi zato bili neverniki. *Koran* je Božja beseda – treba jo je torej vzeti takšno, kakršna je, v celoti in brez izjem, tudi če priznamo, da nekatere vrstice razveljavljajo druge, pred tem razodete vrstice.

Za neizmerno večino muslimanske skupnosti je *Koran* neustvarjena beseda. Mutazili, ki so poskušali

dokazati nasprotno, so pri tem ostali tako rekoč osamljeni, neuspeh abasidske *mihna* [»inkvizicije« kalifa al Mamūna], da bi na silo uveljavila dogmo o ustvarjenem *Koranu*, pa je pomenil konec te šole. Ašariti so pridevek »neustvarjen« uporabljali za nebeški praisvirnik *Korana*, torej za „Mater Knjige“ (*umm al-kitāb*), zapisano na *Dobro varovani plošči* (*Lawy al-ma fūz*): arabski *Koran* je namreč prevod te v človeško govorico, tako kot so to bili pred njim *Biblija*, *Psalmi* in evangeliji. Sredinsko stališče je bilo mnenje, da je neustvarjeno besedilo Knjige, ne pa tudi njegovo izrekanje oz. prebiranje: »Kar je zapisano, naučeno na pamet ali prebrano, je neustvarjeno; dejanje zapisovanja, učenja na pamet in izrekanja pa je ustvarjeno.« Najbolj nepopustljivi izmed hanbalitov pa so šli še dlje: »Neustvarjeno je vse, kar je med platnicama«, neustvarjeno pa je tudi samo izrekanje *Korana*. Vernik, ki izreka besedilo iz svete knjige, počne neustvarjeno Božje dejanje – kar dokazuje, da problem enosti biti v islamu že od samega začetka ni bil postavljen enako kot v krščanstvu.

Korana ne beremo enako kot *Biblijo*. Namen branja ni dojeti smisel prebranega samega po sebi, se naučiti neke zgodbe. V *Koranu* pripovedi o nekdanjih prerokih nimajo zgodovinopisnega namena. Vanj so vključene z očitnim homiletičnim namenom: gre za prilike, v katerih je iz peripetij starih prerokov mogoče izluščiti tipsko podobo preroške izkušnje – podobo, iz katere je mogoče izluščiti vedno veljaven nauk in ki jo je mogoče prepoznati tudi v Mohamedovi poti. A niti v takšnih primerih ne gre za nepretrgano pripoved, temveč za kratke prebliske, opozorila na očitno poznane dogodke, diskretne namige. *Življe-*

nja prerokov – tudi Preroka islama – so sicer vedno radi brali in jih visoko cenili, vendar se niso nikoli povzpela do kanonske veljave. Tudi preroštvena izročila niso zgodbe. Resda pogosto opozarjajo na okoliščine, v katerih je Prerok izrekel to ali ono, in omenjajo navzoče osebe, vendar je središče pozornosti vselej Prerokov izrek, ki zadeva kako sporno točko postave ali nauka; opisani dogodek ima vrednost *precedensa*, imenovane osebe pa so porok za pristnost izročila. Anekdotična plat pripovedi je sama po sebi nepomembna.

Za slog koranskih sur je značilna preslednost. Vernikova pozornost ni namenjena suri kot v sebi sklenjeni formalni enoti, temveč posameznim vrsticam, v katerih so – in to z izjemno izrazno močjo in klenostjo – vsebovane temeljne postavke koranskega pridiganja. Tistega, ki *Koran* bere v enem zamahu, ponavljanje in stereotipizirani obrazci utrudijo; verniku pa pomagajo, da si laže vtisne v duha resnice svoje vere, in jih krepko utrdijo v njem. Koranska podoba Boga – sestavljena iz nepovezanih prvin, razodeta v posameznih prebliskih vrstic – se je vtisnila v duha muslimana. Ko izgovarja sveto pismo, ko se ga uči na pamet in premišlja o njegovih vrsticah, dobi občutek, da deloma podoživlja Prerokovo doživetje v trenutku razodetja.

Tudi brez zatekanja k simbolični eksegezi in iskanju skrivnega duhovnega pomena, drugačnega od navideznega dobesednega pomena, je koranske odlomke mogoče razlagati različno, odvisno od okoliščin in situacije, v kateri so izrečeni. Po drugi strani pa bo človek izmed več mogočih razlag izbral tisto, ki najbolj ustreza njegovemu občutku in dovzetnosti; in zelo pogosto v svetem besedilu

ne bo iskal navdiha, temveč opravičilo za lastne ideje.

Ob vsem tem pa ni nikakršnega dvoma, da se je islamski mysticism, sufizem, rodil iz intenzivnega razglabljanja o *Koranu*. Izoblikoval se je ob koranskih temah; te so njegov okvir. Med njimi je na prvem mestu za vekomaj neizbrisna Božja podoba: podoba vsemogočnega Boga, ki počne, kar hoče. Nič mu ni podobno, njegovega bistva ni mogoče dojeti. Ustvaril je svet iz nič, in svet bo izničen: vse bo izničeno, razen Njegovega obličja. Vse na zemlji bo prešlo, obličje Boga, Mogočnega in Veličastnega, pa bo ostalo. Storil je, da se je človek rodil, storil bo, da ta umre, in ga nato znova oživil. Ob zvoku trobente bodo mrtvi vstali in bodo sojeni. Tistega dne ne bo človeku nič pomagalo, ne imetje ne otroci: sam bo pred obličjem svojega Sodnika. Komu bo namreč tistega dne pripadala oblast? Bogu, enemu in edinemu, Vsemogočnemu. Tisti, ki so ob Boga postavili drugega boga, bodo vrženi v Geheno, in Gehena bo zaječala: »Jih imate še kaj?« Nič jim ne bo pomagalo izgovarjanje, da niso vedeli. Tistega dne, ko je Bog ustvaril Adama, je namreč potegnil iz njegovih ledij seme vseh njegovih potomcev, da bi jim postavil vprašanje: »Mar nisem jaz vaš Gospod?« (*a-lastu bi-rabbikum*). Odgovorili so: »Si.« Torej jih vse zavezuje ta prazaveza; njihovi izgovori so brez pomena. A če niso verjeli, je to spet zato, ker jih je Gospod napeljal k zmoti in zapečatil njihova srca z voskom. On je Tisti, ki ljudi vodi, in Tisti, ki jih pusti zabloditi. Je pa tudi poln usmiljenja. Tistim, ki so se Ga bali, ki so prišli predenj s skrušenim srcem, bo dejal, naj vstopijo v Raj v miru; tam bodo imeli vse, česar si želijo, in Bog hrani zanje še „več“ (*mazīd*).

V luči razumskega premisleka najdemo v *Koranu* nekaj aporij, predvsem kar zadeva problem vnaprejšnje določenosti [predestinacije] in svobodne volje, Božje vsemogočnosti in človekove odgovornosti. Slednjo *Koran* neutrudno poudarja; vendar drugod, kar precej pogosto, izjavlja, da se nič ne zgodi mimo Božje volje – da celo zakrknjenost grešnikov prihaja od Boga. Znotraj pristne religiozne izkušnje občutek absolutne odvisnosti od božanstva sobiva z občutkom moralne odgovornosti za lastna dejanja, torej se ne zdita protislovna; teže pa ju je uskladiti znotraj teološkega razmišljanja, zgrajenega po racionalnih merilih. Različne islamske šole so se odločile za različne rešitve, kar ni ostalo brez vpliva na usmeritev mističnih šol. Asketi iz prvih stoletij po hidžri so živeli v nenehnem strahu pred božjo sodbo. V istem obdobju so mutazili poudarjali človekovo svobodno voljo in absolutno pravičnost Boga, ki ne more storiti ničesar nepravičnega. Človek je torej popolnoma odgovoren za svoja dejanja, in to odgovornost prevzema nase z vso resnostjo; vendar nikoli ne bo mogel vedeti, ali je izpolnil Božjo voljo, ali njegovi pregreški niso prevladali nad zaslugami, ali mu ni namenjena večna poguba. Pozneje so muslimani postali zaupljivejši. Ašariti in hanbaliti so poudarjali absolutno moč Boga, stvarnika človekovih dejanj. Ta nauk je navdihnil držo zaupljive vdanosti Božji volji, povezano z gotovostjo o prihodnjem zveličanju, ki je posledica same pripadnosti izvoljeni skupnosti. Kakor je prvo pojmovanje zagovarjalo dualistično metafiziko, po kateri sta Bog in ustvarjenina korenito različna, se drugo pojmovanje nagiba k monističnim rešitvam. Gre seveda za poenostavljen oris; v resnici je bilo dogajanje precej bolj zapleteno in razčlenjeno.

Tankovestno izpolnjevanje verskih predpisov zadošča, da se človek reši peklenškega ognja. Mistik pa hrepeni samo po Bogu. To hrepenenje se zelo pogosto izraža s pravkar omenjeno koransko podobo, namreč »dnevom presežka« [ali „izobilja“], *javn al-mazīd*: svojim bližnjim je Bog namenil več kot le radosti Paradiža. Tistega dne se bo Božje bistvo razodelo Njegovim izvoljencem, pozdravilo jih bo in jih popeljalo iz navadnega raja. Ta téma, ki je bila razširjena že v prvih stoletjih islama in sta jo opevala predvsem Dhū'l-Nūn in Muhāsibī, se je sčasoma obogatila in preobrazila. Najpogosteje beremo o mistični krčmi, v kateri se Ljubljeni pokaže v podobi mladega točaja, kar je bilo za arabske in perzijske pesnike priložnost, da opevajo ljubezen do lepega moškega, ki je odsev božje lepote. V drugih primerih je prvotna podoba zvesteje ohranjena. Najvidnejši primer je ples mevlevijev, slovitih »vrtečih se dervišev«.

Druga podoba, ki izhaja iz *Korana* in je bila sufijem posebno pri srcu, je Prazaveza. Mistična ekstaza postane podoživljanje – bolje: posedanjenje – omenjenega dogodka. Derviš se zdrami iz spanca, v katerega ga je pahnila njegova človeška mesenost, spomni se svojega pravega izvora in obnovi privrženost Svojemu Gospodu. Tudi ta podoba je dobila svoj »liturgični« podaljšek: učinek glasbe na človeka, kakršen je opazen predvsem med *samā'*, razlagajo kot spomin na ta dogodek. Sleherni glas naj bi posnemal prvotni klic in zbudil v duši enake odmeve. Derviš pade v ekstazo v želji, da bi se vrnil v svoje začetno stanje, da bi zrl božjo lepoto. Ta spomin ga zanese v gibanje, v ples. *Samā'* ni umetno sredstvo za izzivanje ekstaze, temveč obred, s katerim je mogoče

posedanjiti stanje izpred časa. Ni čudno torej, da *samā'* razlagajo tudi kot podoživljanje ustvarjalne besede, *Kun!* (Bodi!), po kateri so začele bivati vse stvari.

Sufijsko razglabljanje je to podobo prevzelo in jo razvilo naprej. Na dan Zaveze ljudje še niso bili rojeni. Na kakšen način so torej bivali? Kako so mogli biti priče temu? Vsiljuje se nam stara predstava o predobstoju duš. Džunajd pa je problem tankočutneje razčlenil: govori namreč o bivanju ljudi v Bogu. Ker ljudje še niso bivali samostojno, so bili zgolj predmet Božje vednosti. Po tej so bivali, ta jim je postavila vprašanje, ta je pričala zanje. Vendar je bilo to prvobitno stanje resničnejši in boljši način bivanja od tistega, ki so ga ljudje pridobili s stvarjenjem. In na koncu svoje poti ga bo mistik znova našel. Ker se bo otresel svoje človeškosti, bo živel samo po Bogu in v Bogu.

Tako je premišljanje o vrstici iz *Korana* odprlo pot novoplatonskim idejam. To ne pomeni, da je sufijski nauk postal posnetek te filozofije, temveč le to, da so vprašanja, ki jih je odpiralo razglabljanje o Knjigi, zelo pogosto formulirali po novoplatonističnih zgledih, pa tudi rešitve so bile sorodne novoplatonističnim. Težko je potegniti ločnico med tujim prispevkom in razglabljanjem o danostih *Korana* ter zarisati natančno mejo med obema v vsakem posameznem primeru. Pogosto – tako v pravkar obravnavanem primeru – se teme in podobe ujemajo, tako da se zdi primerneje govoriti o simbiozi kot pa o vplivanju. Vsekakor pa so nekatera področja slejkoprej ostala bolj nedotakljiva; podoba Božanstva, recimo, je – tudi tedaj, ko se je o njej govorilo v filozofskem smislu – vedno ostala globoko koranska.

Sufizem se je rodil v ozračju, globoko prežetem s *Koronom*. Vendar so iz enakega ozračja izšla tudi nekatera druga islamska gibanja – recimo hanbalizem – ki pa se niso razvila v sorodni smeri. Na začetni poziv svetega besedila so se nekateri posamezniki odzvali na poseben način, v skladu s svojimi globokimi stremljenji.

Posnemanje Preroka, dolžnost vernikov, da v vsakršnih okoliščinah sledijo njegovi *sunni*, je značilna poteza islama. Sufije, zlasti tiste iz prvih stoletij islama, zaznamuje posebno tankovestno spoštovanje *sunne*. Posebej poudarjajo nekatere vidike Prerokove izkušnje, njegovo prvotno uboštvo, dolgotrajno preganjanje, katerega žrtev je bil v svojem rojstnem mestu, žejo po božanskem, ki jo je izkusil v osami gorovja Hirā, srečanje z Gabrijelom, ki mu je razodel njegovo preroško poklicanost in mu narekoval prve besede *Korana*, njegove poste, molitve, boj. Prigoda iz Mohamedovega življenja, ki je nedvomno najmočnejše vplivala na mistike, pa je njegovo nočno popotovanje: neke noči je bil namreč prenesen od Svete mošeje do Najdaljnješe mošeje [*al-Aqsā*], torej iz Meke v Jeruzalem, od tam pa v nebesa. Omembo tega popotovanja je najti v dveh surah *Korana* – v prvi vrstici 17. sure, ki pravi: »Slava Njemu, ki je ponoči prenesel Svojega služabnika od Svete mošeje k Najdaljnji mošeji ...«, še bolj pa v prvih vrsticah 53. sure, ki opisujejo Prerokovo videnje. Ko se je Mohamed znašel v sedmih nebesih, se je približal Božanstvu do razdalje »dveh lokov ali še manj« (*qāba qavsaini au adnā*) in Ga zagledal »pri mejnem drevesu³« (*sidrat al-muntahā*), poleg katerega

3 V izvorniku je tu naveden francoski prevod lotus; mišljen je koprivovec (*Celtis australis*). Vendar je to le ena od mogočih interpretacij izraza

leži vrt al-Ma'wa [Prebivališča]«. Zgodbe o tem nočnem vzponu (*al-mi'radž*) – zelo številne so – so izoblikovale muslimansko pobožnost. Za mistike je Prerokov vzpon v nebesa zgled njihove lastne vznesenosti, ekstatične izkušnje. Hkrati pa zaznamuje tudi meje te izkušnje: božansko bistvo ostaja nedosegljivo, *qāba qavsain* je najdlje, do koder človek lahko pride, saj nihče ne bi mogel prekositi Preroka.

Posnemanje Mohameda pa je oblikovalo muslimansko mistiko tudi v drugih ozirih. Čeprav ženske niso posebno čislane in druženje z njimi pomeni priložnost za greh, so zelo redki sufiji živeli v celibatu, še manj pa je bilo takšnih, ki bi ga pridigali drugim. Mistik se mora, tako kot vsak musliman, oženiti in tako prispevati k okrepitvi skupnosti. Sufi ni menih; živi sredi sebi enakih in deli njihovo življenje, njihove radosti in njihove stiske.

Vendar se je islamski misticizem začel kot asketstvo. To je bila praktična pobožnost, ki še ni bila obremenjena z metafizičnimi spekulacijami, ki je pridigala o prednosti namena pred dejanjem in ki je poudarjala notranjo čistost, skrušenost, bogaboječnost. Prevladoval je pesimističen prizvok: človek nikoli ne ve, kako se mu bo godilo ob Božji sodbi; ne ve, ali ni morda zapisan večni pogubi. To minljivo življenje je brez vrednosti, vsak dan smo bliže smrti. Ne smemo se navezati na ta svet, saj ga sam Bog črti; njegova edina vrednost je v tem, da služi kot priprava na onstranstvo, vendar človek nikoli ne more biti

sidrat: ta je včasih preveden tudi kot „cedra“, še pogosteje pa kot „čičimak“ (*Ziziphus jujuba*). V nekaterih izdajah *Korana* (prim. bošnjaški prevod Besima Korkuta, Medina, 1412 h./1991-92) izraz sploh ni preveden, temveč je ohranjen arabski izvornik. (Op. prev.)

prepričan, da ga bodo njegova vera in dejanja obvarovala Božjega srda. Ne smemo se smejeti; spokorniku bolj pri-
stoji jok. Priporočeno se je odreči posvetnim dobrinam,
ne kot cilj sam po sebi, temveč zato, ker njihova raba
odvrča od ljubezni do drugega sveta.

Med Prerokovimi tovariši izročilo omenja nekaj mi-
stikov, med njimi Abū Dharra al-Ġiffārija in 'Imrāma
b. al-Husajn al-Khuẓā'iya, ki pa v hagiografskem izročilu
nimata osrednjega pomena. Izročilo govori predvsem
o skupini pobožnih vernikov, imenovani *ahl al-suffa*,
„ljudje klopice“, ki naj bi se vdajali askezi in dodatnim,
nepredpisanim pobožnim vajam v medinski mošeji; naj-
raje pa izročilo omenja legendo o 'Uwajsu al-Qaraniju,
ki je zelo pomembna za razumevanje nekaterih teženj
islamskega mysticizma in h kateri se bomo še vrnili.
Hagiografi radi poudarjajo tudi pobožnost prvih štirih
kalifov – zlasti Abū Bakra in 'Alija – ki so odigrali veliko
vlogo pri prenosu mistične vednosti.

V drugi polovici 1. stoletja po hidžri je število asketov
zraslo, pa ne le v Medini, Siriji in Iraku, temveč tudi v
Hurasanu, ki je bil tedaj vzhodna marka kalifskega ce-
sarstva. Izmed množice teh asketov vstajajo pred nami
posamezna imena, predvsem asan iz Basre, v katerem
so sufiji pozneje videli svojega patriarha.

Hasan se je rodil leta 21 po hidžri, verjetno v Medini,
večji del življenja pa je preživel v Basri, kjer je leta 110
tudi umrl. Njegova osebnost je imela precejšen vpliv na
vseh področjih islamske misli. Pridigal je o skorajšnjosti
smrti in sodbe ter o nujnosti ujemanja dejanj in besed,
misli in dejanj, posebej pa je poudarjal pomen preisko-
vanja lastne vesti in dolžnost bratskega opominjanja.

Bratskega opominjanja – ne pa oborožene vstaje: Hasan se ni maral udeležiti notranjih sporov, ki so za njegovega življenja razjedali islamsko skupnost. V nadvse pomembnem vprašanju o vnaprejšnji usojenosti in svobodni volji je imel sredinsko stališče, tako da se nanj sklicujejo zagovorniki obeh rešitev. Bil je asket, vendar ni pridigal spolne vzdržnosti, pa tudi njegova kuha ni bila brez čarov. Nič ni imel proti pravičnemu dobičku in tudi denarja ni zavračal; toda sam se je nameraval zadovoljiti z najnujnejšim, preostanek pa razdeliti.

Vse te poteze so ostale značilne za islamsko mistiko. Sufi živi na tem svetu; edini smisel njegovega bivanja je klicanje drugih k Bogu, da bi tudi oni užili korist od njegove intimne povezanosti z Bogom.

Omenimo še nekaj drugih asketov iz prvih stoletij: 'Abd al-Wāhida ibn Zaida, ki je organiziral in ustanovil samostan v Abadanu; Ibrāhima ibn Adhama, kneza Balkha, čigar zgodba o spreobrnjenju je pod vplivom legende o Buddhi; veliko svetnico Rabī'ō al-'Adawīja in Abū Sulajmāna al-Dārānīja. Nagnjenje k odrekanju in tankovestnem upoštevanju Postave je pri teh asketih združeno z zelo globokim občutkom za notranjo čistost in strastno ljubeznijo do Boga.

Po islamski Postavi nekatera živila – svinjina, kri itd. – veljajo za nečista. Te prepovedi so sufiji spoštovali in sami dodali še nekaj novih, ki spominjajo na običaje starih kristjanov. Nečisto je sleherno nepravično pridobljeno živilo; nič, kar je kupljeno z denarjem, pridobljenim z igrami na srečo, ropom ali lažjo, ni primerno za zaužitje. Človek naj ne jé ničesar, kar ni bilo dano od srca; zelo pogosto pa so sufiji šteli za nečisto tudi vse, kar

pride od veljakov tega sveta – emirjev, kraljev – in sicer zato, ker je njihovo imetje nepravično pridobljeno, ker so si oblast prilastili sami in ker so „tirani“. V skrajnih primerih je bilo sumljivo že sleherno živilo, kupljeno na trgu; človek naj bi zaupal le hrani, ki jo je pripravil sam. Ustrezna hrana je sama po sebi čista, krepostna; vernika, ki jo zaužije, približa Bogu. Nasprotno pa nečista živila človeka poživinjajo, ponižujejo in navajajo h grehu.

Oglejmo si nekaj primerov te drže, ki smo si jih sicer izposodili iz najnovejše sufijske literature, a se popolnoma ujemajo z izročilom.

Khwādžo Bahā' al-Dīna Naqšbanda (14. stoletje) je nekega večera sprejel kralj Herata. Ta je posebej poskrbel, da so mu postregli z obredno čisto hrano. Sveti mož pa se je ni dotaknil: hrano mu je ponudil kralj, torej je bila nujno nečista.

Njegov sodobnik 'Alī-i Hamadānī je na začetku svoje poti padel v ekstazo. Njegovo mistično zamaknjenje je bilo tako močno, da ga je bilo treba zvezati, da bi obmiroval. Nazadnje so šli na trg po živila zanj. Hrana torej ni bila več absolutno čista, in ko jo je mistik zaužil, se je njegova ekstaza pretrgala in vrnil se je v normalno stanje.

Že najmanjši pregrešek zoper čistost torej povzroči, da se človek oddalji od Boga in pade na svojo človeško raven. Iz tega zornega kota je navedena pripoved primerljiva z naslednjo, ki govori o nekem neznanem *šajhu* [šejku]. Po letih asketskih vaj in naporov je *šajha* nekega dne obšla tista neomejena, brezmejna luč, ki napolnjuje svet in je njegovo pravo bistvo. *Šajh* je bil osupel, prepadel, ni mogel ne jesti ne spati. Ni vedel, kako bi se vrnil v svoje običajno stanje. Neki prijatelj mu je svetoval, naj

na kaki njivi izmakne slamno stebelce, ne da bi lastnika njive vprašal za dovoljenje. *Šajh* je to storil, luč je izginila in prišel je k sebi.

Ljubezen do Boga je eden od prevladujočih poudarkov te mistike. Je pa tudi ena od značilnosti, ob katerih so se učeni bogoslovci najbolj zgražali. Glede na absolutno presežnost Boga in njegovo neizmerljivost nasproti ustvarjenim bitjem se jim je namreč zdelo pohujšljivo, da bi kdo odnos teh z Bogom ponazarjal v erotičnem smislu. Vsa poznejša mistika je uporabljala erotičen besednjak in imenovala Boga Ljubljeni, mistike pa njegove ljubimce; s sufijsko poezijo se je to podobje razširilo in postalo priljubljena téma perzijskih, turških in urdujskih pesnikov. Čeprav so bila prva stoletja še daleč od te retorike, pa so bili nekateri vidiki te ljubezni že navzoči.

Edini predmet te ljubezni je Bog. Človek si ga želi zaradi Njega samega, ne glede na morebitno nagrado, ki bi jo lahko prejel od Njega. Znane so slovite Rab'ijine besede o dveh ljubeznih: ljubezni, ki pomeni lastno srečo – namreč z uživanjem v Bogu – in ljubezni, ki Ga je zares vredna, namreč ko uživanje v Bogu ne igra več vloge. Podobne ideje zasledimo v nekem *hadisu*: „Tostranstvo je prepovedano ljudem onstranstva; in onstranstvo je prepovedano ljudem tostranstva; oba pa sta prepovedana ljudem Vsevišnjega Boga.“ Torej nič uživanja v dobrinah, ne tega ne drugega sveta, temveč izključna vdanost Bogu. Pa čeprav Njemu navkljub, celo zoper Njegovo zapoved.

