

---

PREMIŠLJANJA O REALNOSTI,  
ABSOLUTU IN POPOLNEM  
ČLOVEKU - POGLEDI  
TOSHIHIKA IZUTSUJA NA  
SUFIZEM IN DAOIZEM

S a m i A l - D a g h i s t a n i

Moje srce je postalo dovzetno za sleherni pojav;  
postalo je pašnik za gazele in samostan za krščanske menihe.  
Je svetišče za malike, Kaba za romarje;  
je Tora in Sveta knjiga Korana.  
Sledim religiji ljubezni, v katerokoli smer že gredo njene kamele,  
kajti to je moja religija in moja vera.

*(Ibn Arabī)*

### Predgovor

Študijo miselnih sistemov in mistično-filozofskih izročil sufizma in daoizma, ki jih je preučeval slavni japonski islamolog Toshihiko Izutsu, začujem z uvodnim pojasnilom, ki zadeva tako lingvistično kakor vsebinsko plat članka. Toshihiko Izutsu je bil rojen leta 1914 v Tokiu, kjer je kasneje študiral angleški jezik, orientalske študije in filozofijo, vzporedno pa se je ukvarjal z zen meditacijo. Po končanem izobraževanju je postal profesor za kulturne in lingvistične študije na Univerzi v Tokiu ter poučeval na Iranskem inštitutu za filozofijo v Teheranu in na Univerzi McGill v Montrealu v Kanadi. Ukvarjal se je z islamsko mislijo, orientalsko filozofijo in mistiko ter iz arabščine v japonščino prevedel celoten Koran.<sup>1</sup> Tekoče je govoril več kot 20 jezikov, vključno z arabščino, perzijsčino, urdijem, grščino, ruščino in kitajščino.

---

<sup>1</sup> World Wisdom (2008): *Toshihiko Izutsu's life and work*. <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Toshihiko-Izutsu.aspx>, 1. 10. 2013.

Izutsujev interes za mistične tradicije izvira iz njegovega otroštva, saj ga je oče že v zgodnjih letih seznanil z zen meditacijo in kontemplacijo. Kasneje se je začel zanimati za zahodno literaturo, orientalske študije in grško mistiko, navduševal pa se je tudi nad komparativno filozofijo in preučevanjem jezikov. Pluralističen pristop k študiju duhovnosti je postal kasneje osnova za njegovo delo na islamu in sufizmu, semantična analiza orientalske filozofije – bil je namreč učenec vélikega zen mojstra Daisetsu Suzukija (1870–1966)<sup>2</sup> – pa je njegovim študijam dala še posebno težo.

Izutsujevo delo je izrednega pomena tako na lokalni kakor na globalni ravni. Na Japonskem je zaslužen za izdajo vrste temeljnih filozofskih, lingvističnih in teoretskih knjig ter besedil s področja islamskih študij, mednarodno pa je priznan predvsem zaradi sodobne interpretacije (*tefsirja*) Korana, ki ga je dolga leta preučevala turška islamska šola v Ankari,<sup>3</sup> kakor tudi zaradi komparativne študije o sufizmu in daoizmu, ki je ob izdaji veljala za mejnik na področju preučevanja mističnih tradicij in predstavlja osrednji predmet naše razprave. Izutsu se je v *Komparativni študiji* lotil preučevanja intuitivnega jedra sufizma in daoizma ter poudarjal pomen medverskega dialoga med duhovnimi tradicijami.

V članku preučujem filozofske koncepte v mističnih tradicijah sufizma in daoizma ter tista skupna področja, ki se kljub razlikam v času in kraju izrisujejo med islamsko mistiko in Ibn 'Arabijevo filozofijo na eni ter daoizmom, Lao Zijem in Zhuang Zijem na drugi strani. V obeh tradicijah zasledimo pri opisovanju Absoluta, resničnosti in mistične izkušnje številne podobnosti. Izutsujeva filozofija, poznavanje islamske filozofije, mističnih tradicij vzhoda in zahoda, preučevanje jezikov in njegov pronicljiv način pisanja, vključno z njegovo držo do preučevanja svetovnih kultur, ki je v osnovi humanistična, so izhodišča, ki nas bodo povedla v srčiko islamske in daoistične mistične tradicije.

Predmet pričujočega članka tako ni le filozofska refleksija, temveč tudi in predvsem mistična izkušnja, tj. izkušnja realnosti in Absoluta,

---

<sup>2</sup> Kojiro Nakamura, »The significance of Toshihiko Izutsu's legacy for comparative religion« v: *Intellectual Discourse*, 2009, Vol. 17, No. 2, str. 149–150.