Abū Sulajmān al-Dārānī pravi: „Moj Gospod! Kakor si Ti terjal od mene moje skrivne misli, sem jaz terjal Tvojo enost; in kakor si Ti terjal od mene moje grehe,

sem jaz terjal Tvojo velikodušnost; in če si me postavil med ljudi pekla, sem ljudem pekla razglasil svojo ljubezen do Tebe.“

Mistični ljubimec ima občutek, da ga Ljubljeni zavrača, vendar Mu kljub temu še naprej izpričuje svojo ljubezen. Malo pozneje se je ta odnos izkristaliziral v simbol, ki so ga prevzeli največji izmed sufijev, od al-Hallādža do Ibn 'Arabija: rehabilitacijo Iblisa.

Znana je koranska verzija pripovedi o padcu angelov. Potem ko je Bog ustvaril Adama, zahteva od svojih angelov, da se mu priklonijo. Iblis ga ne uboga, zato ga zavržejo in postane hudobni duh. A zakaj se Iblis ni priklonil Adamu? Mistiki poznajo odgovor: zato, ker ni hotel častiti ustvarjenega bitja. V svojem zavračanju je ostal popolni monoteist. Prekršil je ukaz Boga, ne pa Njegove volje. Še vedno je zgleden bogoljub.

Nekateri mistiki so dodali še enega: faraona iz *Ekso-dusa*. S tem, da ni hotel ubogati Mojzesa, naj bi bil namreč zgolj zavrnil ustvarjenega posrednika med Bogom in samim seboj.

Takšne vrhove spekulacije so v prvih dveh stoletjih redko dosegali. Pogostejša je bila klasična drža, ki postavlja v nasprotje ta in onstranski svet ter neskončno Božje veličastje in človekovo malovrednost, njegovo dolžnost, da izpolnjuje predpisane obveznosti, ne da bi v zameno pričakoval nagrado; Bog je vladar, ravna, kakor se mu zdi, in daje, kar želi, komur želi. Ahmad b. 'Āsīm al-Antakī pravi: „Visoko ceni pičlo žitje, ki ti ga je namenil Bog, da bo tvoja zahvala očiščena; in ne ceni previsoko številnih dejanj pokorščine Bogu, ki jih izpolnjuješ tako, da mrtvičiš svojo dušo in jo izpostavljaš odpuščanju.“

Izpolnjevanje dolžnosti in dodatnih, nepredpisanih pobožnih dejanj približa človeka Bogu; to je celo edina pot, ki pelje k njemu. V nekem slovitem hadisu *qudsi*, ki je prvič izpričan v 3. stoletju po hidžri, a je nedvomno starejši, Bog pravi: „Resnično, ljudje se mi lahko približajo le z deli, ki so podobna tistim, ki so jim bila predpisana. In služabnik se mi ne jenja približevati z nezapovedanimi pobožnimi deli, dokler mi ne priraste k srcu. In ko mi je prirasel k srcu, jaz postanem njegov vid, sluh, roka in jezik: skozme sliši, skozme vidi, skozme tipa, skozme govori.“ S pobožnimi dejanji se torej človek približa Bogu. V danem trenutku se sreča z Božjo ljubeznijo, ki mu prihaja naproti. Tedaj izgubi svoje človeške lastnosti, Bog napolni njegovo bitje in človek obstaja samo še v Bogu.

Z zaničevanjem tega sveta je povezano tudi zaničevanje posvetnega znanja, celo vsakršnega znanja, razen o Bogu. Antakī trdi: „Resnično, proučil sem vede, prekusil sem načela, okusil misel, vsrkal teorijo, potrudil sem se zapomniti si, potopil sem se v modrost, naučil sem se umetnosti pridige, uskladil sem besedo z mislijo in izraz z občutenjem, vendar nisem našel nobene vede, ki bi bila bogatejša znanja, zdravilnejša za prsi, pobožnejša po svojem namenu, bolj poživljajoča za srce; vede, ki bi bolj privlačila dobro in odbijala zlo, ki bi bolj prevzemala srce in bila potrebnejša služabniku, kot je veda spoznanja (*ma'rifa*) Čaščenega, izpovedovanja njegove Edinosti (*tavhid*), vere in gotovosti v Njegovo onstranstvo, da bi se [v verniku] trdno zasidrli strah pred Njegovo kaznijo in upanje na Njegovo nagrado, hvaležnost za Njegove darove, brezmejna misel in neomejen navdih.

Ob razumskih dokazih se naučimo odločnosti, z močjo odločnosti pa nam uspe obvladati strasti. V globoke resnice izročil pa prodremo šele s trudom, umevanjem in premišljanjem. Tedaj pridobimo gotovost, dejanja pa so zanesljiva; če ni tako, so dejanja podvržena dvomu. Kralj ni tisti, ki uboga strast in ponudi kraljestvo tega sveta; kralj je, kdor obvlada strast in prosi odpuščanje za kraljestvo tega sveta.“

Tako se zavračanje posvetne znanosti, spoznanje o njeni ničevosti izteče v hvalospjev edini koristni vedi: *ma'rifa* o Stvarniku. Ta *ma'rifa* – gnoza – je spoznanje o poslednjih resničnostih; ko jih mistik doseže, ko spozna *haqā-'iq* [resničnosti], to vpliva na njegovo vedenje. Nič več ne tava v zmoti; ve, pri čem je, ravna z gotovostjo.

Gnoza je lahko le natančnejše in zanesljivejše poznanje islamskega nauka, namreč razodete Postave. Lahko pa tudi skriva v sebi ezoterično védenje, spoznanje, ki je „gnostično“ v smislu klasične gnoze. Sufijska spekulacija se v tem oziru dejansko razvija okrog osrednje téme islamskega nauka, torej *tavhīda*, „izpovedi božje Edinosti“, in se včasih izide v sklepe, ki so zelo daleč od pojmovanj *ulam*. O tovrstnih spekulacijah v prvih dveh stoletjih ne vemo prav veliko; naj zadošča ugotovitev, da je – enako kot pri krščanskih menihih – asketsko prakso spremljalo pridobivanje spoznanja, ki pomeni njen cilj, in da je to spoznanje po svoje enakovredno ljubezenskemu prepoznanju Boga.

Bolje smo poučeni o spekulacijah iz nekega drugega okolja, namreč različnih šiitskih gibanj. Šiizem, ki se je rodil kot politično gibanje privrženosti Prerokovi družini, zlasti njegovemu bratrancu 'Aliju in hčeri Fātimi

ter njunim potomcem, se je brž razvil v verskem smislu; bolje rečeno, verska in politična prvina sta v njem že od samega začetka neločljivo prepleteni. Poglavitna veja imamov alijevcev se je odrekla oboroženi akciji. Do izumrtja te veje so njeni predstavniki živeli najprej v Medini, pozneje pa kot častni ujetniki abasidskih kalifov v Bagdadu in Samarri in se posvečali izključno verski dejavnosti. Po izročilu naj bi obkroženi z učenci razlagali razodetje in vero; za politično oblast se menda niso zanimali, pač pa so tembolj ljubosumno varovali svoje verske predpravice. Kot Božje priče na zemlji so si iz roda v rod izročali ezoterično védenje, ki so ga posredovali le posvečencem, pa še tem nikoli v celoti. Večinska množica jih za njihovega življenja ni poznala. In vendar jih je treba poznati, da bi dosegli zveličanje. Namreč: „kdor umre, ne da bi spoznal imama svojega časa, umre pogan“. Njihovi privrženci – njihova *šī'a* – so zgolj neznatna manjšina; toda ta manjšina je elita. Po pojmovanju nekaterih ekstremističnih ločin so bili preroki, imami in njihovi privrženci ustvarjeni iz drugačne substance kot drugi ljudje; vendar je neko izročilo, ki to trdi, najti tudi v Kulainījevi dvanajstniški zbirki. Tudi na splošno se šiiti štejejo za elito (*khāṣṣa*), za razloček od večinske množice muslimanov (*'amma*).

Imam torej poseduje ezoterično vednost in je nujni posrednik med ljudmi in božanstvom ter učitelj skupine učencev, zato so ga pogosto označevali tudi z izrazoma *walī*, „prijatelj“ (Boga), oziroma *waṣī*, „dedič“ (Preroka). V poznejšem obdobju ista izraza zasledimo tudi v zvezi s sufijskimi učitelji. Tudi ti namreč posredujejo svojim učencem ezoterično vednost. Prav po zaslugi *šajha* sufi

dospe do Boga; za sufija je *šajh* obvezni posrednik. Tako se je začelo razpravljanje o tem, kdo je pravi Prerokov dedič: imam, *ulama* ali sufijski *šajh*. Vsaka stran trdi, da se hadis „*ulame* moje skupnosti so kot preroki Izraelovih sinov“ in „*ulame* so dediči prerokov“ nanaša nanjo. V teh razpravah gre za bistven problem, s katerim se mora soočiti islamska skupnost. Namreč: v preteklosti je Bog vedno pobujal preroke, ki so bodisi prinesli človeštvu novo razodetje, bodisi človeštvo klicali k Bogu. Zdaj, ko je doba preroštva sklenjena, pa gre za vprašanje, kdo naj vodi človeštvo k Bogu. Večina zaupa razlagi razodete postave, kakor jo tolmačijo učenjaki, in jo šteje za zadostno, saj „moja skupnost nikdar ne bo soglasno sprejela zmoté“. Vendar se *ulame* lahko zmotijo, trdijo šiiti, vrstice *Korana* pa so pogosto dvoumne. Potreben je torej nezmotljiv vodnik, tega vodnika pa je postavil Bog; on je Božji prijatelj. Ne le da razlaga razodetje, temveč človeštvo zbližuje z Bogom. Tudi sufijski *šajh* kliče ljudi k Bogu; ne samo, da razsoja, ali so njihova dejanja v skladu s črko postave, temveč ima tudi vpogled v njihova srca, njihove misli. Tako kot šiiti se tudi sufiji ločijo od večinske množice, *ʿamma*. In tako kot šiiti tudi sufiji posedujejo ezoterično vednost; tudi sufiji so, tako kot šiitski imami, *avlijā*, Božji prijatelji. Vendar tega privilegija niso podedovali, ne izhaja iz pripadnosti določeni družini. Spoznanje so jim res posredovali njihovi učitelji; vendar so ga pridobili tudi – in predvsem – po neposrednem navdihu, ki je drugačen od preroškega navdiha in enako veljaven.

Sufizem in šiizem tako vsak po svoje rešujeta problem, ki ga postavlja sam islamski nauk; oba omogočata svojim privrženecem, da znotraj omejene skupine živijo

versko življenje, ki je intenzivnejše od doživljanja večinske množice vernikov. Te strukturne sorodnosti niso zadosten dokaz kake zgodovinske povezanosti med gibanjema, razen te, da oba pripadata islamski skupnosti. Spričo nekaterih natančnejših dejstev pa vendarle smemo iti nekoliko dlje, čeravno problema ne bomo v celoti rešili.

Res je, da si v novejši dobi vse sufijske bratovščine lastijo 'Alija kot duhovnega prednika in mu pripisujejo predvsem izvor svoje ezoterične vednosti. Po eni od različic klasične iniciacijske verige naj bi bil 'Alī posredoval svojo „kuto“ Hašanu al-Bašrīju; po neki drugi pa naj bi se „kuta“ in ezoterična vednost prenašala po liniji imamov alijevcev do osmega izmed teh, 'Alīja al-Ridhā ... To izročilo je mogoče razlagati na dva načina: morda priča o resničnih zvezah med šiiti in sufiji v trenutku, ko se je pojavilo; ali pa je, nasprotno, primer tiste „sunitske obrambe“, ki jo je sufizem izpričal večkrat v svoji zgodovini. Sufiji so s tem, da so se postavili pod okrilje Prerokove družine, ki jo muslimani enoglasno častijo, in z zatrjevanjem, da posedujejo ezoterično vednost, ki izhaja iz 'Alīja, šiitom odvzeli del njihove moči ter v omiljeni obliki prevzeli tiste nauke, ki jih je bilo mogoče uskladiti s pripadnostjo večini. Sicer pa se ti razlagi vzajemno ne izključujeta; razlika je v namenu, ne pa v navzočnosti šiitskih prvin. Vsekakor je značilno, da se je omenjeno izročilo pojavilo v dobi, ko je bila politična moč različnih šiitskih tokov na vrhuncu: Bujidi so bili v Bagdadu, Fatimidi v Kairu.

Pa še nekaj velja upoštevati: primer al-Hallādža. Vemo, da so slovitega mistika obsodili, ker si je pripisoval božanskost, in da so obtožbo formulirali šiiti.

Sodišču je tedaj predsedoval šiitski sodnik. Pred tem se je al-Hallādž gibal v ismailskih in karmatskih krogih; nekateri so ga celo šteli za karmatskega misijonarja. V Qumu, ki je bil že od nekdanj šiitsko središče, naj bi bil trdil, da ga je poslal skriti imam, in pokazal njegovo pismo, s čimer si je nakopal srd imamitskih *ulam*. Nobeden od teh podatkov ni posebno natančen, pač pa je nesporno dejstvo, da se je al-Hallādž mudil v različnih šiitskih krogih. Ne smemo tudi pozabiti, da je al-Hallādž eden prvih sufijskih piscev, pri katerih je očiten gnostičen značaj. V njegovih spisih zasledimo predvsem spekulacije o mistični vrednosti črk alfabeta – spekulacije, ki so bile v šiitskih krogih zelo razširjene že vsaj od časov starega heretika Muğīre b. Sa'īda, v dobi imama Muhammada Bāqirja, in ki so bile v al-Hallādževih časih običajne med ismailci.

Kakorkoli že, v 3. stoletju po hidžri je povezava med gnostičnimi spekulacijami in praktičnimi postopki asketov že vzpostavljena. To je stoletje, ko se pojavijo veliki klasiki sufizma: Dhū'l-Nūn, imenovan Egipčan, Hārith al-Muhāsibī, Abū Jazīd Bisṭāmī, 'Alī b. Muhammad al-Tirmidhī, Džunajd in Hallādž.

Biografska opomba

Za izvor sufizma gl. dela, navedena v prejšnjem poglavju, predvsem Massignona, Andraeja in Hartmana. Massignonovo delo *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* je pregled islamskega asketstva in mysticizma

prvih stoletij. Andrae ponuja oris sufijskih nauk, predvsem pa njihovih praktičnih postopkov. O Hašanu Bašriju gl. Ritter, „Studien zur Geschichte islamischer Frömmigkeit“, *Der Islam* 21, 1933, 1-83. Pričevanja o Rabī'ji al-'Adawīja je zbral Abdurraġman Badawī, *Šāhidat al-'iṣq al-ilahī*, Kairo, 1951.

Poglavitni vir za celotno obdobje je monumentalno delo ABŪ Nu'aima Al-Iṣfahānīja *Hilyat al-awliyā*, objavljeno v desetih zvezkih v Kairu, med 1933 in 1938. Poleg njega velja uporabiti *Ṭabaqāt al-ṣūfiya* 'Abd Al-Rahmana Šaribe, ki obstaja v dveh izdajah: prvo je uredil Nūr al Dīn Šariba (Kairo, 1953), drugo pa Johann Pedersen (Leiden, 1960).

Zamisel o šiitskem vplivu na sufizem je zagovarjal Andrae v različnih poglavjih svojega dela *Die Person Muhammads im Leben und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm, 1918), kjer pa vendarle ne pozabi opozoriti na helenistične predhodnike obravnavanih predstav. Isto vprašanje je s svojimi objavami zadnjih let in poučevanjem na Ecole des Hautes Études globlje raziskal Corbin. Ta predvsem meni, da je šiitska teozofija v veliki meri ismailskega izvora. V zvezi s Hajdarjem Āmulijem so njegovo pozornost nedavno pritegnila različna šiitska izročila pri omenjenem piscu, ki je že v 14. stoletju po našem štetju poskusil dokazati, da si šiiti in sufiji kljub svojemu navideznemu nasprotovanju prizadevajo za isti cilj.

Tretje poglavje

RAZCVET

Sufijsko izročilo, z njim pa tudi evropski orientalizem, štejeta 3. in 4. stoletje po hidžri za zlato dobo sufizma. Poznejše dogajanje pogosto velja za nekakšno pešanje, in razvoj teorije o *waydat al-wudžūd*, „enosti biti“, naj bi bil eden od njegovih simptomov. S takšnim odnosom orientalisti po eni strani sprejemajo idealno podobo, ki so jo skovali sami sufiji, za katere pa je, v skladu s splošnim muslimanskim videnjem sveta, zlata doba vedno v preteklosti; po drugi strani – in to velja predvsem za odnos do *waydat al-wudžūd* – pa ubogajo bolj ali manj nezaveden refleks, ki jih žene, da vse, kar zavrača norme in sheme, ki nam jih je privzgojilo pravoverno krščanstvo, pojmujejo kot propad. Vprašanje je namreč mogoče tudi preobrniti in se vprašati, ali morda Ibn 'Arabījeva šola ne pomeni napredka v primerjavi z bagdaskimi asketi – namreč v smislu, da je spoznala možnosti islama in jih razvila. Tu se ne želimo opredeliti za nobeno stran in bomo kot velika stoletja sufizma obravnavali celotno obdobje od 3. do 8. stoletja po hidžri. To ne pomeni, da se pozneje ni dogajalo nič zanimivega; vendar so bile velike smernice tedaj že sprejete in temeljne drže so se le malo spreminjale.

Eden najstarejših učiteljev sufizma v 3. stoletju po hidžri je bil Dhū'l-Nūn, imenovan Egipčan [*Miṣri*], ki je umrl leta 246 h. Izročilo ga šteje za maga in alkimista, naučil naj bi se bil hieroglifov in proučil hermetične

knjige. Od njegovih alkimističnih spisov se ni ohranilo nič, od njegovih mističnih spisov pa imamo le nekaj izvlečkov, ki so jih ohranili zgodovinarji sufizma, predvsem Abū Nu,aim. V izborni lepi pesnitvi s strastnimi poudarki opeva božansko ljubezen. V nekem drugem, proznem odlomku opisuje radosti *samā'* v Raju; njegov opis temelji na koranski témi *javn al-mazīd*. To je nedvomno najstarejša izpričana eshatološka interpretacija *samā'* – interpretacija, ki ji je bil sojen uspeh. Dhū'l-Nūn je dejansko eden najstarejših teoretikov *samā'*. Velja tudi za pisca, ki je vsaj podrobneje razčlenil, če že ne vpeljal pojem *ma'rifa* v sufizem.

Veliko več vemo o njegovem sodobniku Hārithu al-Muhāsibiju (umrl 243 h.), enem od najstarejših predstavnikov bagdadske mistične šole, od katerega se nam je ohranilo več spisov. Tudi on je v svoji *Kitāb al-tawahhum* opeval *javn al-mazīd*, v svoji razpravi o ljubezni pa si prizadeva opredeliti probleme, ki jih postavlja Božja ljubezen. Vendar se je v zgodovino zapisal predvsem kot teoretik izpraševanja vesti, na kar se nanaša tudi njegov vzdevek [al-Muhāsibī] in v čemer nadaljuje izročilo Hašana Bašrīja; temu problemu je namenil svoje poglavitno delo, *Kitāb al-ri'āya li-huqūq Allāh*. To delo med drugim določa vedenje in pravilnik življenja, ki se ju mora mistik držati in ki povzročita v njegovi duši vrsto stanj, stopenj na poti, ki pelje k Bogu.

Na hitro preletimo imena kot so Ibn Karrām, Ja jā ibn Mu'adh al-Rāzī, Sahl Tustarī in se pomudimo pri nekaterih primerih, ob katerih si bomo lahko поблиže ogledali nekatere od velikih problemov muslimanske mistike. Prvi je Abū Jazīd Bisṭāmī.

Bajāzīd Bisṭāmī – robot, neomikan podeželan – je tankovestno ubogal predpise verske postave in izvajal strogo askezo. Bil je potomec maga, za učitelja *tavhīda* pa je imel nekega Abū 'Alīja Sindīja, katerega je v zamenjavo naučil tistih nekaj sur iz *Korana*, ki jih recitirajo pri obredni molitvi. Nekateri orientalisti iz tega sklepajo, da je bil ta učitelj spreobrnjenec in da skrivnosti *tavhīda*, o katerih je poučil Bisṭāmīja, izvirajo iz *Vedanta*. Ta sklepanja ne vzdržijo kritike, čeprav Bisṭāmījeva mistična izkušnja utegne v nekaterih ozirih spominjati na izkušnje nekaterih indijskih mistikov. Toda Bisṭāmī je globoko zakoreninjen v islamu in pripisuje veliko pomembnost izpolnjevanju dolžnosti, pri čemer poudarja notranjo čistost, brez katere ta dejanja niso nič vredna.

Abū Jazīda so vprašali: „Ljudje pravijo, da je izpoved vere ‚ni boga razen Boga‘ ključ do raja.“ On pa je odgovoril: „Prav pravijo; vendar ključ brez ključavnice ne odpre ničesar; ključavnice [izreka] ‚ni boga razen Boga‘ pa so štiri po številu: jezik, čist laži in nezbranosti; srce, čisto zvižčnosti in izdajstva; trebuh, čist prepovedane ali dvomljive hrane; dejanja, čista strasti in hlepenja po novostih.“

Ta pobožna dejanja pa niso nič v primerjavi z Božjim veličastjem, ki si ga ne moremo niti predstavljati.

Abū Jazīd je govoril: „Ljudje se kesajo svojih grehov, jaz pa se kesam svojih besed ‚ni boga razen Boga‘; govorim namreč s čuti in črkami, Bog pa je zunaj vseh čutov in črk.“

Nasproti Bogu ljudje in njihova dejanja niso nič vredni.

Abū Jazīd je rekel: „Če si od Adama do dneva vstajenja odpustil (grehe vsem ljudem), si odpustil prgišču prsti.“

Če od Adama do dneva vstajenja žgeš v ognju (vse ljudi),
žgeš prgišče prsti.“

Človek se mora ves zaupati Bogu.

Abū Jazīd je rekel: „Naj ti zadošča zaupljiva prepustitev
Bogu: da ne vidiš drugega od Njega, ki ti pomaga; da ne
vidiš drugega zakladnika tvojega bivanja, kot le Njega; da
nimaš druge priče svojih dejanj, kot le Njega.“

Boga in edino Boga prosi Abū Jazīd, naj ga vodi.

Abū Jazīda so vprašali: „Kako ti je uspelo priti, do koder
si prišel?“ On pa je rekel: „Storil sem več stvari. Prva je:
za učitelja sem vzel Boga – slava Mu! – in si rekel: Če
ti ne zadošča tvoj Gospod, kdo drug razen Njega ti bo
zadoščal v Nebesih in na zemlji? Potem sem zaposlil svoj
jezik z omenjanjem Njega, svoje telo pa s službo Njemu.
Vsakič, ko kak ud mojega telesa ni zmogel več, sem se
obrnil na drugega. In tedaj mi je bilo rečeno: 'Abū Jazīd!
Abū Jazīd!'“

Ponižnost, vesoljno sočutje in opustitev lastne osebnosti:
ni druge poti do Boga.

Abu Jazīd je rekel: „V snu sem videl Gospoda Moči in ga
vprašal: ‚Katera je pot, ki pelje k Tebi?‘ On pa mi je rekel:
‚Opusti svoj jaz in se povzdigni!‘

Pot je dolga in težavna, na njene vrhove se je nemogoče
povzpeti:

Pravijo, da je Abū Jazīd rekel: „Potopil sem se v oceane
mističnih spoznanj, dokler nisem prispel do Mohamedo-
vega. Med njim in seboj sem ugledal tisoč stopenj; in če
bi se mu približal le za eno, bi zgorel.“

In vendar meni, da je v omami ekstaze dosegel vrhove,

imenuje se Boga, celo večjega od njega. Tedaj vzklikne: „Slava meni, kako velika je moja moč!“ in tako v zvezi s svojo osebo uporabi izraz, ki je dovoljen samo za Boga.

Abū Jazīd je, zgodovinsko gledano, prvi muslimanski mistik, pri katerem so izpričani tovrstni vzkliki in pri katerem se tudi zdijo najbolj spontani. Odnos do Boga, ki ga izdajajo, je le navidez v nasprotju s tistim, o katerem pričajo malo prej navedene besede. Na izhodiščni točki mistik opusti lastni jaz; ko stopi v ekstazo, se napolni z Bogom, tako da njegovi vzkliki ne izražajo več njegove lastne, individualne osebnosti.

Približno enaka je tudi vrednost naslednje, pogosto navajane zgodbe:

Pravijo, da je Abū Jazīd rekel: „Nekega dne me Je povzdignil in me postavil predse in rekel: ‚O Abū Jazīd! Moje stvarjenine te želijo videti.‘ Jaz pa sem rekel: ‚Okraši me s Tvojo edinostjo, odeni me v Svojo posebnost [individualnost], povzdigni me v Svojo enost, da tvoje stvarjenine, ko me vidijo, porečejo: Videle smo te.‘ In to boš Ti, mene ne bo [več].“

Za zagovornike teze o vplivu *Vedanta* na Biṣṭāmīja je ta odlomek eden od njihovih najbolj priljubljenih argumentov. Izraz „in to boš Ti“ (*wa-takūnu anta dhāka*) naj bi bil prevod slovite trditve iz Upaniṣad, „ti si to“ (*tat tvam asi*). Vendar že primerjava konteksta zadošča za ugotovitev, da je potek natanko nasproten. V slavnem poglavju iz *Čandogja Upaniṣada* Uddalaka Aruṇi razlaga svojemu sinu Śvetaketuju, da je pod raznolikimi zunanji pojavnostmi resničnost vseh stvari ista – da je tudi on sam, Śvetaketu, „to“; Biṣṭāmī pa pravi Bogu, da tedaj, ko ga bodo stvarjenine pogledale, njega – Biṣṭāmīja – ne

bo več in bo samo še Bog. Po eni strani smo torej priča razširjenju mistikove osebnosti do točke, ko se združi z bistvom vseh stvari, po drugi pa popolnemu izničenju in izginotju osebnosti v Bogu.

V omami ekstaze se mistiku zazdi, da je dosegel Boga in uresničil zedinjenje z Njim. Ko pa prenikne še dlje, nazadnje dojame, da je bilo to le iluzija.

Pripovedujejo tudi, da je rekel: „Brž ko sem šel njegovi edinosti naproti, sem postal ptica, katerega telo je bilo v edinosti, krila pa v večnosti. In deset let nisem jenjal leteti po nébesu kakšnosti, dokler ga nisem sto milijonkrat preletel. In nisem jenjal leteti, dokler nisem priletel do planote Predvečnosti in tam zagledal drevo Edinosti.“ Nato je opisal zemljišče, na katerem je raslo to drevo, njegove veje, deblo, listje in sadove. Tedaj je rekel: „Gledal sem, in videl, da je vse to zgolj slepilo.“

Podoba je iz *Korana*, ne iz *Vedanta*. Tu ni zanikana resničnost pojavnega sveta, temveč resničnost mističnega doživetja. Bājazīd je menil, da je dosegel cilj, nato pa spozna, da se je zmotil.

Z Bisṭāmijem še nismo prispeli do metafizičnih interpretacij mistične izkušnje. Pač pa se pri njem ta problem začne pereče nakazovati, prav tako tudi vprašanja o naravi biti in razmerja med Božjim bivanjem in bivanjem Njegovih stvarjenin.

Ena od stalnic mistične izkušnje se zdi občutek, da razen Boga nič ne biva resnično. Po nekaterih bizantinskih mistikih, kakršen je bil Simeon Novi teolog, je prav ta občutek izvor mističnega življenja. V islamu se razmere za razvoj tega občutka zdijo že od začetka veliko ugodnejše kot v krščanstvu; problema pa – tega ni

mogoče dovolj poudariti – tudi niso zastavljali na enak način kot v krščanstvu.

Nepotrebno je opozarjati na absolutno presežnost Boga v *Koranu*; ta nikoli ni bila pod vprašajem. Ni pa poglobitna poteza islamske podobe Boga – to je Božja vsemogočnost. In prav v zvezi s problemom Božje vsemogočnosti – ki hkrati zadeva tudi vprašanje predestinacije in svobodne volje – so se najsrдитеje kresala mnjenja teologov prvih stoletij. Rešitev, ki je nazadnje prevladala in h kateri se je že na začetku usmerilo večinsko občutenje, poudarja Božjo vsemogočnost do te mere, da neposredno Bogu pripisuje tudi stvarjenje dejanj Njegovih stvarjenin. Ob takšni predpostavki islamska izpoved vere „ni boga razen Boga“ med drugim zadobi tudi pomen „ni dejavnega počela [agens] razen Boga“ – to pa spet poudarja občutek, da je človeško bivanje iluzija, in s tem pripravlja pot iz mistične izkušnje izpeljanim spekulacijam o prvobitni Zavezi in helenizirajočim razmišljanjem o nujno Bivajočem.

Vse, kar obstaja, bodisi obstaja *ab aeterno* [od vekomaj] bodisi ima postanek v času. Bivajoče, ki se je začelo v času, nujno predvideva večno Bivajoče. Slednje je nujno bivajoča bit, prva pa je zgolj možno bitje. Nujno bivajoča Bit nujno biva; možno bitje lahko biva ali tudi ne, njegovo bivanje pa izhaja iz nujno bivajoče Biti. Nujno bivajoča Bit – ki je lahko samo ena in edina – je torej poistovetena z Bogom iz *Korana*. Le Bog je nujno bivajoč, ustvarjena bitja obstajajo le po njegovi zaslugi in bivajo le po njem. Tisti, ki biva zgolj po drugem, pa tako rekoč ne biva – natančneje: nima lastnega bivanja. Izpoved vere bi tu torej pomenila: „ni bivajočega razen Boga“.

Arabsko filozofsko izrazoslovje se ne ujema natančno s terminologijo, kakršne smo vajeni iz krščanske sholastike, ki je nekatere teme, sicer posredovane prek arabskih filozofov, razvila v drugačnem smislu. Razlikovanja med bitnostjo, bistvom in bivanjem, utemeljenega na razločku med nujno bivajočo Bitjo in možno bitjo, pri muslimanskih mislecih, ki nas tu zanimajo, v takšni obliki zato ne najdemo. Izraz *wudžūd* označuje zdaj eno zdaj drugo; ni namreč izpeljan iz korena, ki bi pomenil „biti“ v pravem pomenu, kar mu daje prav posebno usmeritev. Etimološko je *wudžūd* glagolski samostalnik *wadžada*, „najti“, in pomeni tako „najdenje“ kot „nahajanje [sebe, tj. v povratni obliki]“. S svojim prvim pomenom je ta izraz v sufizmu običajno povezan z dvema drugima izrazoma, izpeljanima iz istega korena, namreč *tawādzūd* in *wadžd*. Prvi označuje prizadevanje, da bi izzvali stanje *wadžd*, in je zelo pogosto sopomenka za ples, s katerim naj bi povzročili stanje ekstaze; *wadžd* pa pomeni nostalgično iskanje Boga, hrepenenje po srečanju z Njim. Prav slednje – srečanje Boga – pa označuje beseda *wudžūd*.

Kar zadeva *wudžūd*, ta nastopi, ko smo presegli *wadžd*; *wudžūd* Boga pa se zgodi šele po izničenju človeškosti, kajti človeški naravi ni več mogoče nikakršno vztrajanje [v bivanju], ko se pojavi moč resničnosti. Prav to je slišal reči Abū l-ʿasan al-Nūrī: „Dvajset let je, kar se nahajam med *wadžd* in izgubo (*faqd*)“, kar pomeni „ko najdem svojega Gospoda, izgubim svoje srce; in ko najdem svoje srce, izgubim svojega Gospoda“. Na to se nanašajo tudi al-Džunajdove besede: „(po)znanje *tavhīda* odpravi njegov *wudžūd*, in *wudžūd* odpravi njegovo (po)znanje.“ V tej zvezi izrekajo naslednje vrstice: „Moj *wudžūd* je, da izginem vpricho *wudžūda*“

skozi delež motrenja (*šuhūd*), ki ga uziram.“

Tawādžūd je začetek, *wudžūd* je izid, *wadžd* pa je vmesnik med izhodiščem in izidom. Učitelja Abū 'Alīja al-Daqqāqa sem slišal reči: „*Tawadžūd* zahteva od človeka marljivost, *wadžd* zatopitev, *wudžūd* pa izginotje. S tem je tako, kot če bi človek zrl v morje, stopil vanj in utonil. Takšno je zaporedje: najprej odločenost, potem proniknjenost, potem motrenje (*šuhūd*), potem izničenje, namreč glede na to, koliko *wudžūda* smo deležni. Kdor je deležen *wudžūda*, je bodisi v (stanju) treznosti (*sahw*) bodisi v [stanju] zatopljenosti (*mahw*). Stanje treznosti je njegovo vztrajanje v Bogu; stanje zatopljenosti pa njegovo izginotje v Bogu. Ti stanji vedno sledita drugo drugemu. Kadar ga zmaga treznost, se Bog vzgiblje v njem in izraža skozenj. Prerok pravi o Bogu: „Skozme sliši in skozme vidi“

(Qušairī, *Risāla*, Kairo, 1367/1948, str. 34 isl.; prim. Gīsū Dirāz, *Šarh-i Risāla-i qušairīya*, str. 285 isl.).

Izraz *wudžūd* je tu namenoma ostal nepreveden. Na splošno je namreč v zahodnih jezikih nemogoče prevesti igro arabskih korenov, ne da bi zatajili odtenke, ki se skrivajo v njih. Tako v navedenem verzu *šuhūd* sicer pomeni „doživetje“ oziroma „motrenje“; toda v svojem drugem smislu, „navzočnost“, pomeni nasprotje besedam „da izginem“ (*an agiba*) iz prvega hemistiha. Torej: potrebno je, da izginem po svoji navzočnosti (ki je hkrati zaznava). Izraz *wudžūd* ponuja še en primer te semantične večpomenskosti. Res pomeni „najdenje“ Boga, a tudi „nahajanje [sebe]“, „pričujočnost“, „bivanje“.

Podobno je, ko rečemo, da se *wudžūd* Boga pojavi po izničenju človeškosti (ali obratno): ne gre samo za mistikovo „doživljanje“ Njega, temveč tudi za njegovo navzočnost. Na koncu mistične poti je navzoč le Bog. Te-

daj lahko svetnik popolnoma izgine v Bogu: to je stanje *fanā'*. V drugih trenutkih lahko mistik „biva“ po Bogu: to je stanje *baqā'*. V obeh primerih pa je Bog tisti, ki deluje v njem.

Pojem *wudžūd* je torej veliko bolj dinamičen od pojmov, ki ju mi označujemo z izrazi „bit“, „bitnost“ ali „bivanje“. *Wahdat al-wudžūd* ni zgolj enost biti, temveč tudi enost pobujanja [eksistenciacije] in zaznavanja te biti: *wudžūd* je skoraj sopomenka za šuhūd.

Eden prvih teoretikov mistične izkušnje, zlasti pa Bisṭāmījeve, je bil Abū, l-Qāsim al-Džunajd, častitljivi učitelj sufijske šole v Bagdadu in ena najbolj cenjenih avtoritet v sufizmu. Rodil se je v družini, ki je izvirala iz Nihāvanda, na zahodu Perzije, a se je že pred časom naselila v Bagdadu. Po očetovi smrti je Džunajda vzgajal ujec Sarī al-Saqaṭī, ki ga je tudi prvi uvedel v mistično življenje. Džunajd je najprej študiral izročilo in pravo; tej izobrazbi je vse življenje pripisoval velik pomen. Pozneje se je lotil sistematičnega uka sufizma, in sicer pri učiteljih, kakršna sta bila Ma'rūf Karkhī in Hārith al-Muhāsibī; sam pa je postal učitelj številnih mistikov, kot so Abū Bakr al-Šibli, Dža'far al-Khuldi, Abū 'Alī al-Rūdhbārī, Husajn b. Manšūr al-Hallādž. Izmed njegovih prijateljev je treba omeniti še nekaj slavnihih imen iz analov sufizma, kot so Ibn 'Aṭā, Ruwaim, Abū 'l-Husajn al Nūrī itd.

Džunajdovi spisi, ki so nam na voljo, so kar najvišjega pomena za razvoj sufijske teozofije: gre za enega najstarejših primerov, ko se ta pojavi; pojavi pa se že popolnoma izoblikovana.

Ezoteričnost teh spisov je očitna. Pisec pogosto pravi,

da mu o danem vprašanju ni mogoče povedati ničesar več, ali pa svoje sogovornike opozarja, naj ne širijo skrivnosti, ki jim jih je zaupal: priča smo torej „skrivni vedi“, prepovedi govorjenja o določenih stvareh duhovom, ki zanje še niso pripravljeni, zadržanosti mistika do opisovanja svojih najbolj vzvišenih izkušenj. Ezoterična skrivnost ne pomeni nujno, da so nauki, ki jih človek uči, v nasprotju s pravoverjem ali da se gre dvojno igro: gre bolj za bojazen, da bi duhovi, ki nekaterih resnic ne bi zmogli usvojiti, te razumeli kot nepravoverne.

Izhodišče Džunājдове spekulacije je izpoved muslimanske vere, *tavhīd*: „Ni boga razen Boga“. Ta *tavhīd* lahko glede na posameznika privzame zelo različne oblike. *Tavhīd* navadnih ljudi resda zatrjuje enost in edinost ter neprimerljivost Boga, vendar še vedno nosi v sebi tudi upanje oziroma strah, katerega predmet ni Bog. *Tavhīd* ljudi, ki dobro poznajo ezoterično vedo, predpostavlja tudi zunanje izpolnjevanje predpisanih dejanj in opustitev prepovedanih dejanj, pri čemer človeka še vedno obvladujeta upanje in strah. Prva vrsta *tavhīda* elite predpostavlja zunanje in notranje spoštovanje zapovedi, popolno izginotje strahu in upanja, katerih predmet ne bi bil Bog, kar vse izhaja iz zavedanja Božje navzočnosti.

Druga kategorija *tavhīda* elite je, ko se (človekova) oseba sooči z Bogom neposredno, brez posredništva tretje osebe; posegi Njegove zapovedi se izlijejo nadenj, v reke zapovedi Njegove moči, v brezno oceanov Njegove Enosti, tako da [človekova] posameznost – kakor tudi poziv, s katerim ga je poklical Bog, in odgovor, ki Mu ga je [človek] dal – izgine v globokih resničnostih *wudžūda*

Njegove Edinosti, v resničnosti Njegove bližine; čuti in gibi so ga zapustili, da bi se Bog naselil v njem, kakor je On hotel zanj. Smisel tega je, da se je služabnik nazadnje znašel spet na izhodiščni točki; da je postal takšen, kakršen je bil, preden je postal [tj. začel bivati]. To nakazujejo besede Mogočnega in Veličastnega: „Ko je tvoj Gospod potegnil iz ledij Adamovih sinov njihovo potomstvo in storil, da pričajo o sebi: ‘Mar nisem jaz vaš Gospod?’, so odgovorili: ‘Si.’ “ Toda kdo je bil in kako je bil, preden je postal? Mar ni odgovoril nihče drug, kakor čisti, lahni in sveti duhovi, v katerih sta bila navzoča prežemajoča moč in popolno hotenje? Zdaj je, ker je bil, preden je postal. Takšna je najvišja resničnost *tavhīda*, kakor ga izpoveduje tisti, ki izpričuje Edinega, potem ko se je otrešel svoje posameznosti.

(*Rasā'il al-Gunaid*, ured. Abdel-Kader, 56 isl.)

Prazaveza je tako v samem središču spekulacije. Iz premišljanja o njej izhajajo odgovori tako na ontološke probleme kot na vprašanje mističnega zedinjenja. Prvo vprašanje, ki se postavlja, je ontološki status ljudi v trenutku Zaveze. Natačneje razčlenjen odgovor najdemo v *Kitāb al-Mithāq*, „Knjigi Zaveze“. Džunajd najprej ugotovi, da obstaja elita Božjih služabnikov, ki jih je Bog odlikoval s svojim prijateljstvom in jim podelil milosti, potem pa nadaljuje:

„Dal jim je prost dostop do brezen skrivnosti [sveta] *malakūt*; njihovo edino zavetje je On, njihovo edino počivališče je On. Njih je pobudil v bivanje vpričo Sebe, v predvečnostno bivanje pri Njem in v (Svoji) Enosti ob Sebi. Ko jih je poklical in so nemudoma odgovorili, se je to zgodilo po milosti, ki je prišla od Njega, po naklonjenosti, ki jim jo Je izkazal. On je odgovoril zanje, in sicer

tako, da jim je podelil bivanje, oni pa so bili poziv, ki je prihajal od Njega. Sam se jim je dal spoznati, ko so bili še zgolj načrt, ki ga je zasnoval Sam pri Sebi; po Svoji volji jih je prestavil in jih postavil za semena, ki jih je ustvaril kot stvarjenine po Svojem načrtu. In iz njih Je naredil seme [potomstvo] Adama - mir in zveličanje mu! Mogočni in Veličastni je rekel: „Ko je tvoj Gospod potegnil iz ledij Adamovih sinov njihovo potomstvo in storil, da pričajo o sebi: ‘Mar nisem jaz vaš Gospod?’, so odgovorili: ‘Si.’« Tu je Bog dal vedeti, da jih je ogovoril, ko so obstajali le toliko, kolikor so bivali po Njem (*illa bi-wudžūdi-hi la-hum*, db. kolikor jih je On nahajal). Tedaj so zaznali Boga, ne da bi zaznali same sebe, Bog pa je bil v resnici navzoč, na način, ki ostaja nepoznan vsem, razen Njemu, in ki ga nihče drug ne bi znal najti. S tem, da jih je „našel“, objel, motril, jih je ustvaril v stanju izničenja (*fanā*). Kakršni so bili v predvečnosti predvečnosti, takšni bivajo, izničeni v stanju svoje izničenosti, bivajoči v stanju svoje biti. Gosposki pridevki, predvečnostni preostanki in večna znamenja so jih vsrkali. On je storil, da se je to pokazalo v njih, ko je hotel, da so izničeni, zato da bi trajalo njihovo bivanje na svetu, da bi jim z vedo o skritih stvareh razodel Svojo skrivnost in da bi uvideli skrita brezna Njegovega poznanja in jih pridružil Sebi. Potem jih je ločil (od Sebe) in storil, da so postali odsotni v zedinjenju in prisotni v ločitvi; njihova odsotnost je postala vzrok njihove prisotnosti, njihova prisotnost pa vzrok njihove odsotnosti. Zamaknil jih je z znamenji, ki so se jim po Njem prikazala, ko jih je naredil prisotne; in odvezel jim jih je, ko jih je naredil odsotne. Dopršil je njihovo izničenje v stanju njihove biti, in njihovo bit v stanju njihovega izničenja. Stvari jih vsrkajo, ko se Njegova volja razlije nadnje, kakor je hotel On, v skladu s Svojim najbolj vzvišenim pridevkom, ki ga ne deli z nikomer. To (njihovo) bivanje je najpopolnejše, najbolj

temeljno, najbolj vzvišeno bivanje, [ki je tudi] najbolj dovezetno za nasilje, zmagoslavje in pravo nadvlado, ki se od Njega razlivajo nadnje, tako da izgine sleherna njihova sled, da se njihova znamenja razblinijo in njihovo bivanje preneha. Torej ne obstajajo človeški pridevki, niti bivanje, ki bi moglo biti spoznano, niti zaznavni preostanki; vse to so namreč koprene, ki duhovom zastirajo njihov delež predvečnosti.

(Prav tam, str. 41 isl.)

Na tem mestu ni prostora za nadaljnje navedke, vendar si je iz tega odlomka mogoče ustvariti predstavo o Džunajdovem nauku. Spekulacija o Zavezi poteka na dveh logično razločenih ravneh: na ravni „zgodovinskega“ dogodka, katerega razlaga zadeva ontološki položaj človeka, pravzaprav filozofijo biti, in na bolj omejeni ravni mističnega doživetja.

Prvobitno stanje človeškega duha je tisto, ki ga je človek imel na dan Zaveze, ko je bil zgolj ideja v Bogu, brez lastne biti. Vendar je bilo tovrstno bivanje popolnejše od tega, ki ga ima človek zdaj, njegove prelesti pa neprimerljive. Ko se človek odtrga od božanske Enosti, postane navzoč v svetu; ko se odtrga od sveta, pa je navzoč v Bogu. Tako niha med stanjema utopljenosti v Bogu in bivanja po Bogu.

To nihanje med stanjema razloži mistično zedinjenje. Ko je mistik dosegel vrhunec *tavhīda*, se znova znajde v stanju, v kakršnem je bil ob Prazavezi; vendar stanje izničenosti ne traja, Bog vrne svetnika v stanje treznosti, vrne ga v svet. Ta proces je primerljiv z dogajanjem, ki poteka od Zaveze naprej, ko je namreč Bog, potem ko je sklenil pogodbo z ljudmi, ki bivajo le v Njem, te ustvaril

v svetu in storil, da delujejo v njem. Edina razlika se zdi ta, da se zdaj mistik zaveda vseh teh resničnosti in da kljub vnovični vrnitvi v svojo posameznost živi v intimnosti Boga. Zdaj je v stanju *fanā'*, zdaj v stanju *baqā'*; in prav ritem tega izmenjavanja določa stopnjo, ki jo je dosegel. To izmenjavanje ne zavira mistikove dejavnosti v svetu, prej jo omogoča; in le tako lahko mistik „pokliče“ druge ljudi k Bogu.

Tu velja poudariti nekatere vidike obravnavanega nauka. Človeški duhovi so deležni izmenične biti; bolje rečeno, njihov način biti se spreminja: zdaj bivajo v Bogu, zdaj so ločeni od Njega. V obeh primerih njihova bit, njihov *wudžūd*, izhaja iz Njega; vendar nikoli ne postanejo Bog, niti se ne poistijo z Njim. Opustijo svoje človeške lastnosti, bivajo samo še v Bogu, v njegovi Enosti, vendar niso Bog. Cilj, za katerega si prizadeva muslimanska mistika – nasprotno od helenistične in krščanske mistike – ni to, da se človek pobóži, temveč da izgubi človeške pridevke in si privzame božanske.

V tej luči je treba razumeti dejstvo, da pri istem piscu najdemo drži, ki se na prvi pogled zdita tako protislovni: namreč izjave o enosti in edinosti biti, hkrati pa zavračanje sleherne predstave o bitnostnem zedinjenju (*ittihād*) v mistični izkušnji. Obe drži preprosto in logično izhajata iz nepopustljivega enoboštva, kakršno je islamsko; in Džunajdove spekulacije spadajo med najstarejše primere njunega ubesedenja.

Tako lahko razumemo, zakaj po Džunajdovem mnenju Bisṭāmija njegova mistična izkušnja ni pripeljala prav daleč. Bagdadski učitelj meni, da je Abū Jazīda oamnil prvi žar ekstaze, ko je izginilo vse, razen njegovega

lastnega jaza, in da je to imel za zedinjenje z Bogom.

Iz današnjega zornega kota nam Džunajdovi spisi kažejo dozorelo sufijsko teozofijo. Ta je trdno utemeljena na koranskih danostih in ostaja zvesta globokemu navdihu islama, njegovi predstavi o Edinem in Vsemogočnem Bogu, njegovim podobam in simbolom. Morda je zaslediti nekaj novoplatonskega vpliva, sicer precej bolj v opisu mističnega zedinjenja kot v metafizični razlagi. Pač pa se v pravem pomenu gnostične prvine zdijo popolnoma odsotne.

Nasprotno pa so metafizične spekulacije, gnostične podobe, kabalistično razglabljanje o črkah alfabeta prav v ospredju v spisih Džunajdovega najslavnejšega učenca, Husajna ibn Manšūr al-Hallādža.

Hallādžev primer je slaven, celo razvpit: sufijski so se mu odrekli, obsojen je bil zaradi krivoverstva in umrl je sramotne smrti,⁴ pozneje pa je bil povzdignjen v najčistejši izraz ljubezni do Boga, zaradi katere je postal mučenik. Njegova „vešala“ so – zlasti v perzijski, turški in indijski poeziji – postala celo simbol mističnega zedinjenja.

Hallādža ni lahko presojati. Iz spisov, ki so se nam ohranili, veje strast, s katero pridiga nauke, ki so občutno sorodni Džunajdovim, le da z očitnejšim gnostičnim prizvokom in z besednjakom, ki je blizu ismailskemu. Oblika, v kateri nam predstavlja svojo zbirko izročil, v kateri verige običajnih izročevalcev nadomeščajo verige metafizičnih entitet, vsekakor izpričuje vsaj njegovo hotenje, da bi verske predpise potrdil z neposrednim navdi-

4 Hallādžu naj bi bili odsekali vse štiri ude in ga nato še živega obesili na posebno rogovo ali ogrodje, da bi javnost lahko videla, da je bila obsodba izvršena. (Op. prev.)

hom. Izročila, ki zadevajo samega allādža, so bila gotovo nekoliko predelana, pa ne le zato, da bi njegove besede naredili sprejemljivejše; predvsem se lahko vprašamo o pristnosti namigov na allādževo prihodnje mučeništvo, ki jih najdemo v njemu pripisanih spisih.

Hallādž se je rodil leta 244 po hidžri v mestu Bai-dhā (Fārs), izšolal pa se je v Wāsiṭu (Irak). Njegovi prvi učitelj sufizma je bil Sahl Tustarī, v Ahwāzu. Pozneje, v Bagdadu, je postal Džunajdov učenec. Okoli dvajset let se je torej družil s sufiji; toda to druženje se je končalo s prelomom. Džunajd je bil zgrožen nad njegovimi predrznostmi in ga je nazadnje odslovil. Tedaj je Hallādž nastopil svojo pot kot pridigar lastnih nauk in razširjevalec islama v najbolj oddaljene dežele, kot sta Indija ali Turkestan; prepotoval je vso Perzijo, prišel do Jeruzalema in trikrat romal v Meko. Po vrnitvi v Bagdad je začel javno pridigati in s svojimi nauki zbujati odpor. Leta 301 po hidžri so ga obtožili, da je karmatski *dā'ī* [misijskar], in ga zaprli; v ječi je ostal devet let. Leta 309 so mu naposled še enkrat sodili, tokrat pod obtožbo, da si lasti božanskost. Bil je obsojen in usmrčen. Njegovo truplo so sežgali in pepel vrgli v Tigris.

Hallādžev nauk ni občutno drugačen od Džunajdovega, vendar ga je Hallādž pridigal veliko bolj strastno, odkrito, brez previdnostnih ukrepov, s katerimi se je zavaroval njegov učitelj. V nekem slavnem odlomku se predstavi kot Božje znamenje in v zamaknjenju vzklikne: *Anā'l-haqq*, „jaz sem Resnica“ – kar pomeni: „Jaz sem Bog“. Nekateri izrazi dajejo slutiti, da je dejansko učil, da se Sveti Duh utelesi v mistikovi očiščeni duši in da mistikova dejanja torej postanejo božanska dejanja. Neki

hereziograf je o njem zapisal:

Tako pravi: „Kdor z dejanji pokorščine ukroti svojo dušo in se vzdrži vdajanja užitkom in strastem, se povzdigne na stopnjo Najbližjih; in tedaj njegovo očiščevanje ne preneha, dokler ni prost človeškosti. Ko v njem ni ničesar človeškega več, ga napolni Božji Duh, kakor je napolnil Jezusa, Marijinega sina. Ne želi si več ničesar drugega, kakor tisto, kar je hotel Bog, in vsa njegova dejanja so dejanja Vsevišnjega Boga“.

(Bagdādi, *Farq bain al-firaq*, Kairo, 1367/1948, 158 isl.)

Nekateri od njegovih učencev so dejansko trdili, da se je Bog v vseh časih povnanjal v obliki človeka in da je v njihovi dobi to povnanjenje Hallādž. Podvomiti smemo, da je bila to učiteljeva lastna misel; vendar pojav te ločine dobro ponazarja nevarnost, ki jo je Hallādževo pridiganje pomenilo za enotnost islamske skupnosti – enotnost, ki so jo v istem obdobju ogrožali tudi ismailsko gibanje in karmatske vstaje. To je razlog, da je bil Hallādž obsojen. Sufiji so pozneje rekli: zato, ker je izdal vedo o skrivnem – kar pa je isto, le da iz drugega zornega kota.

Zatiranje je hitro uničilo *Hallādžija* kot samostojno ločino, vendar so Hallādža sufiji – ki so mu za življenja večinoma obrnili hrbet – prav kmalu povzdignili v najpopolnejši zgled čiste ljubezni. Navajali in uporabljali so redke ohranjene Hallādževe spise; njegov vzклик *Anā'l-haqq* in orodje njegovega mučeništva sta postala simbol; recitirali so posamezne verze – redkeje cele *qasīda* – iz njegovih pesmi. Eden najbolj znanih fragmentov je tale:

Jaz sem on, ki ga ljubim, in on, ki ga ljubim, je jaz.
Dvoje duhov sva, vdihnjena v eno samo telo.
Če me vidiš, ga vidiš; če ga vidiš, me vidiš.

(*Le Divan d'al-Hallāj*, ured. Massignon, M 57.)

Ta drobec vsebuje namig na utelešenje, kar po al-lādževi smrti ni bilo več sprejemljivo. Iz drugih fragmentov so razvidni poudarki, ki se zdijo sprejemljivejši, predvsem tisti, v katerih mistik govori o globoki istosti svoje biti z Božjo bitjo:

O skrivnost moje skrivnosti, tako drobna si,
da ostajaš skrita predstavnosti živih.
Bodi očitna ali skrita, v vsem se razodevaš vsemu.
Torej je nevednost, dvom prehud, odvečno besedičenje,
če se opravičujem pred teboj.
O zedinjenost vsega, saj nisi drugo kot jaz sam,
opravičujem se sam pred seboj.
(Prav tam, M 68.)

Neki drug fragment ponuja metaforo, ki so jo poznejši mistiki razvili in ki jo je Ġazālī prevzel kot izhodišče za svojo *Miškāṭ al-anwār*:

Za luči svetlobe vere so med stvarjeninami luči,
za skrivnost so skrivnosti v skrivnosti tistih, ki jo skrivajo,
za bivanje je med bivanji bivanje Njega, ki daje bivanje ...
(Prav tam, M 22.)

Več drugih fragmentov izpričuje zavest o izvoljenosti, zedinjenosti z Bogom. Vendar Hallādž enako pogosto govori tudi o svoji skrajni ponižnosti, o svoji želji, da bi bil preziran, da bi umrl, da bi ga ubili:

Ubijte me, prijatelji, kajti moj umor je moje življenje,
moja smrt je moje življenje, moje življenje je moja smrt.
Zares, izginotje svojega bistva imam za eno od
najodličnejših milosti, svoje prebivanje, kakršen sem,

pa za enega najhujših grehov ...

(Prav tam, kasida 10.)

V neki pripovedi Hallādž poziva muslimane, naj ga ubijejo, in zatrjuje, da zanje ni nujnejše naloge od te. V drugi ga neki prebivalec Basre, sicer Hallādžev zaprisežen sovražnik, prosi, naj ozdravi njegovega hudo bolnega brata. Hallādž privoli, pod pogojem, da prosilec še naprej ostane njegov nasprotnik, ga še naprej zmerja z nevernikom in si prizadeva, da bi ga ubili. Ta zgodba ni osamljen primer; in ob takšnih pripovedih nam postane jasno, kako je mistik mogel razglasiti oba prekletnika, faraona [iz *Eksodusa*] in Iblisa, za svoja učitelja.

Ob upoštevanju vseh razlik je Hallādževa drža v tej zgodbi o prebivalcu Basre sorodna drži Teofila in Marije v zgodbi Janeza iz Efeza, ki smo jo na kratko opisali, ko smo govorili o pojavu *šitūta* v sirski obliki krščanskega misticizma – pojavu, ki ga v islamskem misticizmu najdemo pod imenom *malāma*, „graja“: Hallādž je *malāmatī*.

Drža *malamatijev* je, kot smo že ugotovili, starejša od islama, vendar jo podpirajo nekateri navedki iz *Korana*, in celo samo ime *malāma* je razumljeno kot namig na dve vrstici iz Knjige, namreč 5, 57 [54] in 75, 2. Prva govori o „njih, ki se bojujejo na Božji poti in se ne bojijo nikogaršnje graje“ (*la jakhāfūna lawmata lā'imīn*); druga pa o „duši, ki [se] graja“ (*al-nafs al-lawwāma*). V psihologiji mistikov je ta grajajoča duša prva stopnja očiščena duše, ki je sama po sebi zapovedovalka zla. Mistiki se torej bojujejo, da bi jo ukrotili, odvrnili od strasti in prečistili. Za *malamatije* je pri tem značilna prav posebna prizadevnost, s katero grajajo lastno dušo, same sebe; to pa zato, ker se ne bojijo graje drugih, celo izzivajo

jo. Temeljni namen te drže je preprečiti sleherno razkazovanje pobožnosti, prikriti doseženo mistično stanje, ne kazati se drugačnega od drugih – skratka, zatiranje slehernega svetohlinstva in farizejstva.

Malamatijske težnje so bile v sufizmu razširjene že od samega začetka. V 3. stoletju po hidžri pa se je iz njih rodilo posebno gibanje, nasprotno sufizmu. Njegovo središče je bilo v Nišapurju (Hurasan), vodili pa so ga mistiki, kot Abū Hafš Haddād in Iamdūn Qaṣṣār. Zanje vemo po zaslugi spisa, ki ga je o njih napisal zgodovinar sufizma Abū 'Abd al-Rahman al-Sulamī (umrl 421 h.). Takole jih je označil; po opisu dveh vrst Božjih ljudi – *ulam* in sufijev – nadaljuje:

Tretjo vrsto sestavljajo tisti, ki se imenujejo *malāmatīja*. Vsevišnji Bog je okrasil njihovo notranjost z raznovrstnimi milostmi, kakršne so bliskost, dostop, zedinjenost; in v skrivnosti svoje skrivnosti so z gotovostjo doživeli pomen svojega pridruženja [Bogu], kajti nikakršno stanje jih ne more ločiti [od Njega]. Potem ko so se zanesljivo utrdili na posameznih visokih stopnjah, kakršne so bliskost, neposredna bližina in zedinjenje, je Bog poskrbel, da jih ne razodene ustvarjenim bitjem; tem jih je razodel le v njihovem zunanjem vedenju, ki je videti kot ločenost [od Boga]: eksoterične vede, skrbno spoštovanje zapovedi Postave in raznovrstnih družbenih pravil, vzdrževanje družabnih stikov. Vendar so ostali v stanju, ki so si ga pridobili v odnosu do Boga, v zvezi pridruženosti in bliskosti. Najvišje stanje pa je prav v tem, da notranjost ne odseva v zunanjem vedenju. To stanje je podobno Prerokovemu, ko se je ta, povzdignjen na najvišjo stopnjo bliskosti, znašel „na razdalji dveh lokov ali še manj“, a je po vrnitvi med ljudi govoril z drugimi o zunanjih stvareh, ne da bi stanje

bližine in intimnosti, v katerem je bil, vplivalo na njegovo zunanje vedenje. Nasprotno pa je stanje tistih, ki smo jih opisali prej, primerljivo z Mojzesovim, namreč v tem, da ga nihče ni mogel pogledati v obraz, potem ko je govoril z Vsevišnjim Bogom. To spominja na stanje sufijev, druge vrste, ki smo jo pravkar opisali: luč njihove skrivnosti se vidno pokaže na njihovem obličju. Novince, ki se mudijo pri *malāmatīja*, ti učijo stvari, ki jih lahko vidimo pri njih samih: marljivega izpolnjevanja dolžnosti, spoštovanja *sunan* v slehernem trenutku, skladnosti dejanj z običaji, navzven in navznoter, v vseh okoliščinah. Ne učijo jih, naj si prizadevajo za čudeže in milostne darove [karizme], naj jih razkazujejo ali jim zaupajo, temveč jih učijo, naj spremenijo svoje vedenje in naj bodo prizadevni. Tedaj novinca sprejmejo na svojo pot, in nauči se njihovih običajev. 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 in da ne bi zaupal nobenemu svojemu dejanju. In če kak novinec meni, da je dosegel neko stanje ali stopnjo, ga ponižujejo v njegovih lastnih očeh, in sicer tako dolgo, dokler iskrenost njegovega poklica in izražanje stanj pri njem nista trdno ustaljena. Naučijo ga, da se vede, kakor se vedejo oni, da zna skriti svoja stanja in vidno spoštovati običaje, ki zadevajo zapovedi in prepovedi ...

(*Risālat al-malāmatīya*, izd. Afifi, str. 87 isl.)

Naslednja opredelitev, povzeta po enem od malamatijev, Abū Hafšu, poudarja druge vidike njihove prakse:

To je skupina ljudi, ki si z Vsevišnjim Bogom prizadevajo ohraniti svoje „trenutke“ in obvarovati svoje skrivnosti in ki sami sebe grajajo, kadar se jim pripeti, da se njihova bliskost (Bogu) in njihova dejanja pokorščine poka-

žejo navzven. Ljudem kažejo nizkotnost svojega stanja, skrivajo pa jim svoje kreposti, in ljudje jih grajajo zaradi njihovega zunanjega vedenja; sami grajajo svoje notranje stanje, kolikor jim je poznano, pač pa jih Bog počasti tako, da jim razodene skrivnosti, jim da spoznati skrite stvari, jim zagotovi jasnovidnost med ljudmi in jim kaže čudeže. Oni skrivajo, kar so prejeli od Boga, in kažejo le tisto, kar je spočetka prihajalo od njih samih, namreč grajo lastne duše in boj zoper njo. Razodevajo tisto, kar jih ločuje od drugih, da bi jih ljudje zapustili in bi se njihovo razmerje z Bogom varno ustalilo. Takšna je pot ljudi graje.

(Prav tam, str. 89.)

Malamatiji se kažejo slabše kot so, delajo se celo brezbožne, vendar je to samo videz. Zanje je pomemben le boj zoper svetohlinstvo:

Nekateri izmed največjih Božjih prijateljev, kakršen je *šajh* Jūsuf b. Husajn Rāzī, so si izbrali pot graje, da bi se izognili svetohlinstvu. Nekoč je neki trgovec iz Nišapurja imel lepo sužnjo. Poslal jo je na dom *šajha* 'Abū 'Uthmāna Hīrija, po nekem častnem oprasku. *Šajhov* pogled se je nehote ustavil na lepotici, in ta je začela zaposlovati njegove misli. Ko je postalo očitno, da je njegov duh vznemirjen, je predložil svoj primer učitelju Abū Hafsu Haddādu. Ta mu je rekel: „Pojdi v Rai, k Jūsufu b. al-Husajn Rāzīju.“ 'Abū 'Uthmān je torej odšel v Rai in povprašal po Jūsufovem domu; vsi, ki jih je vprašal, so ga grajali in se zgražali nad njim, rekoč: „Kaj neki ima tako kreposten človek iskati pri takšnem grešniku in krivovercu?“ Ne da bi ga obiskal, se je osramočen vrnil v Nišapur in povedal, kaj se mu je zgodilo. *Šajh* mu je znova rekel: „Obiskati moraš Jūsufa!“ Ker ni šlo drugače, je torej znova odpotoval v Rai. Ni se zmenil za žaljivke ljudi, in

potem ko se je pozanimal tu in tam, je naposled prispel na kraj, kjer so stale same ruševine. Na koncu ruševin je našel (Jūsufovo) hišo. Vstopil je in pozdravil. Jūsuf je vstal, sprejel 'Abū 'Uthmāna, mu izkazal spoštovanje, mu odprl vrata do mističnih spoznanj in globokih resnic ter mu razodel prevzvišena stanja in visoke stopnje. Ves čas je ob njem sedel zelo lep mladenič, ob strani pa je stal (vinski) vrč. Potem ko ga je Jūsuf poučil o najbolj vzvišenih stopnjah, ga je 'Abū 'Uthmān vprašal: „Ko že imate vse te popolnosti, kaj vendar pomeni tole?“ Jūsuf je rekel: „V kraljestvu se je pojavil neki trinog in spremenil ta kraj v razvaline. Hišo, v kateri prebivam, sem podedoval. Mladenič je moj sin, v vrču pa je voda.“ 'Abū 'Uthmān je pogledal: res je bila voda. Rekel je: „Vidim, da tu ni ničesar, kar bi bilo v nasprotju s Postavo. A zakaj se vendar izpostavljate obrekovanju?“ Rekel je: „Zato, da me ljudje ne bi imeli za pobožnega asketa in vernika, da kako dekle ne bi vrglo oko name in bi se jaz navezal nanjo.“ 'Abū 'Uthmān je slišal te besede, ki so opisovale njegov lastni primer, vrgel se je na tla in bruhnil v jok. Spoznal je, da razkazovanje lastnih kreposti ni všečno in kako je treba živeti; [spoznal je], da je bil poslan v Rai zato, da bi se naučil prave mere, se ločil od ljudi, ne izdal svojega asketstva in se potrudil biti ponižen, v skladu z besedami, ki jih je izrekel Učitelj prijateljstva ('Alī): „Bodi za Boga najboljši izmed ljudi, zase najslabši izmed ljudi, za ljudi pa eden izmed njih.“ Največji izmed Božjih prijateljev so se potrudili prikriti svoje stanje in so svoje dodatne, nepredpisane pobožnosti skrili pred pogledom ljudi; lažni pobožnjaki in svetohlinci pa zapravijo svojo vero s tem, da razkazujejo svoje kreposti in se trudijo ugajati navadnim ljudem ...“

(Nurbakhš, *Risāla-i ma'āš-i sālikīn*, ms. Esad Ef. 3702, ff. 58 b-59 a.)

Ti *malāmatīja* iz 3. stoletja po hidžri so, kot kaže, spoštovali islamsko Postavo in tankovestno izpolnjevali njene predpise; pač pa niso opravljali nekaterih specifično sufijskih postopkov: *samā'*, javnega *dhikra*, gradnje samostanov, posebne noše. V nasprotju s sufiji, ki so nosili obleko iz grobe volne (*šūf*), so se malamatiiji oblačili enako kot okolje, v katerem so se gibali, kvečjemu so si naredili razcapano kuto, imenovano *muraqqa'a*. Tako se je vedel tudi Hallādž, kar še dodatno kaže na njegove povezave z malamatiiji.

Pravi Božji prijatelji – navidez brezbožni, zasramovani, prezirani od ljudi – so vedno neposredno soočeni z Bogom in ga ne zapustijo niti za trenutek. Vendar njihova drža ni brez nevarnosti. Kazanje brezbožnosti lahko postane samo sebi namen, kar pripelje človeka naravnost v antinomianizem [nauk, da je postavo treba kršiti]. Odtod propadanje določene vrste malamatism; bolje rečeno, odtod pojav posebnega tipa *qalandarja*, za katerega so postala značilna razna čudaštva. Vendar to ni bil edini možni razvoj: držo starih *malāmatīja* je ohranil nadvse spoštovan red, *Naqšbandīja*; dejstvo, da je takšen mistik, kakršen je bil Ibn 'Arabī, prevzel njihovo ime, da bi označil sufijski tok, ki mu je sam pripadal, pa zasluži vso našo pozornost.

Malāmatī je zgolj poseben primer kompleksne in zelo razširjene predstave o skritem, neprepoznanem svetniku, ki živi na obrobju sveta, brez katerega pa svet ne bi mogel shajati. To nam je, resda šele v zametku, že pokazala tudi pripoved Janeza iz Efeza. V sufizmu je nauk o hierarhiji nevidnih svetnikov, brez katerih svet ne

bi mogel obstati, splošno sprejet. Vedno obstajajo avlijā, „prijatelji“ (Boga, edn. *walī*), ki se od človeške množice razlikujejo po posebnih karizmah. Njihova funkcija ni enaka funkciji prerokov. Ti so klicali ljudi k Bogu, bodisi tako, da so človeštvu prinesli novo Postavo – tako kot *'ulū*, *l-'azm*: Adam, Noe, Abraham, Mojzes in Jezus –, bodisi tako, da so se bojevali za že obstoječo postavo; *avlijā* pa se posvečajo zgolj svojemu notranjemu izpopolnjevanju. Cikel preroštva je že sklenjen, Prerok islama je bil Pečat prerokov, in Postava, ki mu je bila razodeta, je zadnja. *Ulame* bdiyo nad njenim izpolnjevanjem, poučujejo o njej ljudi in so v tem smislu torej dediči Prerokov.

Po nekem naziranju, ki je razširjeno v sufijskih okolišjih, pa ima preroštvo dvojno obličje: *nubuwwa*, „pre-roštvo“ v pravem pomenu, in *walāja*. Drugo je obrnjeno k Bogu, od katerega prerok prejema navdih, prvo pa je obrnjeno k ljudem, katerim ga posreduje. Vsak prerok je tudi *walī*, ni pa vsak *walī* tudi prerok.

Na podlagi teh izhodišč poteka razpravljanje o zaslugah prerokov na eni strani in *avlijā* na drugi. Le redki izrecno priznavajo prednost slednjih. Včasih zasledimo tale razloček: *walāja* je više od *nubuwwa*, po svoji *walāji* pa je bil Prerok islama više od vseh drugih. Drugi – denimo 'Alā al-Davla Simnānī, v 8. stoletju po hidžri – so prispevali še bolj iztanjšane razločke, namreč na podlagi obeh možnih izgovorjav tega izraza: *walāja* in *wilāja*, od katerih je prva pridržana za preroke, druga pa za ostale *avlijā*.

Poseben primer nauka o *walāji* je šiitska imamologija. Šiiti štejejo svoje imame za prave *avlijā*. Imame vodi božanski navdih, tako da nezmotljivo razlagajo *Koran*

in razodevajo njegov skriti pomen. Po nekem slovitem hadisu naj bi se bil Mohamed bojeval za razodetje (*tan-zīl*) Korana, 'Alī pa za njegov ezoterični pomen (*ta'wīl*). Šiitski imami živijo v odmaknjenosti, zadnji imam je sploh skrit; in vendar bi se brez njega svet sesul. Vedno je navzoč, on je Gospodar dobe [časa]. Nekega dne se bo vrnil; tedaj bo postal očiten skriti pomen vseh stvari in poslednje resničnosti bo mogoče pokazati vsem ljudem. Trenutno pa je to le ezoterično védenje, ki ga ne smejo izdati, in posvečenci imajo dovoljenje – celo dolžnost – da se vpričo neposvečenih in nasprotnikov ne priznajo za posvečene. Takšno je teoretično opravičilo prakse *taqija*: dolžnosti, da človek navzven zanika svoja prepričanja, če se znajde v smrtni nevarnosti. Dejansko pa gre za različico drže *malāmatī*.

Skriti imam šiitov ima ustreznico v sufijem nauku o „osi“ ali „tečaju“ – *qutb* – ki je na čelu nevidne hierarhije avlijā in ki mora vedno obstajati, sicer bi se svet sesul. Kadar *qutb* umre, ga pri priči nadomesti *walī*, ki je bil na hierarhični lestvici takoj za njim, na njegovo mesto pa pride nekdo drug itd. Tu ne nameravamo analizirati zgradbe zapletene hierarhije *abdāl*, *avlād* itd. – zgradbe, ki pri različnih piscih niti ni stalna – temveč se bomo omejili le na nekaj Simnānījevih odlomkov:

Enako človeški so kot mi, jedo, pijejo, izločajo, urinirajo, obolevajo in se zdravijo, prodajajo in kupujejo in se na trgih oskrbujejo s stvarmi, ki jih potrebujejo, s to razliko, da ko kdo vstopi v njihov krog, zapusti svoje žene in otroke in se ne vrne več ... Ena njihovih posebnih karizem je ta, da lahko po želji izginejo človeškim očem. Stopajo v mošeje in molijo za imami muslimanov katerega koli

obreda, poleg tega pa radi molijo v skupini, na začetku predpisanega časa. Eden od mojih tovarišev je stopil v njihov krog; ime mu je bilo Zarrīkamar, jaz sem ga klical 'Abd al-Karīm. Ostal je v njihovem krogu približno deset let, dokler ni po letu 720 umrl. Njihovi grobovi so na ravni tal in nihče ne ve zanje, razen njih samih. Med ljudmi imajo svoje namestnike, ki jih oni poznajo, namestniki pa njih ne. V Prerokovem času je bil eden od sedmih namestnikov Hilāl. adhīfa b. al-Jaman je posredoval njihove pozdrave Preroku, njim pa Prerokove pozdrave. Bilo jim je ukazano, naj sledijo Preroku in sprejmejo njegovo Postavo, ne da bi jih on spoznal v čutnem svetu. V vseh dobah obiskujejo le enega samega človeka izmed [vseh] živečih v čutnem svetu. Ko ta edi(nstve)ni človek umre, začnejo po Božjem ukazu obiskovati drugega. V Džunajdovem času je bil ta edin(stve)ni človek (ki so ga obiskovali) Mimšād al-Dīnavarī. Os [tj. *qutb*] pa je bil v Prerokovi dobi 'Usam al-Qarnī, 'Uwaisov stric po očetovi strani. *Qutb*, s katerim je Bog počastil našo dobo, je devetnajsti od časov Preroka ...

(*Safwat al-'Urwa*, ms. Laleli 1432, f. 120b-121b.)

Za Ibn 'Arabija je prototip *qutba* Salmān Fārsī, tujec, ki ga je Prerokova družina sprejela medse in je bil po duhovni posvojitvi deležen njenih privilegijev. Za Simnānija pa je to stric 'Uwaisa Qaranija, jemenskega asketa, čigar dišava svetosti je privéla do samega Preroka, ki ga sicer ni nikdar videl. Imel je ostarelo mater, ki je ni hotel zapustiti, in je oba preživljal s čuvanjem kamel. Prerok mu je volil svoje ogrinjalo, izročila pa sta mu ga 'Umar in 'Alī. Ljudje v Jemnu niso vedeli za njegovo svetost, in ko sta kalifa poslala ponj, so bili videti osupli nad njunim zanimanjem za tako nepomembnega moža.

'Uwais je torej *malāmatī*, kar je razvidno iz izročila, po katerem naj bi na dan vstajenja, tik preden se bo 'Uwais vzpel v nebesa, Bog ustvaril sedemdeset tisoč angelov z enakim obličjem kot on, zato da ga nihče ne bi spoznal. Neki slovit *hadis* namreč pravi: „Moji Prijatelji so pod okriljem mojega šotora, nihče razen mene jih ne pozna.“

Vendar so izročila o 'Uwaisu za duhovno fiziognomijo sufizma pomembna zaradi nečesa drugega. Ta Jemenec, ki nikoli ni videl Preroka, je kljub temu postal popoln musliman. Tako so mistike, ki nimajo živega učitelja in jih v duhu posveti svetnik, ki je že dolgo mrtev ali ki ga sami nikoli niso videli, poimenovali *'uwajsī*. Te najdemo predvsem v iniciacijskih verigah, ki se tako ali drugače navezujejo na malamatismem – denimo v iniciacijski verigi naqšbandijev, kjer po Salmānu najdemo Abū Jazīda Bisṭāmīja, ki ga je v duhu poučil imam Dža'far, Abū, l-Qāsima Kharraqānīja, ki ga je v duhu poučil Bisṭāmī, in samega Naqšbanda, ki ga je v duhu poučil 'Abd al-Khāliq ḥudžduwānī.

Malamatijski vidiki pa ne kažejo celotne podobe avlijā. Ti so res Božji prijatelji, Njegovi bližnji, posvečenci; a čeprav ne „kličejo“ ljudi k Bogu, imajo svoje učence, da jih vodijo, izpopolnjujejo in uvajajo. Sufiji se štejejo za te *avlijā*, in sufijski učitelji venomer vzgajajo nove učence. Omenimo osamljen primer, ko to stanje stvari dejansko odseva v izrazoslovju. V neki razpravi, napisani v perzijskem jeziku, 'Ammār Bidlīsī (konec 6. stoletja po hidžri) razlikuje med pojmom *walī* – ta je mistik, ki je prispel na cilj, vendar se ne ukvarja z vzgajanjem drugih – in *walī muwallī*, ki si dejavno prizadeva za napredek drugih.

Nevidna hierarhija *qutb* in *abdāl* je v sufizmu na

splošno sprejeta. Redkejša pa je predstava „Pečata *avlijā*“. Kakor ima svoj Pečat – namreč Mohameda – pre-roštvo, ga ima tudi *walāja*, nastop tega Pečata pa na splošno velja za nekaj, kar se bo šele zgodilo. Za Pečat *walāje* zelo pogosto velja Mahdī, čigar prihod pričakujejo ob koncu časov. Mahdī je zelo pogosto – ne pa vedno – skriti imam dvanajstnikov; od časa do časa se je zgodilo, da se je kak sufi razglašal za Mahdija, kar je vsakokrat pripeljalo do oblikovanja samostojnih ločin. Tako je bilo v primeru Sajjida Mu ammada Nūrbakhša v Iranu (9. stol. h.) in Sajjida Mu ammada Džaupūrija v Indiji (10. stol. h.). Drugi istovetijo Pečat *walāje* z Jezusom, ki naj bi po znanem izročilu nekega dne sestopil na minaret mošeje v Damasku. Ibn 'Arabī je ta lik razčlenil v Pečat absolutne *walāje* in Pečat mohamedovske *walāje*. Po drugi strani pa ne manjka piscev – takšen je, denimo, 'Alā al-Davla Simnānī –, ki sleherno izročilo ponotranjijo in prihod Mahdija razumejo kot simbol človekove notranje posvetitve.

Zdi se, da je bil prvi pisec, pri katerem najdemo nauk o Pečatu *walāje*, Mu ammad ibn 'Alī iākim Tirmidhī (3. stoletje po hidžri), ki smo ga že srečali, ko smo govorili o razlikovanju med dvema vrstama Božjih služabnikov, *sidq* in *minna*, ki je sorodno razlikovanju teoretikov malamatzizma (najdemo pa ga tudi pri Džunajdu, ki ločuje med *šidq* in *ikhlāṣ*). Tirmidhī se dejansko zdi blizu malamatzijem; ti so sčasoma sprejeli vpliv nekaterih njegovih idej, ta vpliv pa se je pozneje nadaljeval pri naqšbandijih. Tirmidhījevo najpomembnejše delo, *Khalam al-walāya*, pa je sàmo pod globokim vplivom Ibn 'Arabija.

Bibliografska opomba

Za celotno obdobje gl. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*.

Dhū'l-Nūn Mišrī je eden najpogosteje navajanih piscev v Andrae, *Islamische Mystiker*, in sicer po njegovem delu *Hilyat al-awliyā*.

O Hārithu al-Muhāsibiju je zdaj na voljo študija: M. van Ess, *Die Gedankenwelt des Harits al-Muhāsibī* (Bonn, 1961), ki presega prejšnji študiji Margaret Smith in Abdelhalīma Mahmūda. Izmed njegovih spisov je Margaret Smith objavila *Kitāb al-rīāya* [London, 1940].

Bišāmijeve izreke je zbral Abdurra man Badavī, *Šatahāt al-sūfīya I* (Kairo, 1949). Staro Hortenovo tezo, da je Bišāmī pod vplivom *Vedanta*, je – ne ravno prepričljivo – povzel [R.Ch.] Zaehner, in sicer v več objavah, nazadnje v delu *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960). Nasprotje med teorijo *wahdat al-šuhūd* in *wahdat al-wudžūd* je v tomističnem smislu razčlenil Louis Gardet, gl. zadnjo objavo: Gardet–Anawati, *Mystique musulmane* (Pariz, 1961). Ne glede na siceršnjo vrednost te razčlenbe, se zdi anahronično govoriti, da je *wahdat al-šuhūd* prevladovala v prvih stoletjih po hidžri. Pa tudi nasprotje med Bišāmijem, Hallādžem, Džunajdom in Ibn 'Arabijem še zdaleč ni tako izrazito.

O Džunajdu imamo zdaj na voljo izdajo njegovih poglavitnih del (gl. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junaid*, London, 1962); njegovo Dawa' al-arwāh je objavil že A. J. Arberry ("The Book of the Cure of Souls", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1937, 219-231; gl. tudi isti, „Junayd“, *prav tam*, 1935, 499-507).

O Hallādžu gl. klasična dela L. Massignona: *La passion d'al-Hallāj* (Pariz, 1922) [gl. tudi angl. (skrajšani) prevod Herberta Masona *Hallāj: Mystic and Martyr*, Princeton:

Bollingen, 1994.]; Akhbār al-Hallādġ (3. izd., Pariz, 1957); *Le Diwan d'al-Halladġ* (2. izd., Pariz, 1953).

Temeljno delo o malamatiġih je 'Afifġ, *Al-Malāmatġiya wa'l-ṣūfġiya wa ahl al-futuwwa* (Kairo, 1945), ki vsebuje tudi besedilo Sulamġjeve razprave. Ōmer Riza Dogrul jo je leta 1951 prevedel v turṣġino. O odnosih med malamatiġih in naqṣbandiġih gl. moj članek „Autour du Daré Mansour [: l'apprentissage mystique de Baha'al-Din Naqshband]“, *Revue des Études Islamiques* 27, 1959.

Teorija *walāje* ſe ni bila predmet monografskega pregleda. O teoriji *walāje* pri Simnānġju gl. Corbin, *Eranos-Jahrbuch*, 1958. Osman Yahya v svoji izdaji Tirmidhġjeve *Kitāb khatam al-walāya* (v tisku [Bejrut, 1965]) navaja izvlečke iz del najpomembnejſih piscev, ki so se ukvarjali s tem problemom. Gl. tudi Tirmidhġjevo bibliografijo v: *Mélanges Massignon*, zv. III [Damask, 1957].

Četrto poglavje

ZRELOST

V začetku 4. stoletja po hidžri je sufizem že dosegel svojo zrelost. Njegovi postopki so bili bolj ali manj ustaljeni, nauk v grobih črtah že izrisan. Bil je čas za globinsko obdelavo, za razširjenje temeljev in prodor v notranjost islamskega sveta, za misijonarsko dejavnost navzven.

To, 4. stoletje islama je bilo doba, ko je bil šiitski vpliv najmočnejši in ko je bil abasidski kalifat v svoji nemoči tik pred propadom.

Sufizem je bil poklican, da odigra eno od ključnih vlog v tem spopadu nasprotij, vendar ta vloga ni bila udobna. Ker so sufiji, tako kot velika večina drugih muslimanov, bili na strani alijevecev, so jih v nekaterih obdobjih in nekaterih deželah obtoževali, da so šiitski agenti. Proces proti Hallādžu dobro ponazarja tovrstne nevarnosti. Že smo omenili, da so se v vseh obdobjih zgodovine islama našli sufiji, ki so se razglašali za Mahdīja; glede na posebne razmere sufijskih združb je takšen razvoj dogodkov vedno mogoč. Mahdijevstvo je nujno vedno politično obarvano; nekateri mistiki so celo ustanovili šiitske države. Takšna je bila, denimo, sarbadārska država, ustanovljena v Hurasanu v 8. stoletju po hidžri, predvsem pa safavidska država, nastala dobro stoletje pozneje. Potomci Safi al-Dīna Ardabilija so si kot poglavarji nekega sunitskega reda pridobili privrženost šiitskih turkmenskih plemen v Anatoliji, se razglasili za Prerokove potomce, prestopili v šiizem in nazadnje v

Iranu ustanovili šiitsko državo. Odtlej so sufije s šiitskimi nagnjenji lahko znova sumničili, da širijo politično propagando, in jih preganjali, češ da so safavidski odposlanci; nemalo turških mistikov je v 10. in 11. stoletju po hidžri svoje versko prepričanje plačalo z življenjem.

Vendar pa sufiji večinoma nimajo političnih ambicij. Njihova navezanost na 'Alījevo družino je čustvena in tudi v skladu z iskrenimi sunitskimi prepričanji; poleg tega se organizirani šiizem kaže precej bolj nenaklonjenega mistikom kot sunizem. Eden od najpogostejših očitkov, ki jih sufiji slišijo od šiitskih *ulam*, je prav pripadnost sunizmu.

Čeprav so sufijska verovanja blizu idejam, ki so jih širile različne šiitske ločine, so jim sufiji dejansko dali sunitsko obliko, združljivo z versko pripadnostjo večinskega prebivalstva, od katerega se niso hoteli ločiti. Trpinčenim duhovom so sufijski krogi ponudili možnost živeti intenzivno in vzneseno duhovno življenje, ki pa ni težilo k političnim ciljem in prelomu z večinsko množico vernikov, tako kot skrivne združbe ismailcev. V takšnih razmerah so sufijske bratovščine igrale vlogo sunitske obrambe in preusmerjale v prid skupnosti kali duhovnega vrenja, ki bi sicer utegnile prispevati k njemu razpadu. Nekatere vlade so znale koristno izrabiti ta položaj. Ko je v drugi polovici 5. stoletja po hidžri prišlo do sunitske obnove, je bila poglobljena nevarnost ismailska propaganda. Seldžuški veliki vezir Nizām al-Mulk je tedaj spodbudil ustanavljanje tako *madras*, tj. bogoslovnih šol, kot sufijskih samostanov. Ašaritski nauk, ki so ga učili na bagdadski in nišapurski Nizāmiji je bil učinkovito orodje zoper ismailsko teozofijo, ki se je širila

iz Kaira. Sufijski *šajhi* pa so učili ezoteričen in iniciacijski nauk, ki je bil po strukturi sicer blizu, po namenu pa nasproten nauku misijonarjev z Alamūta. Podobne pojave je mogoče zaslediti tudi pozneje, pod Mameluki v Egiptu in Siriji ter pod Osmani v Anatoliji.

Kljub tej vlogi sunitske obrambe pa so *ulame* napadali derviše, češ da so brezbožni in da so njihovi nauki nezdružljivi z načeli islama, kakor so jih sami pojmovali. Gre za različni duhovni družini, katerih sožitje in vzajemno nasprotovanje se zdi značilno za islamsko civilizacijo. Vendar to nasprotovanje ne pomeni, da bi bilo treba sufizem spraviti v sklad z muslimanskim pravoverjem. Za kaj takega bi se bil moral sufizem najprej izločiti iz pravoverja, se razviti zunaj in zoper njega, kar pa se nikoli ni zgodilo. V vseh obdobjih so obstajali sufiji, ki so bili hkrati pravniki; dobro znan primer je, denimo, Džunajd, ki pa v tem ni bil osamljen. Sufijski nauki ne izključujejo Postave, temveč se ji pridružujejo. V življenju mistikov imajo posebni postopki razmeroma omejeno vlogo, sicer pa mistiki delijo tegobe in napore drugih vernikov.

Tako obstajata dve vrsti priročnikov sufizma. Nekateri zgolj opisujejo posebnosti, ki so značilne za njihove privržence, predstavljajo njihove nauke in izkušnje; drugi, ambicioznejši, pa skušajo zajeti celotno mistikovo življenje, pokazati, kaj ima skupnega z drugimi muslimani in kaj je značilno zanj. V teh delih najdemo podrobno razpravo o verskih dolžnostih, tako kot v klasičnih delih o pravosodju, le da z večjim prizadevanjem za pnotranjenje; opis različnih kreposti kot mističnih stanj ali postaj; in predstavitev za sufije značilnih postopkov, kakršna sta *dhikr* in *samā'*. Tretja vrsta sufijskih spisov so

zbirke izrekov velikih učiteljev, ki jih včasih spremljajo življenjepisni podatki. Nekatera od teh del se ukvarjajo z življenjem in besedami enega samega mistika; druga zajemajo vso zgodovino sufizma, začenši s četverimi prvimi kalifi in drugimi Prerokovimi tovariši.

Najstarejši ohranjeni sufijski priročniki so nastali v stoletjih, ki sta sledili Hallādževi smrti. To je bila doba razgibane umske dejavnosti, ko je sufizem, ki je bil zdaj že na stopnji zrelosti, popisal svoje „imetje“ in skušal določiti svoj prostor. Na prvem mestu omenimo delo Abū Našra al-Sarrādža iz Ṭūsa, z naslovom *Kitāb al-luma'*, ki je prvovrsten vir za spoznavanje izvirnega sufizma. Bolj brano in veliko daljnosežneje vplivno je bilo delo Abū Ṭāliba al-Makkija *Qūt al-qulūb*. Pisec je pripadal teološki šoli Salīmija, katere teze predstavlja; v nekaterih točkah sledi Ahmadu ibn Hanbalu, katerega je visoko cenil. Spis obravnava vse točke verske prakse in je po svoje zgled za Ġazālijevo delo *Ihyā 'ulūm al-dīn*; Ġazālī ga je namreč občudoval. Poznejši mistiki so *Qūt al-qulūb* veliko brali, in za nekatere, denimo za 'Alā al-Davlo Simnānija, je Makkijeva knjiga pomenila iniciacijo v sufizem.

Delo Abū Bakra al-Kalābādija *Kitāb al-la'arruf li-mad-hhab ahl al-tasawwuf*, prav tako iz 4. stoletja, je drugačne vrste. V hanafitskem duhu na kratko obravnava različne točke islamskega nauka, sufijske postopke in njihove običaje. Delo je bilo skoraj pri priči deležno komentarja, ki ga je v perzijsčini napisal Abū Ibrahīm Mustamlī Būkhari. Komentar je prava zakladnica podatkov o starem sufizmu, žal pa je skoraj neraziskana.

Izmed spisov 5. stoletja po hidžri omenimo dve zbirki sufijskih izrekov: *Tabaqāt al-sūfiya* Abū 'Abdur-

rahmana al-Sulamīja in *Hilyat al-awliyā* Abū Nu'aima al-Ilfahānija. Slednja je nedvomno pomembnejša, glede na množico podatkov, ki jih vsebuje: ne le posamezne besede učiteljev iz preteklosti, temveč tudi podatke iz njihovega življenja in celo obširne odlomke iz njihovih spisov.

Sulamijeve *Tabaqāt* so po obsegu in namenu skromnejše od *Hilya*. Od vsakega obravnavanega mistika najdemo po dvajset izrekov, skupaj z verigo njihovih posrednikov.

Življenjepisne podatke najdemo tudi v dveh drugih priročnikih sufizma iz 5. stoletja. Prvi je Hudžwīrijev *Kašf al-mahğūb*, najstarejši sufijski priročnik v perzijskem jeziku. Pisec se je rodil v Ġazni, v Afganistanu, umrl pa je v Lahoreju, kamor je bil odpeljan v ujetništvo. V njegovem času se je islam že zakoreninil v porečju Inda, perzijsčina pa je postala verski jezik muslimanov na podcelini. Temeljna značilnost dela se zdi sistematičen opis več sufijskih ločin ali šol, ki so obstajale v Hudžwīrijevem času in ki so se med seboj razlikovale po posebnih naukih in postopkih. Vendar je, kot se zdi, sistematizacija pretirana; specifični nauki, pripisani posameznim šolam, so pogosto le točke nauka, ki so jim učitelji teh šol posvečali posebno pozornost. V drugih primerih pa gre za resnične razlike v duhovni drži: Džunajd in njegovi privrženci najbolj cenijo treznost (*sahw*), Bājazīd Bisṭāmī pa omamo, „pijanost“ (*sukr*). Zanimivo bi bilo raziskati, ali in kako so se te različne drže ohranile v novejših bratovščinah.

Drugo delo, ki nas zanima na tem mestu, je *Razprava* Abū, l-Qāsima al-Qušairija. Ta je bil ašaritski teolog in

pravoslovec, predstavnik zmernega in pravovernega sufizma; poudarjal je bolj asketsko kot pa gnostično plat sufizma in se zanimal predvsem za reformo običajev. Življenjepisec tega velikega perzijskega sufija in njegov sodobnik Abū Saʿīd b. Abī l-Khair nam ga kaže kot za-držanega do nekaterih sufijskih postopkov, denimo do *samāʿ*. Qušairī svari zoper precenjevanje pomena videnj. Je pa prvi, ki poglobljeno opisuje *dhikr* in nadčutna do-živetja, ki ga spremljajo.

Qušairī je bil Sulamijev učenec in ašarit. Od njegovega časa naprej se je ta teološka šola čedalje bolj uveljavljala, predvsem med šafiiti, ki so bili tedaj večinsko prebivalstvo Perzije. Seldžuški sultani, doma iz Transoksanije, so bili hanafiti; njihov vezir, Nizām al-Mulk, po rodu Perzijec, je bil šafit. Šole, ki jih je ta ustanovil, so učile šafiitsko pravo in ašaritsko teologijo. Šafit in ašarit pa je bil tudi najslavnejši učitelj, ki je tam učil: „Dokaz islama“, Abū Hamīd Muhammad al-Ġazālī.

Ġazālī je bil doma iz Tūsa, kot Qušairī, in se ni spoznal le na teologijo in pravo, temveč tudi na filozofijo in mi- stiko. Vendar je ostal predvsem *faqīh*, ki si je prizadeval ubraniti neokrntenost sunitske veroizpovedi, čeravno je po neki duhovni krizi zapustil svojo stolico na bagdadski Nizāmīji in se za deset let umaknil v osamo. Tedaj naj bi se bil obrnil k sufizmu.

Njegovo delo je bogato in raznovrstno. Umešča se na sotočje poglavitnih intelektualnih tokov tiste dobe: sholastične teologije (*kalām*), Farābijeve in Avicenne-ve novoplatonizirajoče filozofije, sufizma, predvsem pa ismailske teozofije, ki je s Hasanom Sabbāhom in ustano-

vitvijo nizarijske države na Alamūtu pomenila stvarno in strašno nevarnost. Prav ta grožnja je določila usmeritev Ġazālījevega dela. Odkrito se je uprl ismailskemu batinizmu; enako pa se je bojeval tudi zoper filozofe, katerim je očital predvsem njihovo tezo o večnosti sveta. Vendar pa je dojel, da se dialektika sholastičnih teologov ne zmore učinkovito zoperstaviti ismailski propagandi med tistimi, za katere bistvo vere ni v zunanji obliki obredov in verskih dolžnosti, temveč v njenem ezoteričnem pomenu, njenem *bāṭinu*, ki ga zmore – in sicer nezmotljivo – razodeti le imam iz Prerokove hiše, to pa je bil tedaj fatimidski kalif Egipta. Po metodi, ki si jo je izposodil pri ismailcih, je Ġazālī razložil skriti pomen obredov, njihove skrivnosti. Vendar se pri tem ni skliceval na fatimidskega imama; njegov vodnik, merilo nezmotljivosti zagovarjanih tez, je Prerok; veroizpoved, ki jo zagovarja, pa je sunitska veroizpoved, kakor jo je formulirala ašaritska šola. Gotovost je tu mogoče doseči z mistično izkušnjo, po sufijski poti. Ġazālījev nauk je v tem vzporeden politiki Nizāma al-Mulka. Pri predstavljanju svojih nazorov pa učitelj nazadnje prevzame izrazoslovje – občasno tudi teorije in ideje – novoplatonizirajočih filozofov, proti katerim se bojuje; omenimo le razlikovanje med svetovi *mulk*, *malakūt* in *džabarūt* ter njihovimi ustreznici na psihološki ravni.

Ġazālījevo najpomembnejše delo je, kot vemo, *Ihyā 'ulūm al-dīn*. Zasnovano je po zgledu pravoznanstvenih del, zajema pa celoto religijskih ved, predstavljenih iz zornega kota, ki se približuje pojmovanju sufijev. Delo sicer ni sufijsko v pravem pomenu, vendar je gotovo imelo trajen in globok vpliv na mistike. Nekatera druga Ġazālījeva

dela pa kažejo izraziteje sufijsko usmeritev. Omenimo predvsem *Miškāt al-anwār*, eno od njegovih zadnjih del, v katerem razvija metafiziko luči in jasno predstavlja nauk o *wahdat al-wudžūd*, primerljiv s tistim, ki je pozneje polno razvil v spisih Ibn 'Arabija in njegove šole. Po analizi pojava stvarne svetlobe in duhovne svetlobe Ġazālī ugotovi, da vsi poznani viri svetlobe dolgujejo – posredno ali neposredno – svojo svetlobo soncu, ki je edini pravi vir luči; „luč“ ali „svetloba“ bi pravzaprav smeli imenovati le tisto, ki izhaja iz njenega poslednjega vira. Podobno velja za duhovno svetlobo, katere vir je Bog.

Potem ko si spoznal, da se luč nanaša na pojavljanje in razodevanje ter njune stopnje, vedi, da ni hujše teme od temin nič, kajti te omračujejo, to pa zato, ker nobena stvar ni vidna očem, če ne postane [bivajoča] (*mavdžūdan*) po vidu, pa čeprav sama po sebi obstaja; kako naj stvar, ki ne obstaja, ne za druge ne po sebi, ne bi bila najhujša tema? Nasprotno pa je bivanje (*wudžūd*) luč; in tako kot neka stvar, ki ni pojavna sama po sebi, ni pojavna za druge, je tudi samo bivanje razdeljeno na dve kategoriji: bivanje, katerega bit prihaja iz njegovega lastnega bivanja, in bivanje, katerega bit prihaja od drugega. Bivanje, katerega bit izhaja od drugega, je izposojeno bivanje in ne obstaja samo po sebi; in tudi če pretehtaš njegovo bistvo samo po sebi, je to čisti nič, saj njegovo bivanje izhaja iz razmerja do drugega. To ni resnično bivanje, kakor si lahko spoznal iz prilike o oblačilih in izposojenem bogastvu. Resnični Bivajoči je Vsevišnji Bog, tako kot je resnična Luč Vsevišnji Bog, Resničnosti [vseh] Resničnosti. Zato pa spoznavalci [gnostiki] napredujejo in se vzpenjajo iz brezen prispodobe do vrhov resničnosti: po razodetnem motrenju uvidijo, da nič ne biva, razen Boga, in da bo

„vse prešlo, razen Njegovega Obličja“; vse, čemur je prej ali pozneje usojeno uničenje, je namreč v predvečnosti in povečnosti že uničeno, in tega si ni mogoče drugače predstavljati. A če je vse razen Njega v svojem bistvu [samem po sebi] čisti nič, vendar je videti bivajoče, če upoštevamo pojavnost, po kateri mu je bivanje podeljeno iz Prvobivajočega – ne v bistvu, temveč po pojavnosti, s katero se obrača k Njemu, ki podeljuje bivanje – tedaj je vse, kar obstaja, pojavnost Boga. Vsaka stvar ima dve pojavnosti: v razmerju do same sebe in v razmerju do svojega Gospoda. V razmerju do sebe je nič, v razmerju do Boga pa je bivanje. A če nič ne biva, razen Boga in Njegovega obličja, in če bo v predvečnosti in v povečnosti „vse prešlo, razen Njegovega Obličja“, jim (spoznavalcem) ni potreben dogodek vstajenja, da bi slišali Stvarnikov glas, kako govori: „Čigavo je danes kraljestvo? Edinega in Vsemogočnega Boga.“ Vendar ta glas ostaja neprenehoma navzoč v njihovih ušesih. In Njegovih besed, „Bog je največji“, ne razumejo v smislu, da je [On] večji od vsega drugega. Bog pa res potrebuje naše govorjenje, da je večji od vsega drugega, ko vendar nič razen Njega ne biva ...! Po drugi strani pa je nesmisel reči, da je [On] večji od svoje pojavnosti. Ta izraz pomeni, da je [On] večji, da Ga imenujemo večjega v smislu primerjave ali razmerja, večjega tudi od vrha Njegove veličine, kakor si ga predstavlja kdo drug, ki ni On, prerok ali angel ...

Potem ko so se spoznavalci povzpeli v nébes Resničnosti, se vsi strinjajo v tem, da v bivanju vidijo le Eno samo Resničnost; vendar je za nekatere izmed njih to stanje védenje in spoznanje [gnoza], za druge pa doživetje, izkušnja. Mnoštvo] zanje izgine, in utopijo se v čisti Edinosti. Njihov um je uročen; zdi se, kakor da so

izgubili dar besede. V njih ni več prostora za spomin na karkoli drugega, kot Nanj, niti za misel o samih sebi; v njih ostane le še Bog. Prevzame jih omama [“pijanost“], ki presega zmožnost njihovega razuma. Eden izmed njih tedaj reče: „Jaz sem Resnica“, drugi: „Pod mojim ogri-njalom ni drugega od Boga“. Vendar besede ljubimcev v omami ostanejo skrivne, nihče jih ne posnema. Ko jih omama zapusti in so si povrnili zmožnost umova-nja, ki je tehtnica Boga na Njegovi zemlji, spoznajo, da to ni bilo resnično zedinjenje, temveč nekaj, kar je bilo [le] podobno zedinjenju, in da so bile njihove besede primerljive z besedami zaljubljenca v zanosu ljubezni:

Jaz sem on, ki ga ljubim, in on, ki ga ljubim, je jaz.
Dva duha sva, ki prebivava v enem telesu.

S tem je pomalem tako, kot tedaj, ko človek naleti na zrcalo in se pogleda vanj, ne da bi vedel, da stoji pred zr-calom. Misli, da je oblika, ki jo vidi v zrcalu, zrcalo samo; ali kot tedaj, ko človek vidi čašo, polno vina, in misli, da je barva vina barva čaše. Ko se privadi tej iluziji, se tako izgubi [v njej], da reče:

Prozorna je čaša in bistro je vino,
podobna sta si, in enake oblike,
kot bi vino bilo, steklo pa ne,
kot bi steklo bilo, vino pa ne.

Vendar reči „vino je čaša“ ni isto kot reči „kakor da bi bilo čaša“. To stanje se pri tistem, ki ga doživlja, imenuje „izničenje“, pravzaprav „izničenje izničenja“: izničen je namreč sam po sebi, in izničen je po svoji izničenosti. V takšnem stanju ne čuti več samega sebe, niti ne čuti, da ne čuti samega sebe; če bi namreč čutil, da ne čuti samega sebe, bi čutil sam sebe. To stanje se pri tistem,

ki ga doživlja, v prisposodbnem jeziku imenuje „zedinjenje“ (*ittihād*), v jeziku resničnosti pa „zatrđitev enosti“ (*tavhīd*). Za temi resničnostmi so skrivnosti, o katerih ni dovoljeno povedati ničesar več.

(*Miškāt al-anwār*, Kairo, 1322, str. 17 isl.)

Predzadnji stavek nam ponuja ključ za razumevanje tega odlomka. Razprava v resnici poteka na dveh različnih ravneh: resničnosti in metafore. Na prvi ravni je Bog edini, ki biva, ker je [On] edina resničnost, ki se ne spreminja in ne preide, edina, ki sama po sebi biva večno. Vse, kar se je začelo v času, se bo tudi končalo; vse, kar se spreminja, bo prešlo; vse, kar je ustvarjeno, ne biva samo po sebi, njegovo bivanje izhaja iz Boga in je metaforično; „bivanje“, *wudžūd*, pa je predvsem možnost, da nas [drugi] zaznajo. Začetek navedenega odlomka to jasno izraža, zlasti če upoštevamo, da izraza *mavdžūd li-nafsihi in mavdžūd li-ğairi-hi* – „samo po sebi bivajoče“ in „bivajoče za drugega“ – pravzaprav pomenita „nahajajoče se za“ oziroma „najden [po nekom]“. Stvari torej bivajo, kolikor so „najdene“, zaznane po Bogu: le njihovo k Bogu obrnjeno obličje je resnično, vse drugo je čisti nič. To ne pomeni, da je vse Bog, niti da ne moremo metaforično pripisati ustvarjenim bitjem nekakšnega bivanja. Mistiki v svojem doživljanju menijo, da so se zedinili z Bogom, kar pa je le iluzija; v resnici spoznajo, da le Bog biva, šele to pa je resnični *tavhīd*. Po Džunajdu je namreč „*tavhīd* [...] ločitev večnega in prigodnega“.

Neka druga teza iz *Miškāt* poudarja sunitski značaj tega nauka: namreč prednostna vloga preroka Mohameda. Vsi preroki in vsi *ulame* dolgujejo svojo luč njegovih; on je namreč sijoča svetilka, ki razsvetljuje ustvarjena bitja

in jim posreduje božanski navdih. Ta teza je v neposrednem nasprotju z ismailskimi nauki, po katerih vesoljno Umnost in vesoljno Dušo predstavljata Prerok in Imam, v praksi – zlasti pri alamutskih ismailcih – pa ima drugi večinoma prednost pred prvim.

V Ġazālījevem času je živel več vidnih mistikov. Njegov lastni brat Ahmad je bil sufi v pravem pomenu besede. Bil je teoretik *samā'* – kakor navsezadnje tudi njegov brat – in je v kratkih, strastnih aforizmih opeval božansko ljubezen. Zgodovina se ga spominja predvsem po ljubezenski strasti in pripoveduje o njegovih ljubezenskih razmerjih z mladimi dečki – česar pa njegovi lastni spisi še zdaleč ne potrjujejo. Poleg Ahmada velja omeniti njegovega mladega učenca 'Ain al-Qudhāt Hamadānija, ki je umrl vsled nejasnih spletk in ki je za seboj zapustil precej obsežno delo, med drugim zbirko pisem o mističnih zadevah.

Nekoliko pozneje v Bagdadu srečamo 'Abda al-Qādirja Džilānija [ali Gilānija], ustanovitelja najstarejšega reda derviŝev, ki je znal ohraniti povezati mistično gorečnostjo z najstrožjim hanbalitskim naukom.

Metafiziko luči je v drugi polovici 6. stoletja po hidžri razvil Šihab al-Dīn Ja jā Suhrawardī, *šajh al-iŝrāq*. Njegova filozofija luči naj bi bila vzhodna protiutež Avicennovemu aristotelizmu. Na podlagi grških modrecev, s Platonom vred, in starih iranskih prerokov hkrati je razvil angelološko interpretacijo platonskih idej in včlenil v okvir angelskih hierarhij nekatere prvine, prevzete iz religije starega Irana. Leto njegove smrti, 587 po hidžri, spada že v novo zlato dobo sufizma. Neki drug Suhrawardī – po imenu Ših al-Dīn 'Umar – je bil tedaj

zelo dejaven v Bagdadu. Bil je teoretik zmernega sufizma, strogo v skladu s pravili islamske Postave; svoje teze je formuliral v priročniku *'Awārif al-ma'ārif*, ki je postal in ostal klasično delo. V povezavi z zadnjim abasidskim kalifom Bagdada, al-Naširjem *li-dīn-allah*, ki je odigral pomembno politično vlogo, je sodeloval pri kalifovi reorganizaciji združenj *futuwwa*, častnim sporazumom rokodelskih zvez, na katerih je al-Nāšir hotel utemeljiti enotnost islamskih dežel – sporazumom, ki je bil prežet s sufijskim duhom in je tudi sam vplival na združbe mistikov. Na drugi ravni pa je 'Umar Suhrawardī nadaljeval izročilo bagdadske šole; tako je, v nasprotju s Sulamījem, sufije postavljaj nad malamatiije. Prav nanj in na njegovega strica Nadžība al-Dīna se navezuje red *Suhrawardīja*, ki je še danes zelo razširjen, zlasti v Indiji. Ena od njegovih vej, *Khalwatīja*, se je pozneje razširila po osmanskih državah; neka druga, *Safawīja*, pa je nazadnje prešla v šiizem in v 10. stoletju po hidžri v Iranu ustanovila šiitsko državo.

Z redom *Suhrawardīja* je povezan tudi največji mistik iz Širaza, Rūzbihān Baqlī, ki je napisal več del o božji in posvetni ljubezni; proučevanje teh del nam pomaga razumeti delo največjega liričnega pesnika Perzije, Hāfiza.

Ko smo že pri Iranu, omenimo še nekega drugega slavnega iranskega mistika te dobe: Nadžm al-Dina Kubro. Kubrā je bil doma iz Hive, v Horizmu, južno od Aralskega morja, in je veliko potoval po islamskem svetu. Sprva je študiral šafiitsko pravo, potem pa se je obrnil k sufizmu. Vzgojil je veliko učencev (Madžd al-Dīn Bağdādī, Madžd al-Dīn Dāja Rāzī, Sa'd al-Dīn Hamū'ī, 'Azīz Nasafī itd.), jedro bratovščine Kubrawīja, ki se je v

naslednjih stoletjih razvila in katere ostanki še živijo. Za njim je ostala tudi pomembna pisna zapuščina. Prvič v zgodovini sufizma – vsaj tako kaže – zasledimo analizo zaznavanja nadčutnih pojavov, ki spremljajo *khalwa* [„umik“, stanje odmaknjenosti] sufijev: videnje raznobarnih luči, prikazni itd. Tovrstno analizo je njegova šola vedno gojila; stoletje po Kubri je 'Alā al-Davla Simnānī utemeljil sistem, po katerem se posamezne barve navezujejo na notranja, čedalje globlja človekova čutila, simbolično pa tudi na sedmere zakonodajne preroke. Pri redu *Dhahabīja* iz Širaza je zanimanje za vizionarne izkušnje, kot se zdi, še danes večje kot med privrženci drugih derviških redov.

Učitelj, čigar osebnost je poslej zaznamovala sufizem in ki je avtor klasične formulacije nauka o *wahdāt al-wudžūd*, Muhjī al-Dīn Ibn al-'Arabī, je bil Kubrov sodobnik. Izhajal je iz arabskega plemena ʿAjaj, rodil pa se je v Murciji, v Španiji, leta 560 po hidžri, in prvo polovico svojega življenja prebil v Andaluziji in v Magrebu. Tam je zasnoval svoj nauk, ki nam ga njegovi spisi iz tega obdobja kažejo že izoblikovanega. Možno je, da je nanj vplivala šola Ibn Masarre, ki ga viri sicer označujejo za *bāṭinī*, vendar je njegova misel bolj slabo poznana. Vsekakor pa Ibn 'Arabī ni bil ismailec. S tem, da je preroku Mohamedu – bolje rečeno, mohamedovski Resničnosti, *al-haqīqa al-muhammadīja* – pripisal vlogo Logosa, je, enako kot Ġazālī, nasprotoval spekulacijam o nezmotljivem in brezgrešnem imamu. V pravu je sprejel zāhirsko usmeritev – najbolj literalistično, kar jih je. V svojih spisih je nemalo strani namenil razpravljanju o problemih pravosodne kazuistike in poudarjal – vse drugače od

ismailcev z Alamūta, ki so tedaj razglašali „Veliko Vstajenje“ – da je *zāhir* in *bāṭin*, eksoterično in ezoterično, treba upoštevati istočasno.

Pri osemintridesetih letih je Ibn 'Arabī za vedno zapustil Magreb in se podal na popotovanje po Jutrovem, ki ga je popeljalo v Meko, Konio – ta je bil v tem času prestolnica seldžuškega sultanata Rūm in pomembno kulturno središče – in Damask, kjer je leta 638 po hidžri umrl. Tam, v enem od severnih predmestij, na pobočju gore Qasiun, njegov grob še danes priteguje romarje in derviše, ki se zbirajo ob njem. Na Jutrovem so izšla tudi njegova najpomembnejša dela, orjaška *al-Futūhāt al-makkiya* (Razodetja iz Meke), *Fuṣūṣ al-hikam*, ki je sistematičen pregled Ibn 'Arabījeve kozmologije in profetologije, *Tarğuman al-ašwāq*, zbirka nedoumljivih pesmi, ki jih pojasni šele avtorjev spremni komentar, in več stotin drugih del.

Fuṣūṣ al-hikam so Ibn 'Arabījevo najbolj brano, najbolj komentirano, pa tudi najbolj grajano delo. Izmed njegovih komentarjev so najbolj znani tisti, ki so jih napisali Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq Kašānī, Dāwūd Qa-iṣārī, Bali Efendi, 'Abd al-Ġanī al-Nablūsī (v arabščini), 'Alī Hamadānī (v perzijščini) in Džāmī (v arabščini in perzijščini). Lotili pa so se ga celo njegovi nasprotniki, denimo 'Alā al-Davla Simnānī, in vsaj delno komentirali nekatere manj kočljive odlomke.

Delo je razdeljeno na sedemindvajset poglavij, od katerih vsako obravnava posamezne preroške „logose“; vsak prerok ustreza enemu od Božjih Imen, po katerih se Bog pojavlja in deluje. Izbiro teh Imen narekujejo nekatere podrobnosti oziroma namigi iz koranskih pri-

povedi, ki zadevajo te preroke. Avtorjev namen nikakor ni zgodovinopisen; preroki, o katerih govori, so zgolj arhetipi, od katerih vsak predstavlja en vidik Božjega pojavljanja. Tako vsako od poglavij opisuje posamezno božjo pojavnost, kakor se ta odraža v svetu. Vse preroške logose najdemo v mohamedovskem Logosu, *al-haqīqa al-muhammadija*, ki je sredstvo po katerem Bog deluje v svetu. Vsi preroki so njegove pojavitve; najpopolnejša pojavitev pa je prerok Mohamed, ki je njihov Pečat. Svoj delež imajo tudi *avlijā*; tudi oni namreč poznajo svoj Pečat resničnosti, o katerem Ibn 'Arabī sicer ne govori nedvoumno in omenja zgolj razliko med Pečatom mohamedovske *walāje* in Pečatom absolutne *walāje*.

Bitja, ki niso Bog, bivajo zgolj relativno, bivajoča so le po Bogu. Ta bitja so pojavne oblike božjih Imen; sleherno ustvarjeno bitje, tudi angeli, predstavljajo po eno [Ime], le človek je pojavnost vseh: „Bog je ustvaril človeka po svoji podobi“. To je pomen koranske pripovedi, po kateri je Bog ukazal angelom, naj se priklonijo Adamu, ker ta ve, česar oni ne vedo.

Dovršeni Človek je dovršena pojavna oblika Boga – ta se v njem zre kot v zrcalu. In on je delujoči vzrok [*causa efficiens*] stvarjenja, kajti po nekem hadisu *qudsi* je Bog rekel: „Bil sem skrit zaklad in sem hotel biti spoznan; zato sem ustvaril svet, da bi se v njem spoznal“. Svet torej obstaja, dokler je v njem Dovršeni človek.

Stvarjenje se dogaja *ab aeterno* [od vekomaj], po zapletenem procesu emanacij; po enakih stopnjah se vzpne mistik in se sreča s svojim Gospodom, božjim Imenom, s katerim je v posebnem razmerju; ker je človek podoba Boga, se ob koncu mistične izkušnje pre-

pozna kot tak in tako spozna Boga: „Kdor spozna sam sebe, spozna svojega Gospoda“ – spozna pa ga v skladu s stopnjo, ki mu je lastna.

Ustvarjeno bitje je pojavna oblika Boga, Bog je bistvo ustvarjenega bitja, absolut, iz katerega ustvarjeno bitje izhaja. Tega ne kaže razumeti kot panteizem, kajti v svojem sedanjem bivanju ustvarjena bitja niso istovetna z Bogom, temveč so le odsev njegovih pridevkov.

Teza, da vse, kar obstaja, odseva Božje pridevke, nosi s seboj še eno posledico: pomeni teoretični temelj ene od najbolj privlačnih potez sufizma, namreč njegove strpnosti do drugih verstev. Že Hallādž je v nekem slavnem odlomku rekel, da ne smemo delati razlik med verstvi; da se za njihovo različnostjo skriva enost njihovega izvora in cilja. Tudi po Ibn 'Arabiju ljudje – glede na to, da so vsa ustvarjena bitja pojavne oblike Boga – ne morejo častiti drugega kot Njega, karkoli že častijo. Dve stoletji pozneje si je 'Abd al-Karīm Džilī [ali Gilī] celo prizadeval določiti, na katerega izmed pojavnih vidikov Božanstva se nanašajo vere, ki jih je poznal – celo materialistične in ateistične. V praksi sta se odnos mistikov do verskih manjšin in bratska pomoč, s katero so jim občasno stali ob strani v težavnih trenutkih, ostro razlikujeta od nepopustljivost *ulam*.

Te drže ne smemo imeti za versko ravnodušnost ali nagnjenje k sinkretizmu. Džilījeva shema je hierarhična; različna verstva so povezana s čedalje globljimi pojavnimi vidiki Božanstva. Isto velja za Ibn 'Arabīja. Simnānī, denimo, pa se ni prav nič obotavljal poklicati budističnega meniha, da bi mu pomagal vzgojiti enega od njegovih učencev; vendarle pa je menil, da so najvišje izkušnje

pridržane muslimanom in da jih ni mogoče doseči, ne da bi sprejeli islam.

Te različne teze je potrebno umestiti v širši kontekst, namreč v okvir verskega razodetja, kakor ga pojmujeta Koran in islamsko izročilo. Izhodišče je koranska predstava o *ahl al-kitab* [„ljudstvo Knjige“], kristjanih, Judih, Sabejcih, magih [zoroastrovcih], katerih verstva vsebujejo vsako svoj del resnice, vendar zmotno menijo, da je bil njihov prerok zadnji, in so izkrivila njegovo sporočilo. Teologi in hereziografi so to gledanje še razširili in vsako od verstev, ki so jih poznali, navezali na posameznega znanega preroka: Adama, Noeta, Abrahama itd. Izvirno rečeno, sufijska strpnost nima drugega pomena: vsaka od religij vsebuje del resnice – kar pa ne pomeni, da so si vse religije enakovredne.

Ibn 'Arabijeva teozofija – nastala v almohadskem Magrebu, kjer so bili malo pred tem izkoreninjeni še zadnji sledovi fatimidskega vpliva, razvita pa v ajubidski Siriji, kjer je bila vedno navzoča ismailska nevarnost, del obrežja pa je bil še vedno v rokah križarjev – je bila v službi sunizma. Vendar jo je bilo mogoče tudi narobe razumeti. Nekaterim se je zdelo, da teorija o *wahdat al-wudžūd*, kakor je razvidna iz spisov andaluzijskega mistika, zanika božjo presežnost. Sufijsko strpnost je bilo mogoče razumeti kot versko brezbržnost, ezoteričnost nauka pa je neprijetno spominjala na ismailsko ezoteriko; ker so oboji uporabljali filozofsko izrazoslovje, ki je izviralo iz helenizma, se je podobnost zdela še bolj očitna, vse skupaj pa še bolj sumljivo. A kakorkoli že, Ibn 'Arabiju za življenja ni bilo nikoli treba trpeti preganjanja. Napadi – in bili so siloviti – so prišli šele pozneje.

Ibn 'Arabījevi nasprotniki so prihajali iz zelo različnih okolij. Zlahka razumemo srditost kakega Ibn Taimīje, v mameluški Siriji živečega hanbalita. Križarje so tedaj pravkar dokončno pregnali, ismailce pokorili; pač pa še vedno grozili Mongoli – ki so bili tako rekoč še včeraj pogani – in šiitski *ulame* so živeli pod njihovim varstvom, v samih mameluških državah pa so krščanski Kopti imeli še precejšnjo gospodarsko moč. Takšne okoliščine niso posebno spodbujale k strpnosti. Ibn Taimīja je obsodil Ibn 'Arabīja, da je nevernik, in razglasil, da njegov nauk nasprotuje islamu. Zanimivejše, nemara tudi pomembnejše pa je dejstvo, da se je tudi več mistikov uprlo tezam andaluškega učitelja in se bojevalo proti njegovemu vplivu. Eden izmed najvidnejših je bil 'Alā al-Davla Simnānī, Ibn Taimījev sodobnik.

Simnānī se je rodil v ugledni družini v Simnānu, na severu Perzije, in je pri petnajstih letih stopil v službo pri mongolskem vladarju Perzije, Argunu, ki je bil budist. Na njegovem dvoru se je srečeval s privrženci različnih verstev: budističnimi menihi, judi, gotovo tudi kristjani. Argun je bil v vojni s prvim Mongolom, ki je sprejel islamsko vero, Ahmadom Takudarjem. Ob odločilni bitki je Simnānī doživel krizo; zapustil je službo na dvoru, se umaknil v rodno mesto in se po dolgotrajnem premišljanju odločil za sunitsko pravoverje ter postal privrženec sufizma. Postal je učenec nekega *kubrawīja*, Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmana Isfarā'īnīja. Ko je nato sam postal učitelj, je ustanovil samostan Sūfīābād, ki je za dobro stoletje postal središče reda.

Simnānī je v svojem nauku združil prvine različnega izvora: Kubrovo psihologijo videnj, teorijo svojega

učitelja Isfarā'inija o notranjih čutilih, pogovore s privrženci drugih ver, svoje nasprotovanje konfesionalnemu šiizmu. Na slednji ravni je šiitske prvine včlenil v svojo predstavo o sufizmu; tega je namreč pojmoval kot nekakšen sunitski šiizem. Nasprotoval pa je tudi Ibn 'Arabijevim idejam. Njegovo nasprotovanje je najjasneje razvidno iz njegovega dopisovanja z 'Abd al-Razzāqom Kāšānijem, slovitim komentatorjem *Fuṣūṣ al-hikam*.

Na neko pismo, v katerem je Kāšānī zagovarjal Ibn 'Arabijeve ideje z argumenti, utemeljenimi na *Koranu* in izročilu, je Simnānī odpisal, da je predvsem pomembno tankovestno spoštovanje Postave; če tega ni, je človek izpostavljen najhujšim nevarnostim. Ko je bil v službi svojega učitelja, nikoli ni niti slišal za *Fuṣūṣ*; pozneje pa je po naključju našel to knjigo. Sprva ga je navdušila; vendar je kmalu spoznal, da je kvarna in lažniva. Na račun nekaj dvomljivih vrstic ne kaže zanemariti pričevanja veliko številnejših vrstic, ki trdijo prav nasprotno, ki torej razglašajo absolutno drugost Boga v razmerju do ustvarjenih bitij in Njegovo presežnost. Kar je še pomembnejše, mistično doživetje kaže, da je stanje zedinjenosti minljivo, umišljeno in da se po omami ekstaze mistiku razodene resnica: najvišje stanje mističnega doživetja ni *tavhīd*, temveč *'ubūdija*, „sužnost“.

Tu se začne nakazovati novo naziranje mističnega doživljanja. Kljub navidezni podobnosti pa to naziranje ni enako Džunajdovi teoriji treznosti. Ontološki problem je tu nedotaknjen; mistikovo bivanje, med ekstazo in zunaj nje, je takšno, kakršno je bilo bivanje ljudi ob prvotni Zavezi: njegov *wudžūd* je *wudžūd* Boga. Pri Simnāniju, čigar teorija je izrecno uperjena zoper Ibn 'Arabija, pa je

wudžūd razumljen kot „bivanje“; drugost Boga nasproti ustvarjenemu bitju je torej veliko izraziteje poudarjena.

Simnānījevi nazori, kot se zdi, niso doživeli takojšnjega uspeha. Sicer pa niti sam ni ušel Ibn 'Arabijevemu vplivu – ali ni bil vsaj delno komentiral *Fuṣūṣ* (ta komentar še ni bil proučen) in napisal več glos o *Futūhāt*? Vsekakor so bili njegovi nasledniki v redu, ki mu je pripadal, dokaj naklonjeni Ibn 'Arabijevim idejam, medtem ko so bili drugod precej bolj zadržani; bratovščina *Šādhiḷija* na muslimanskem Zahodu in *Naqšbandija* na muslimanskem Vzhodu sta se vedli, kakor da ne vesta zanj. Šele tri stoletja pozneje je vpliven mistik prevzel Simnānījeve ideje in jih dokončno izoblikoval: to je bil Ahmad Fārūq-Sarhindī, „Prenovitelj drugega tisočletja“, ki se je postavil po robu verskemu sinkretizmu cesarja Akbarja.

Sarhindī se je rodil leta 971 in umrl leta 1023 po hi-džri. Od otroštva naprej je bil posvečen v več sufijskih bratovščin: *čiṣṭija*, *suhrawardija*, *kubrawija*, *qādirija* in *šaṭṭarija*. Dogodek, ki je zaznamoval njegovo življenje, pa je bilo srečanje s Hwadžo Bāqijem bi-'llah, učencem naqšbandijskih učiteljev iz Transoksanije, ki je prinesel to „pot“ v Indijo. Ko je bil Sarhindī posvečen v *naqšbandija*, je tej *tariqua* dal prednost pred drugimi. To je nadvse pomembno: pri naqšbandijih se namreč Ibn 'Arabijeva metafizika nikoli ni mogla udomačiti; že pri pri njihovih najstarejših predstavnikih najdemo trditve, ki nakazujejo zavračanje. Kot zagovornik sunitskega pravoverja je Sarhindī prevzel to stališče in razvil nauk o *wahdat al-šuhūd*, nasproten *wahdat al-wudžūd* Ibn 'Arabijeve in Džilijeve šole.

Enako kot Simnānī je tudi Sarhindī trdil, da je do svojega pojmovanja prišel po mistični izkušnji. *Tavhīd* loči na dve vrsti: *šuhūdī* in *wudžūdī*. Slednji je umska zaznava enosti biti, bolje rečeno: ne-bivanja vsega, kar ni Bog. To je uvid, ki ne izhaja neposredno iz izkušnje in ga tudi ne spremlja vedno izkušnja; je torej na najnižji ravni gotovosti, kakor jo pojmujejo sufiji: *'ilm al-jaqīn*, „vednosti o gotovosti“. Nasprotno pa *tavhīd šuhūdī* zahteva izkušnjo: namreč doživetje mističnega zedinjenja, ko se človek poisti z Bogom; tako se znajde na ravni *'ain al-jaqīn*, „videnja gotovosti“. Vendar je to stanje prehodno in nikakor ne pomeni ontološke enosti človeka in Boga. Ko človek napreduje na mistični poti, si pridobi gotovost, da sta [človek in Bog] različna, in tako prispe do najvišje stopnje, ki se imenuje *haqq al-jaqīn*, „resničnost gotovosti“.

Tej razlagi mističnega zedinjenja ustreza samosvoja metafizika, ki izključuje sleherno možnost *wahdat al-wudžūd*. Sarhindī je bil nedvomno preveč zakoreninjen v izročilu, da ne bi priznal, da je samo Bog Nujno bivajoči, *wādžib al-wudžūd*, vendar to interpretira v novem smislu. Stare šole so trdile, da *wudžūd* ustvarjenih bitij prihaja od Boga in da je torej istoveten Božjemu *wudžūdu*; naš *šajh* pa pravi, da ustvarjena bitja sicer res bivajo po Božjem *wudžūdu*, da pa Bog biva po lastnem bistvu (*dhāt*), in ne po *wudžūdu* nekoga drugega. Ker je Bog nujno bivajoč, ne potrebuje *wudžūda*. Stara vrednost pojma *wudžūd* – „biti najden“, torej „biti zaznan“ – je tu kot na dlani: da bi ustvarjena bitja bivala, jih mora zaznati Bog; ta pa biva Sam po Sebi, torej ne potrebuje, da bi Ga kdorkoli zaznal. Od že uveljavljenega naziranja

se ta razčlemba loči le v odtenkih, vendar veliko bolje ohranja absolutno presežnost in drugost Boga.

Sarhindija, zagovornika sunitskega pravoverja – bojeval se je tudi proti šiizmu –, zgodovina pomni pod vzdevkom „Prenovitelj drugega tisočletja“, *Mudžaddid-i alf-i lhānī*. Njegova pisma, ki so jih njegovi učenci zbrali pod naslovom *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, uživajo neznanski ugled po vsem islamskem Vzhodu. Perzijski izvirnik je v Indiji izšel v več litografiranih izdajah; turški oziroma arabski prevod so izdali v Istanbulu in Kairu. V zbirki izbranih odlomkov, ki je pred nekaj leti izšla v Turčiji, je delo označeno za najpomembnejši verski spis po *Koranu* in *hadisih*. Celó v Indiji je imelo trajen vpliv in je veliko prispevalo k strnjenju islamske skupnosti, od Avrangzeba, ki se je z orožjem uprl svojemu bratu Dāru Šikōhu, privržencu zbližanja s hinduizmom, do ustanoviteljev modernega Pakistana. Na področju sufijske teorije so indijski naqšbandiji predlagali več sprememb; najvidnejši je bil poskus slavnega mistika Šaha Walijullaha iz Delhija, enega od začetnikov modernega islamskega reformizma, ki se je namenil uskladiti nauke Ibn 'Arabija in Sarhindija.

Na tem mestu ni prostora da bi spregovorili o poglavitnih sufijih, ki so živeli v obdobju med Ibn 'Arabijem in Sarhindijem. Naj zadošča le nekaj imen.

Izmed Ibn 'Arabijevih neposrednih učencev omenimo najprej njegovega zeta Sadr al-Dīna Qonjawija, enega prvih komentatorjev *Fuṣūṣ*. Sadrovo lastno poučevanje pa je navdihnilo enega izmed najslavnejših perzijskih mističnih pesnikov, Fahr al-Dīna 'Irāqija, ki je strastno opeval božansko ljubezen. V isti dobi je v mestu Konia

živelo več vidnih mistikov: Saʿd al-Dīn Hamūʿī, Nadžm al-Dīn Dāja (begunec pred vdirajočimi Mongoli), predvsem pa pesnik, čigar ime bo za vedno ostalo povezano s tem mestom, Džalāl al-Dīn Muhammad Rūmī.

Rūmī je bil sin uglednega *ulame* in prav tako mistika Bahāʾ al-Dīna Walada, rodil pa se je v Balkhu, nekdanji prestolnici Baktrov, na severu današnjega Afganistana. Njegov oče je zapustil domovino in nato živel popotno življenje v različnih deželah islamskega Vzhoda. Nazadnje se je ustalil v Koniji; Džal-āl al-Dīn je bil tedaj star 21 let. Okrog Bahāʾ al-Dīna se je zbrala skupina mistikov. O praktičnih postopkih in naukih te skupine ne vemo veliko. *Samāʾ* in plesa najbrž niso izvajali, pač pa je po nekaterih namigih mogoče sklepati, da so v njej že učili tezo o odsevanju Božje lepote v svetu. Po Bahāʾ al-Dīnovi smrti je na čelo skupine prišel njegov učenec Burhān al-Dīn Tirmidhī; nekaj let pozneje je tega nasledil Džalāl al-Dīn. Sprva so praktični postopki in nauki ostali enaki kot za časa njegovega očeta; potem pa se je nekega dne v Koniji pojavila skrivnostna oseba: Šams al-Dīn Tabrīzī. Ta potujoči derviš, doma neznano kje, je bil iz vrst „pijanih“ sufijev in je predstavljal drugačno vrsto sufizma kot učeni Bahāʾ al-Dīn Walad. Srečanje z njim je spremenilo Džalāl al-Dīnovo življenje. Prevezla ga je silna strast do Šamsa, bil je popolnoma uročen; tedaj naj bi bil *Mavlānā* Džalāl al-Dīn prevzel obliko mističnega zamaknjenja, ki jo je poznal Šams: omamljen naj bi začel plesati že ob najmanjšem ritmičnem zvoku. Te pripovedi življenjepiscev je gotovo treba jemati s pridržkom; pač pa ni dvoma, da je odtlej *samāʾ* postalo središče duhovnega življenja reda. Prav za namene *samāʾ* je *Mavlānā*

napisal gazele, ki mu jih je navdihnili njegova strastna navezanost na Šamsa. Celo objavil jih je pod Šamsovim imenom, vendar identiteta pravega pisca nikoli ni bila pod vprašajem: učenec je istoveten z učiteljem; po nespremenljivem nauku mistikov je *šajh* za novinca pot, ki jo mora prehoditi, da bi prispel do Boga.

Nekateri v Rūmijevem krogu pa so Šamsu zamerili njegov vpliv na učitelja. Lepega dne je derviš iz Tabriza izginil; potem se je razvedelo, da se je zatekel v Damask, in *Mavlānā* je odšel ponj. Čez nekaj časa pa je Šams spet izginil, tokrat za vedno. Krožili so sumi, da ga je eden od Džalāl al-Dinovih sinov dal umoriti, vendar resnica nikoli ni bila ugotovljena.

Kakor je Rūmijev prvi divan liričnih pesmi navdihnil Šams-i Tabrīz, je njegovo drugo veliko delo, *Mathnawī*, nastalo pod vplivom strastne ljubezni, s katero se je učitelj pozneje navezal na drugega derviša, Husam al-Dīna iz Konie. Najbolj znan del te pesnitve je predgovor, v katerem zvok trsta vzbudi v človeku domotožje po njegovem izvoru in ljubezensko strast, ki mu razodene svoje skrivnosti. V šestih knjigah si zgodbe sledijo v zaporedju, katerega edino načelo so občasne navezave. Zgodbe imajo očitno simbolno vrednost, kot celota pa pomenijo neka-kšno *summo* sufizma; bila je poimenovana kar „*Koran* v perzijščini“. Drugače od gazel, ki so bile napisane za izrekanje pri *samā'*, ima *Mathnawī* didaktičen namen: pesnikova umetnost, ki tu doseže vrhunec, je v nakazovanju, predstavljanju simbolov, globoke resničnosti stvari.

Mavlānā Džalāl al-Dīn je umrl leta 672 po hidžri; na čelu skupine sufijev, ki so se zbirali okrog njega, ga je nasledil njegov sin Sulṭān Walad. Ta je skupino preoblikoval

v organiziran red, z natanko določenimi običaji. Poglaviti obred, skupen vsem mevlevijem – te so zahodni popotniki poimenovali „vrteči se derviši“ – je skupinsko *samā'*, ki poteka po podrobno določenih, nespremenljivih predpisih. Do razpustitve bratovščin, po ustanovitvi Turške republike, je bilo njihovo središče v Koniji, kjer je poleg mavzoleja, v katerem sta pokopana *Mavlānā* in Sulṭān Walad, stanoval véliki mojster reda – Čelebi – ki je bil vedno izbran izmed Rūmijevih potomcev. Mevleviji so odigrali pomembno vlogo v političnem, verskem in kulturnem življenju Osmanskega cesarstva.

Rūmijevo pesniško delo je eden izmed vrhov perzijske mistične poezije. V zvrsti mističnega epa sta bila njegova predhodnika Sanā'ī (6. stoletje h.) in nekoliko pozneje živeči Farīd al-Dīn 'Attār. Prvi je avtor pesnitve z naslovom *Hadīqat al-haqāiq* in več drugih, manj pomembnih del; drugemu pa izročilo pripisuje osupljivo število pesmi. Te se ločijo v tri skupine, ki se med seboj razlikujejo po obliki in vsebini. Prva skupina obsega zanesljivo pristna 'Attārjeva dela: *Manṭiq al-ṭair*, *Ilahī-nāma*, *Asrār-nama in Muṣibat-nāma*. Znotraj okvirne pripovedi, ki je pomembna zlasti pri prvem delu, so zbrane drobne zgodbe, ki zadevajo različna vprašanja sufizma in mističnega življenja. Druga skupina obsega mistične epe, kakršni so *Uštūr-nāma*, *Hailāg-nāma in Ġawhar al-dhāt*, kjer so Hallādž in njegove „vislice“ povzdignjeni v simbol božanske ljubezni in mističnega zedinjenja. Pristnost teh pesnitev je vprašljiva, ni pa izključena: enake ideje namreč najdemo v nesporno 'Attārjevem liričnem divanu; in že Džalāl al-Dīn Rūmī, ki se je v mladih letih seznanil z njim, je govoril, da se je

Hallādžev duh utelesil v 'Attārju. Tretja skupina obsega nekaj ultrašiitskih pesmi, ki zagotovo niso nastale pod 'Attārjevim peresom. Poleg pesnitev je 'Attār zapustil tudi nekaj proznih del, izmed katerih velja na prvem mestu omeniti *Tadhkirat al-awliyā*, neizmerno priljubljeno zbirko svetniških življenjepisov, ki je bila tudi najmanj dvakrat prevedena v turščino.

Od tega obdobja naprej le redki perzijski pesniki niso bili deležni sufijskega pečata; in obratno, le redki ugledni mistiki niso poskusili pisati v verzih. Kdor se je kdaj vsaj na kratko pomudil v sufijskem okolju, ve, kako zlahka derviši improvizirajo pesmi za vsakršno priložnost, od skupinskega *dhikra* do slavja ob kakem prazniku. A tudi mimo teh organiziranih srečanj se radi sestajajo, da skupaj prebirajo *Koran*, razpravljajo o *haqā'iq* in recitirajo mistično poezijo.

Na tem mestu izmed najvidnejših sufijskih pesnikov omenimo Qāsima al-Anwār (začetek 9. stol. h.); njegovega sodobnika Šaha Ni'matullaha Walija, na katerega se navezuje večina sufijskih združb; „zadnjega klasičnega Perzijca“ 'Abd al-Ra mana Džāmīja (druga polovica 9. stol. h.); genialnega indijskega pesnika Bedila (12. stol.), ki je pesnil ode, ne le v perziščini, temveč tudi v različnih indijskih narečjih; približno stoletje pozneje Nūr 'Alī Šaha iz Dekana, ki je prenovil sufizem v več pokrajinah Perzije; že skoraj v naših časih pa Safīja 'Alī Šaha, ki je v verzih spesnil celo komentar h *Koranu*.

Poleg perzijske poezije ne smemo pozabiti na sufijske pesnike v arabščini, izmed katerih pa bomo tu omenili le 'Umarja Ibn al-Farīda, Egipčana, ki je živel v Ibn 'Arabījevem času in čigar kaside, napisane v zahtevnem

in hoteno nejasnem slogu, so komentirali po vsem islamskem svetu.

Obstaja pa tudi na Zahodu skoraj nepoznano sufijsko pesništvo v jezikih sindhi, pandžabi, urdu, bengali in malajščini; in v iranskih jezikih, poleg pesnitev v perzijsčini, obstaja tudi sufijska poezija v kurdskem, guranijskem in paštujskem jeziku. Vendar poudarimo predvsem pomembnost in bogastvo sufijskega slovstva v turščini. Že v 6. stoletju po hidžri je eden izmed prvih turških mistikov, Ahmad Yesewi, zložil zbirko kratkih pesmi v vzhodni tuščini, zelo cenjeno v vsej osrednji Aziji. V Anatoliji so bili najstarejši turško pišoči pesniki že mistiki. Skoraj na začetku, le nekaj desetletij po *Mavlāni* Džalāl al-Dīnu, se je pojavil genij, Yunus Emré, na katerega se navezuje neko ljudsko izročilo, nasprotno tradiciji mevlevijev iz Konie, bolj učeno in zvestejše perzijskemu jeziku, vsekakor pa arabsko-perzijski metriki.

Omenimo še nekaj imen iz različnih izročil: Nesīmī (9. stol. h.), ki so ga zaradi njegovih hurufijskih idej v Alepu živega odrli; Khatā'ī, tj. Šāh Ismā'il Safavī, ustanovitelj iranske šiitske države, ki je živel pol stoletja za Nesīmijem in čigar pesmi, ki izražajo ekstremistična šiitska čustva, so v Anatoliji še vedno zelo priljubljene; še pol stoletja pozneje je živel Pīr Sulṭān Abdāl, ki so ga v Sivasu kot safavidskega odposlanca usmrtili in čigar pesmi izražajo neizmerno hrepenenje po pravičnosti in strastno ljubezen do Božanstva, ki ga uzira pod trojnim imenom Allaha, Muhammada in 'Alīja; njegova sodobnika, klasična pesnika Fuzulī iz Bagdada in Lami'ī; v 9. stoletju pa *šajh* Khalwatī Nijāzī Miṣrī. Izmed naših sodobnikov pa, naposled, ne moremo mimo Ismaila Emréja, „novega

Yunusa Emréja“, preprostega železniškega uslužbenca, ki slovi po svojih mističnih improvizacijah.

V obdobju od Ibn 'Arabijeve smrti do Sarhindijevega delovanja je bil eden najvidnejših mistikov 'Abd al-Karīm Džilī [ali Gīlī], ki je živel v začetku 9. stoletja po hidžri, nedvomno v Jemnu. O njegovem življenju vemo zelo malo. Zdi se, da je bil potomec 'Abd al-Qādirja Džilānija [ali Gīlānija], vsekakor pa je pripadal redu *Qādirija*. Njegovo poglavitno delo, *Al-Nāmūs al-a'zam*, še ni bilo deležno kritične študije in je v Evropi zelo slabo poznano. Njegova najslavnejša knjiga je *Al-Insān al-kāmil*; v njej je na podlagi metafizike, ki je sorodna Ibn 'Arabijevi, vendar neodvisna od nje, razvil pojem Dovršenega človeka.

Nekateri drugi sufiji so bolj poznani v vlogi organizatorjev in misijonarjev kot pa izvernih teoretikov.

Bahā' al-Dīn Naqšband je živel v 8. stoletju po hidžri, v Buhari. Na podlagi starodavnih izročil, ki so gotovo bila splošno znana v nekaterih okoljih Transoksanije in segajo nazaj prav do malamatijev iz Hurasana, je utemeljil bratovščino, ki se od drugih loči predvsem po skrivnem *dhikru*, njeni nauki in praktični postopki pa se od običajev navadnih vernikov razlikujejo le po višji stopnji poduhovljenja. V osmanskih državah so bili naqšbandiji razmeroma dobro sprejeti v krogih *ulam*; med njimi je bilo veliko odpora do Ibn 'Arabijeve metafizike, in prav na njihovo izročilo se je, kot smo videli, navezal Sarhindī.

'Alī Hamadānī predstavlja precej drugačen sufizem. Bil je posvečen v red *kubrawī*, o svojem položaju in pomenu pa si je ustvaril pretirano mnenje. Tako je za svoje učence postal „drugi 'Alī“ in pojavna oblika Dovršenega človeka. Bil je Prerokov potomec in posvečen v *futuwwa*,

ki je bila v tistem času močno prežeta s šiitskimi idejami, zato je prispeval k šiitsko usmerjenemu razvoju reda. Še več: red se je razvil v bolj ali manj samostojno ločino. Dve generaciji za njim, v prvi četrtini 9. stoletja, se je *kubrawī* Muhammad Nurbakhš dejansko razglasil za Mahdija, pričakovanega imama.

V Iranu in Indiji je deloval tudi tretji sodobnik, Šāh Ni'matullah Walī. Bil je potomec družine, ki je bila po rodu iz Fārsa, rodil pa se je v Alepu. Po šolanju v Širazu je odšel na romanje v Meko, kjer je srečal slavnega sufija in šafiitskega *faqīha* 'Abdallaha Jāfi'ija in postal njegov učenec. Prek Jāfi'ija se je Ni'matullah povezal z zahodnim izročilom, z andaluzijskim in magrebskim sufizmom, in postal trden privrženec Ibn 'Arabijevih idej, kot izpričujejo njegovi številni spisi. Po učni dobi v Meki se je Ni'matullah preselil v Transoksanijo, v okolico Samarkanda. Tam, v okoliških gorah, je živel kot asket in si pridobil številne privrženec med nomadi. Timūrju njegov vpliv ni ugajal in ga je izgnal iz dežele. Mistik je odšel v Herat, potem pa v Māhān, blizu Kermana, kjer je ustanovil samostan. Tam je poleg njegovega mavzoleja še danes tudi središče reda, ki se navezuje nanj. Ni'matullah je – ni popolnoma jasno, kako – pridobil na svojo stran bahmanskega vladarja Dekana, Ahmada Šāha, tako da je njegova „pot“ razširila tudi v Indijo. Red *Ni'matullahija* – razdeljen na več vej, ki niso starejše od sto petdeset let: Gunābādī, Dhū'l-rijāsataīnī, predvsem pa Safī-'Alī-šāhī – je zdaj šiitski in je najpomembnejša bratovščina v Perziji; kar pa zadeva osebno držo njihovega ustanovitelja v konfesionalnih zadevah, ta spričo pomanjkanja raziskav, ki bi osvetlila njegovo osebnost, še ni jasna.

Zgodovina sufizma se ne konča s stoletjem Džilija, Hamadānija in Niʿmatullaha; tudi ne z naslednjim stoletjem, ko je Egipčan ʿAbd al-Wahhāb Šaʿrānī kot arabska ustreznica že omenjenemu Džāmiju dal arabskemu svetu vrsto priročnikov – resda kompilacij, a vendar temeljnih za cele generacije sufijev –, v samem Iranu pa je ʿAbd al-Razzāq Lāhīdžī s svojim komentarjem pesnitve Mahmūda Šabīstarija *Gulšan-i rāz* ustvaril nekakšno *summo* bolj ali manj šiitsko usmerjenega sufizma; pa tudi ne s stoletjem, ko je živel Sarhindī. Le obličje sufizma se je spremenilo in pridobilo poteze, ki jih je ohranilo do danes. Med temi je najpomembnejša vloga bratovščin.

Verske združbe so se zbirale okrog slavnih učiteljev od 6. stoletja po hidžri naprej. Najstarejša je *Qādirija*; ena najmlajših, niti dvesto let stara, pa je *Sanūsija*, katere poglavarji so v naši dobi zasedli prestol Libije. Proces izoblikovanja je vedno enak: učenci se zberejo okrog močne osebnosti kakega učitelja, ki jih nauči posebne discipline, posebne oblike *dhikra*, bolj ali manj izvirnih nauk. Po učiteljevi smrti se njegov nauk prenaša z ustnim izročilom ali pisno, v obliki kakega od neštetihih življenjepisov sufijev, kakršne poznajo vsa slovstva islamskega sveta. Matična hiša redu je zelo pogosto v samem mavzoleju ustanovnika, kjer tudi stanuje njegov naslednik; vendar struktura redu ni vedno toga, centralizacija pa je celo prej izjema kot pravilo.

Ti redovi se med seboj razlikujejo po naukih, disciplini in praktičnih postopkih. Vsak predstavlja eno od „poti“, ki peljejo k Bogu; odtod njihovo ime, *ṭarīqa* (množ. *ṭuruq*). Učenca vzgojijo, in ko pride čas, posvetijo: tedaj mu razodenejo *silsila*, iniciacijsko verigo,

nepretrgano sosledje učiteljev od Prerokovih časov naprej.

Od 10. stoletja po hidžri je mogoča iniciacija v različne *salāsil* [množina samostalnika *silsila*]. Tako v Indiji kot v osmanskih državah se je razvil običaj pripadnosti več redovom hkrati. Posvečenci zbirajo diplome – *idžāza* šejkov različnih *ṭuruq* – kakor zbirajo diplome *ulam*, pri katerih so proučevali različna pravosodna dela. Gre pa za to, da spoznajo različne metode približevanja Bogu, preden se odločijo za najprimernejšo. Poleg tega lahko isti *šajh* poučuje po več metodah in posveti svoje učenke v različne bratovščine hkrati. Obstaja celo možnost globalne pripadnosti, torej hkratnega sprejema v dve ali tri *ṭuruq*. To smo lahko ugotovili že pri Sarhindiju, ki je pripadal najmanj šestim bratovščinam. V njegovem času in okolju to ni bilo nič posebnega.

Pač pa so v Iranu na hkratno pripadnost več redovom že od nekdaj gledali postrani, tako da so poznali celo nasproten pojav: duhovne ljudi, ki se kljub svojim mističnim težnjam niso hoteli pridružiti nobenemu sufijskemu gibanju. Najvidnejše primere najdemo v isfahanski filozofski šoli, predvsem v liku Mulle Muhsina Faidha Kāšānija.

Ne glede na prakso pripadnosti več redovom hkrati pa je manirirani sufizem osmanskega cesarstva dal nekaj zelo vidnih osebnosti. Najbolj poznan izmed njih je gotovo sirski mistik 'Abd al-Ġanī al-Nablūsī, ki je živel v 12. stoletju po hidžri. Nablūsī se je rodil v Damasku in tam tudi umrl; veliko je potoval in nam zapustil opis svojih potovanj. Sočasno je pripadal redovom Mevlevija, Qādirija in Naqšbandija ter napisal razprave o teh združ-

bah. Poznan je predvsem kot komentator Ibn 'Arabīja in Ibn al-Farīda; ohranilo pa se nam je tudi več kratkih spisov, v katerih pojasnjuje svoje stališče o nekaterih vprašanih prava in doktrine. Izmed njegovih del bomo tu omenili le *Idah al-maqsūd fi ma'nā wahdat al-wuḡūd*. Za začetek Božje ljudi razdeli v dve kategoriji: *ulame* in mistike. Vednost prvih temelji na umovanju in preučevanju knjig, vednost drugih pa na mističnem odkrivanju in asketskih vajah; cilj prvih je izpolnjevanje verskih dolžnosti, cilj drugih pa motrenje Boga. Od tod izvirajo nekateri nesporazumi med tema skupinama. Nablūsī silovito zavrača predstavo, po kateri naj bi *wahdat al-wudžūd* pomenila, da je Bog bistvo ustvarjenih bitij, ustvarjena bitja pa bistvo Boga, in zagovarja njihovo absolutno različnost:

... Kaj pomeni *wudžūd*, po katerem večno biva vse bivajoče, pa je lažje ugotoviti: pomeni, da možno bivajoče nikakor ne more bivati brez večne Biti in da je njegov *wudžūd* istoveten z *wudžūdom* te Biti. Bistvo in oblika možne biti sta resda različna od bistva [esence] in oblike večne biti, res sta dve različni (bitnosti), vendar je *wudžūd*, po katerem obstajata, en sam in edin: pri večno Bivajočem izhaja iz Njegovega bistva, pri bitju, ustvarjenem v času, pa iz drugega. Večno biva po *wudžūdu*, ki je kvintesenca njegove esence (*'ain dhātih*), časno pa po *wudžūdu*, ki je kvintesenca esence Večnega [bivajočega]. Vendar Večno ni kvintesenca Esence časnega, časno pa ni kvintesenca esence Večnega: vsak od njiju je različen od drugega v svoji esenci in atributih, čeprav sta jima skupna pojavnost oblika enega in edinega *wudžūda* ter bivanje po njem. Kakor edinstveni *wudžūd* pripada Večnemu po Njegovi lastni esenci, časnemu pa po Večnem, in ne po

lastni esenci, pa je ta edinstveni *wudžūd* pri Večnem absoluten *wudžūd*, in sicer na kar največji način, pri časnem pa je pogojen *wudžūd*, in sicer na način, ki pristoji časnemu, torej na način, ki je manj vreden od prvega, namreč po manjvrednosti, ki izhaja iz časnega, ne pa iz Večnega. (Navedeno po rokopisu ms. 2266 knjižnice pri Awqāf v Alepu, prepisanem leta 1119 po hidžri. Izvirnik je bil napisan v petek, 12. ša'banana 1091 h.)

Tako Nablūsī pojmuje *wahdat al-wudžūd*, sklicuje pa se na učitelje kot so Ibn 'Arabī, Ibn Sab'īn, Ibn al-Farīd in Abd al-Karīm Džilī. Kljub nekaterim – zlasti terminološkim – razlikam to pojmovanje ni tako daleč od tistega, ki ga je stoletje poprej predlagal Ahmad Fārūqī Sarhindī. V boju za obrambo čistosti islamskega sporočila je namreč sufizmu uspelo formulirati svojo metafiziko z izrazoslovjem, ki se je spreminjalo, odvisno od primera, zlasti ko se je bilo treba ograditi od gibanj, ki so jih navdihnili tuja verstva. Toda temelji nauka so vedno ostali isti: poveličanje absolutne moči Boga, goreča ljubezen do Boga, zrenje Boga v vseh stvareh. Nikdar se ni sprevergel v panteizem; muslimanska mistika je vedno ostala zvesta svojemu koranskemu izvoru. Tudi mimo *Korana* pa je skozi svoje novoplatonsko obarvane filozofske formulacije vedno zagovarjala parmenidovsko razlikovanje med potjo Resnice in potjo Mnenja, med območjem Resnice in območjem Prispodobe. Sufizem namreč, enako kot Goethe, pravi: *alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis* – „vse, kar je minljivega, je zgolj prispodoba.“

Bibliografska opomba

Za splošen pregled šiitskega vzpona in sunitske reakcije v 4. in 5. stoletju po hidžri gl. uvod M. Laousta v njegovi izdaji *Profession de foi d'Ibn Batta* (Damask, 1958).

Sarradževo delo *Kitāb al-lumā'* je skupaj s skrajšanim angleškim prevodom leta 1914 izdal Nicholson. *Qūt al-qulūb* je na voljo v egiptovski izdaji (Kairo, 1932), v kateri se nekateri odlomki zdijo skrajšani. *Kitāb al-ta'arruf* je leta 1934 v Kairu objavil Arberry; angleški prevod je izšel leto pozneje v Cambridgeu; Mustamlijev komentar je izšel v litografirani izdaji leta 1912 v Kanpurju [angl. Cawnpore].

Ṭabaqāt al-šūfiya obstaja v dveh izdajah: prvo je uredil Nūr al-Dīn Šariba (Kairo, 1952), drugo pa J. Pedersen (Leiden in Pariz, 1960). Za *Hilyat al-awliyā* gl. zgoraj. Harawījeve *Ṭabaqāt* še niso bile objavljene. Delo *Nafahāt al-uns* obstaja v več izdajah; zadnje je uredil Tawhīdipūr (Teheran, 1337 s. h. [sončne hidžre]).

Kašf al-mahšūb je objavil Žukovskij (Leningrad, 1926, fotomehanski ponatis, 1336 s. h.). Angleški prevod je leta 1908 v Londonu objavil Nicholson (zadnji ponatis 1958). Qu Šairījevo delo *Risāla* je bilo večkrat izdano v Kairu.

O Ġazālīju sta zdaj na voljo deli P. Jabrea, *La notion de la Ma'rifa selon Ghazali* (Bejrut, 1958) in *La notion de la certitude selon Ghazali* (Pariz, 1958). Jabrov poskus, da bi Ġazālījevo misel razložil v smislu sovisne povezanosti, je v nasprotju s starejšimi poskusi, ki jo razlagajo kot sopostavljanje več slabo asimiliranih sistemov. Za takšno videnje prim. F. Rahman, *Prophecy in Islam* (London, 1958). Sodobno raziskovanje Ghazālījevega dela se nagiba tudi k temu, da iz korpusa G27 Gazaliana izloča nekatere spise, ki so priznani za apokrifne. Gl. predvsem [M.] Bouyges in [M.] Allard, *Essai de chronologie des oeuvres d'al-Ghazali* (Bejrut, 1959) ter članke Montgomeryja Watta. O batinovskem ozadju Ġazālījevega

dela gl. tudi Chelhot, „'Al-Qistas al-Mustaqim' et la connaissance rationnelle chez Ghazali“, *Bulletin d'Études orientales* 15, 7-98. Med starejšimi študijami gl. predvsem J. Oberman, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis* (Leipzig-Dunaj, 1921); Asin Palacios, *La espiritualidad de Algazel* (Madrid-Granada, 1934-1941); Wensinck, *La pensée d'al-Ghazali* (Pariz, 1940); M. Smith, *Al-Ġazali the Mystic* (London, 1944).

Bawāriq al-ilma Ahmada Ġazālīja je izdal J. Robson v: *Tracts on Listening to Music* (London, 1938), njegove aforizme o ljubezni pa H. Ritter.

V Teheranu 'Afif Oseirān pripravlja izdajo zbranih del 'Ain al-Qudhāta Hamadānīja.

Največji strokovnjak za Suhrawardīja, *šajha al-išrāq*, je H. Corbin, ki je pravkar objavil dva zvezka njegovih del (Carigrad, 1945, in Teheran, 1952).

Delo 'Awārif al-ma'arif' Umarja Suhrawardīja je bilo večkrat objavljeno v sklopu Ġazālījevega dela *Ihyā*; ločena izdaja je izšla v Kairu leta 1938.

Nadžm al-Dīn Kubrā je predmet izčrpne študije Fritza Meierja v nemškem predgovoru k izdaji Fawā'ih al-ġalāl (Wiesbaden, 1957). Sam sem objavil še štiri Kubrove razprave; gl. *Annales islamologiques* I, 1-78, kjer so omenjene tudi še neobjavljene razprave. Baġdādījevo delo *Tu fat al-barāra* bi moralo biti objavljeno. Dājevo delo *Miršād al-'ibād* so najmanj trikrat objavili v Teheranu, zadnjič leta 1338 h [1959].

Dela Rūzbihāna Baqlīja trenutno izhajajo v zbirki *Bibliothèque iranienne*, pod vodstvom Corbina in Moīna.

Prvo kritično izdajo kakega Nasafijevega dela sem izdal podpisani; gl. *Le Livre de l'Homme Parfait* (Teheran-Pariz, 1962).

O Ibn 'Arabiju gl. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* (Uppsala-Leiden, 1918); Asin Palacios, *El islam cristianizado* (Madrid, 1931); Afifi, (Cambridge, 1938) ter istega pisca komentar h kritični izdaji Fušūš (Kairo, 1948). Afifi je pod Nicholsonovim vplivom pojmoval Ibn 'Arabīja kot

panteista, nauk o *wahdat al-wudžūd* pa kot zanikanje Božje presežnosti. Ta interpretacija je sprožila reakcije z različnih strani. Egiptovski teolog Taha 'Abd al-Bāqī Surūr je takšno videnje ognjevitostno zavrnil, češ da v tem oziru ni razlike med Ibn 'Arabijem in drugimi mistiki; po drugi strani pa je H. Corbin v svoji knjigi *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* [Pariz: Flammarion, 1958; gl. tudi angl. prevod Ralpa Manheima *Alone with the Alone. Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*, Princeton University Press, 1969, ponatis 1998] zavrnil sleherni panteizem pri Ibn 'Arabiju ter poudaril njegovo gnostičnost in povezave s šiiti.

Delo *Fuṣūṣ* je izšlo v delnem francoskem prevodu (*La Sagesse des Prophètes*) Titusa Burckhardta [Pariz, 1955; ponatis 1974. Gl. tudi angl. prevod Ralpa Austina, *The Bezels of Wisdom*, London: S.P.C.K. & New Jersey: Paulist Press, 1980.].

Ibn Taimīja najbolj napada Ibn 'Arabija v svojem delu *Al-radd al-aqṣam 'alā mā fi kitāb Fuṣūṣ al-hikam*, v: *Magmū'a rasā'il* (Kairo, 1324 h. [1906]).

O Simnāniju gl. poleg Meierjevega gesla v novi izdaji *Encyclopédie de l'islam* in že omenjenega Corbinovega članka mojo študijo „Les Kubrawiyya entre sunnisme et chiisme aux VIII^e et IX^e siècles de l'hégire“, *R(evue des) E(tudes) I(slamiques)*, 29, 1961, str. 61-142.

O Sarhindiju gl. Burhān Ahmad Fāruoī, *The Mujaddid's Conception of Tawhid* (Lahore, 1940); Aziz Ahmad, „Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sarhindi“, *Rivista degli studi orientali*, 36, 1961, str. 259–270; gl. tudi istega avtorja „Akbar, hérétique ou apostat?“, *J. A.*, 1961, str. 21-38. O Waliullahu gl. Bausani, „Note su Shah Waliullah di Delhi“, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n. v. 10, 1961, str. 93-147.

Najbolje poučeno delo o Džalāl al-Dīnu Rūmiju je: Abdūlbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, Istanbul, 1959 (3. izdaja). Gl. tudi istega avtorja *Mevlanadan sonra Mevlelilik*, Istanbul, 1953. *Mathnawī* je izšla, pospremljena z angleškim prevo-

dom in komentarjem, v Nicholsonovi kritični izdaji [I-VIII, Cambridge, 1925-40]. Prva kritična izdaja *Dīvān-i Kābīr* (bolj znanega pod naslovom *Dīvān-i Šams-i Tabrīz*) je pod Furūzānfarjevimi uredniškimi vodstvom pravkar izšla v Teheranu [I-IX, 1958-68].

Izmed življenjepiscev prvih mevlevijev je Sa'id Naficy leta 1947 v Teheranu izdal *Risāla-i Sipahsālār*; Eflākijevo delo *Manāqib al-ʿarīfīn*, ki ga je [C.] Huart prevedel v francoščino pod naslovom *Les saints des derviches tourneurs* [I-II, Pariz, 1918-22, ponatis 1978] je zdaj dostopno v kritični izdaji, ki jo je pripravil Tahsin Yazici (Ankara, 1960).

O 'Attarju gl. predvsem že omenjeno knjigo Helmuta Ritterja, *Das Meer das Seele*, ter zadnje članke v seriji *Philologica, Oriens*, XI isl. O „halladževskih“ epih, ki so mu pripisani, gl. Massignon, „L'oeuvre halladjienne d'Attar“, *Revue des Études Islamiques* I. 14. *Manṭiq at-ṭair* je v 19. stoletju [1863, ponatis 1982] prevedel Garcin de Tassy [gl. tudi angl. prevod *The Conference of the Birds*, prev. Afkham Bardbandi in Dick Davis, Penguin Books, 1984, ponatis 2003]; nedavno je v francoskem prevodu Fouada Rouhanija izšla tudi *Ilahī-nāma* (Pariz, 1961).

Poglavitne tri življenjepise Šāha Ni'matullaha Walija je zbral Jean Aubin v: *Matériaux pour la biographie de Šāh Ni'matullah Walī Kermānī* (Teheran-Pariz, 1956).

Zadnji prispevek o Yunusu Emréju je: A. Schimmel, *Nu-men*, 1961.

Džilijevo delo *Al-Insān al-kāmil* so proučili: Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* [London, 1908; več ponatisov, mdr. Lahore, 1959]; Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921 [zadnji ponatis 1978]); Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection* (Pariz, 1960). Delni francoski prevod Titusa Burckhardta, pod naslovom *L'homme universel*, je izšel v Lyonu. E. Banerth je po nekem bagdadskem rokopisu izdal še en Džilijev spis: *Das Buch der vierzig Stufen von 'Abd al-Karīm al Ğīli* (Dunaj, 1956). To delo

je priročen povzetek avtorjeve metafizike. Urednik se nagiba k interpretaciji v smislu *wa dat al-wudžūd* in se sprašuje, ali je bilo sploh kdaj umestno govoriti o panteizmu znotraj sufizma – v čemer ima nedvomno prav.

O Baha,al-Dīnu Naqšbandu gl. moj že omenjeni članek v *Revue des Études Islamiques* 27 [1959]. Pripravil sem tudi kritično izdajo besedil, ki zadevajo njegovo življenje in delo, a je še neobjavljena.

O 'Aliju Hamadāniju je zdaj na voljo [J.K.] Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamadani* (Leiden, 1962) in moj članek v *Revue des Études Islamiques* I. 29 [1961].

Nablūsijevo razpravo o *wahdat al-wudžūd* je v reviji *Mašriq* izdal R.P. Khalifé.

Dodatna literatura

Pričujoči seznam še zdaleč ni izčrpen, temveč navaja le nekaj splošnih ali posebej pomembnih del, ki bi bralcu utegnila biti v pomoč pri nadaljnjem poglobljanju v islamsko mistiko. Besedila najpomembnejših v knjigi obravnavanih mistikov so navedena le izjemoma, če so dostopna v slovenščini; v zadnjih štiridesetih letih je namreč v različnih jezikih izšlo toliko prevodov klasičnih sufijskih tekstov, da nam prostorske omejitve na tem mestu ne dovoljujejo izčrpnega pregleda literature.

Addas, Claude. *Ibn Arabi, ou la quête du soufre rouge*. Pariz: Gallimard, 1989. [Angl. prevod: *Quest for the Red Sulphur: the Life of Ibn Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993. Šp. prevod: *Ibn Arabi: la búsqueda del azufre rojo*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996.]

---. *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, Pariz: Seuil, 1996. [Angl. prevod: *Ibn Arabi and the Voyage of No Return*, New York: St. Martin's Press, 1999.]

---. „Andalusi Mysticism and the Rise of Ibn Arabi.“ V: *The Legacy of Muslim Spain*. Ured. Salma Jayyusi. Leiden: E. J. Brill, 1992, pp. 909-933.

Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd., 1989, ponatis 1992.

Barks, Coleman. *The Illuminated Prayer. The Five-Times Prayer of the Sufis*. New York: Wellspring/Ballantine Books, 2000.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi, s Metaphysics of Imagination*. Albany: Suny Press, 1989.

Corbin, Henry: *Islamska filozofija*. Celje: Mohorjeva družba, 2000.

Ernst, Carl W. *Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam*. Boston & London: Shambhala, 1997.

- Ibn Arabi. „Dragulji modrosti“ (odlomki iz dela *Fusūs al Hikām*), prevod po angleški izdaji (A. Afifi, Kairo, 1946) Boris Šinigoj in Vesna Velkovrh Bukilica. *Tretji dan*, XXVII, september/oktober 1998, str. 140-171.
- . „Pojasnjevalec želja“ (izbor mističnih pesmi iz zbirke *Tardžumân al-Ašwâq*). Po angleško arabski izdaji (R.A. Nicholson, London, 1911) prevedla Neda Thaler. *Tretji dan*, XXVII, september/oktober 1998, str. 130-139.
- . „Razlagalec hrepenenj“, prevod Neda Thaler, spremna beseda Boris Šinigoj, KUD Logos, 2004
- Karamustafa, Ahmet T. *God,s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Knysh, Alexander D. *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: Suny Press, 1999.
- . „‘Orthodoxy’ and ‘Heresy’ in Medieval Islam: An Essay and Reassessment.“ *The Muslim World* 83(Jan. 1993): 48-67.
- Kocijančič, Gorazd. „Abd Al Kader“, *Tretji dan*, XXVII, september/oktober 1998, str. 205-206.
- Lawrence, Bruce B. „The Chishtiya of Sultanate India: A Case Study of Biographical Complexities in South Asian Islam.“ V: Michael A. Williams (ured.), *Charisma and Sacred Biography*. California: Scholars Press, 1981.
- Lings, Martin. *What is Sufism?* Cambridge: The Islamic Texts Society, 1975, ponatis 1993.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1914, ponatis 1966.
- Rumi, Džalāl al-Dīn. „Raztapljalec sladkorja“. Prevod Monika Lazar. *Primorska srečanja*, XXVI, št. 250/51, 2002, str. 99-102.
-

Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*. Albany: Suny Press, 1993.

---. *Mystical Dimensions of Islam*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1975.

Sells, Michael A. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. New Jersey: Paulist Press, 1996.

---. „Ibn Arabijevo zleščeno zrcalo: istovetnostni premik in pomenonosni dogodek“. Prevod Nikolaj Remec. *Tretji dan*, XXVII, september/oktober 1998, str. 172-187.

Shah, Idries. *The Sufis*. New York-Toronto: Random House, 1964.

Šinigoj, Boris. „Ibn Arabi: nadvse vzvišeni šejk ali le dedič, ki se pripravlja na Onkraj?“, *Tretji dan*, XXVII, september/oktober 1998, str. 120-129.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Witteween, J. (ured.) *The Heart of Sufism. Essential Writings of Hazrat Inayat Khan*. Berkeley: Shambhala, 1999.

O AVTORJU IN DELU

Marijan Molè se je rodil 24. julija 1924 v Ljubljani, kot prvorojenec enega izmed utemeljiteljev slovenske umetnostne zgodovine dr. Vojeslava Moleta in njegove žene, po rodu Poljakinje.

Kot je mogoče sklepati iz spominov, ki jih je objavil njegov oče (*Iz knjige spominov*, Ljubljana: Slovenska matica, 1970)* – ti so, mimogrede, doslej edini slovenski vir podatkov o Marijanu Moletu –, je bil avtor pričujočega dela umsko in duhovno nenavadno zgodaj dozorel otrok, s posebnim zanimanjem za jezikoslovje. To nam daje slutiti tudi obseg – in doseg – dela, ki ga je Moletu uspelo opraviti v svojem kratkem življenju. Pri tridesetih je poleg poljščine, slovenščine, francoščine in več drugih evropskih jezikov obvladal tudi arabščino, turščino, urdujščino, sanskrt in več perzijskih jezikov. Po kratkotrajnem študiju na ljubljanski univerzi in nato v Krakovu se je vpisal na pariško Sorbono in se pod vodstvom svojega mentorja Jeana De Menasceja kmalu razvil v izjemno obetavnega iranista. Sredi petdesetih let je za štiri leta odšel v Iran, kjer je proučeval stare perzijske, predvsem pahlavijske tekste, hkrati pa je prišel v neposreden stik z islamsko duhovnostjo. Ob koncu petdesetih let se je Molè že začel uveljavljati kot mednarodno priznan strokovnjak za izjemno zapleteno vprašanje o

* Za opozorilo na to delo se prisrčno zahvaljujem Borisu Šinigoju.

izvoru in razvoju sufizma (gl. predvsem njegov pomembni članek „Les Kubrawiya entre sunnisme et chiisme aux huitième et neuvième siècles del I, hégire,“ *Revue des études islamiques*, 29, 1961); med drugim je tudi pripravil prvo kritično izdajo kakega Nasafijevega teksta, namreč *Kitāb l-insān al-kāmil* (*Le Livre de l'Homme Parfait*, Pariz, 1962). Zlasti pa je slovel kot specialist za zoroastrizem in za klasično perzijsko literaturo. Leta 1963 je v Parizu izšla njegova doktorska disertacija, z naslovom *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. V tem, svojem najpomembnejšem in zelo vplivnem delu, ki temelji na izvirnem branju gatskih in pahlavijskih virov, Molè med drugim zagovarja mnenje, da je bil Zarathustra nezgodovinski lik. To je še danes najbolj sporna teza v njegovem delu; posebej jo je razvil v monografiji *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*, izdani posmrtno (Pariz, 1967), v uredniški reviziji J. De Menasceja.

Leta 1963 je bil Molè na pragu bleščeče akademske kariere. Obetala se mu je katedra za iranistiko na Sorboni in bil je imenovan za vodjo raziskav na uglednem Centre National des Recherches Scientifiques v Parizu. Delo naj bi nastopil 1. junija; vendar se to ni nikoli zgodilo. V začetku maja 1963 so namreč Marijana Moleta našli mrtvega v njegovem pariškem stanovanju. Umrl je naravne smrti, vendar natančni vzrok ni bil nikoli ugotovljen. Pokopan je v vasi Fort-du-Plasne, kjer je živel z ženo in sinom. Dragoceno gradivo, ki ga je Molè zbral med svojim bivanjem v Iranu, hrani Inštitut za raziskovanje in zgodovino besedil (IRHT) pri Centre National des Recherches Scientifiques v Parizu.

Pričujoča knjižica ni Moletovo najpomembnejše delo, je pa posebnost v svetovni literaturi o muslimanski mistiki. Sinteza je postopek, ki vedno zahteva najgloblje poznanje obravnavane snovi. Le redko komu pa se posreči v štirih kratkih poglavjih natančno, strokovno utemeljeno in z globokim umevanjem obravnavanih vprašanj orisati nastanek, temeljne postavke in razvoj tako kompleksne duhovnosti, kakršna je muslimanska mistika. Takšno delo zahteva poleg življenja v pojmovni in čustveni svet obravnavane kulture tudi temeljito poznanje virov, seveda v izvirniku. V knjigi Molè ponuja bralcu številne odlomke iz pomembnih del, ki so bili tu prvič prevedeni v kak zahodni jezik. (Molè jih je zbral na svojih številnih študijskih potovanjih po Bližnjem vzhodu, navedene odlomke pa je prevedel sam.) Izvirni navedki, s katerimi dokazuje svoje interpretacije, tako omogočajo pristnejši vpogled v problematiko ključnih postavk, ob katerih se je artikulirala in razvejila islamska teologija, s posebnim ozirom na mistične tokove znotraj nje; med temi vprašanji ima osrednje mesto problem presežnosti Boga oziroma enosti biti – so-bitnosti Boga in ustvarjenih bitij. Številna druga pomembna vprašanja so v osrednjem besedilu in v spremljajoči komentirani bibliografiji le nakazana, kar pa ob avtorjevi zgledni jedrnatosti zadošča za izredno celovit in tehten pregled obravnavane problematike.

Predvsem pa Molè potrjuje, kar je že pred njim nesporno dokazal Louis Massignon, verjetno najvplivnejši islamolog 20. stoletja: da je muslimanska mistika, ne glede na morebitne vplive drugih verstev in na novoplatonizirajoče prvine v sufizmu, v prvi vrsti izhajala

iz *Korana* in da je ni mogoče zares razumeti, ne da bi sprejeli njeno globoko zakoreninjenost v specifičnih postavkah islama.

Kakor nobeno Moletovo delo, tudi Muslimanski mistiki niso poljudno branje; knjiga je bila napisana za strokovno javnost, in ta jo citira še danes, desetletja po izidu (izšla je posmrtno, leta 1965). Čeprav zahteva nekaj temeljnega predznanja, pa je, nenazadnje tudi zaradi berljivega sloga, idealen uvod za spoznavanje muslimanske mistike v vsej kompleksnosti njenih duhovnih in teoloških razsežnosti.

Vesna Velkoverh Bukilica

Islamski misticizem, sufizem, se je rodil iz intenzivnega premišljanja o *Koranu*. Izoblikoval se je ob koranskih temah; te so njegov okvir. Med njimi je na prvem mestu za vekomaj neizbrisna Božja podoba: podoba vseмогоčnega Boga, ki počne, kar hoče. Nič mu ni podobno, njegovega bistva ni mogoče dojeti. Ustvaril je svet iz nič, in svet bo izničen: vse bo izničeno, razen Njegovega obličja. Vse na zemlji bo prešlo, obličje Boga, Mogočnega in Veličastnega, pa bo ostalo.

Marijan Molè

„Dal jim je prost dostop do brezen skrivnosti sveta mala-kūt; njihovo edino zavetje je On, njihovo edino počivališče je On. Njih je pobudil v bivanje vpričo Sebe, v predvečnostno bivanje pri Njem in v Enosti ob Sebi. Ko jih je poklical in so nemudoma odgovorili, se je to zgodilo po milosti, ki je prišla od Njega, po naklonjenosti, ki jim jo Je izkazal. On je odgovoril zanje, in sicer tako, da jim je podelil bivanje, oni pa so bili poziv, ki je prihajal od Njega. Sam se jim Je dal spoznati, ko so bili še zgolj načrt, ki ga je zasnoval Sam pri Sebi; po Svoji volji jih je prestavil in jih postavil za semena, ki jih Je ustvaril kot stvarjenine po Svojem načrtu.“

Al-Džunajd (9. stol.)