<sup>3</sup> Glej İsmail Albayrak, »The reception of Toshihiko Izutsu's Qur'anic studies in the Muslim world: with special reference to Turkish Qur'anic scholarship«, *Journal of Qur'anic Studies*, 14.1, Australian Catholic University, Melbourne, 2012.

ki je nepreklicno povezana z duhovnim učenjem in razvojem človeške intuicije. Skladno z Izutsujevimi uvidi zato mistike ne bomo obravnavali kot okultizem, ampak kot koncept učenosti, globino zavesti,<sup>4</sup> kot izvor filozofskega mišljenja in mišljenja na splošno. Poleg duhovne orientacije nam bo pri obrazložitvi mistično-filozofskih pojmov v pomoč tudi lingvistično oz. semantično preučevanje obeh sistemov. Misel o (Božji) Enosti oz. Enotnosti, ezoterična in eksoterična reprezentacija in manifestacija Božanskega v daoizmu in sufizmu namigujejo na ključne podobnosti na duhovni poti in tako kljub časovni razliki pričajo o duhovni ravni medreligijskega dialoga – fraze, ki je dandanes tako priljubljena, a žal vse prevečkrat tudi izrabljena. Božja Enotnost, o kateri govorijo mistiki, je le hevristični pojem, saj Bit (realnost) meje jezika presega: nezmožnost izražanja mistične izkušnje (npr. al-Ghazalijev *molk*) priča o tem, da je treba (vsakdanjo, racionalno) zavest preseči.

Poleg teoretskih besedil Izutsujeve filozofije religije, v katerih se posveča preučevanju daoizma in sufizma, in ostalih referenčnih tekstov o islamski filozofiji, se bom posluževal predvsem Ibn 'Arabijevih tekstov v izvirniku. Zaradi nepoznavanja izvirnega jezika se bom pri preučevanju daoističnih filozofov Lao Zija in Zhuang Zija nanašal na relevantne slovenske prevode, teoretska dognanja iz Izutsujevega opusa in ostalih spremljajočih referenčnih tekstov drugih avtorjev.

## 1. Uvod v študijo duhovne zgodovine sufizma in Ibn 'Arabijev pečat

Ibn 'Arabī se je rodil leta 1165 v Mursiji. Sprva je pripadal islamski pravni šoli, imenovani *zāhirī*, ki je slovela po eksoterični interpretaciji Korana in tradicije preroka Mohameda, kasneje pa se je poistovetil z *bātinī* ali ezoterično teološko smerjo.<sup>5</sup> Glavni postulat Ibn 'Arabijeve filozofije je (transcendentna) enotnost bivajočega kot manifestacija božanske substance. Njegovo glavno delo je *al-Futuhāt al-Makkiya* ali *Razodetja iz Meke*, v katerem pojasni svoj sistem mističnega znanja,<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Makino Shinya, *On the originality of Izutsu Oriental philosophy*. Brill, Leiden, Boston 2000, str. 254.

<sup>5</sup> Glej Majid, Fakry, *A history of Islamic philosophy*. Columbia, New York, London 1970.

<sup>6</sup> M. Th. Houstma, *Biographical encyclopedia of Islam*. Vol. 2, Cosmo Publications, New Delhi 2006, str. 439.

delo, ki ga omenjamo v pričujočem članku in v katerem načenja filozofijo Božje Enotnosti, pa nosi naslov *Fuṣūṣ al-ḥikam* ali *Dragulji modrosti*.

Muḥji al-Din Ibn 'Arabī je pripadal arabskemu plemenu Tayy, kar priča o tem, da islamska mistika ni bila izključno perzijska dejavnost.<sup>7</sup> Trinajst let je bival v Sevilji, kjer je preučeval Koran, tradicijo preroka Mohameda, arabsko slovnico in islamsko pravo. Potoval je do Feza, kjer se je srečal z islamskim filozofom Ibn Rushdom (Averroesom) in v svojem osemtridesetem letu odpotoval proti Vzhodu, ki je takrat veljal za strpnejšega do dejavnosti, s katerimi se je ukvarjal. Ustabilil se je v Damasku, kjer je leta 1240 umrl. Ibn 'Arabī velja za enega najbolj znanih mistikov islamskega sveta z opusom, ki presega 140 del.<sup>8</sup>

Sufizem je pogosto opisan kot »pot k izničenju vseh tančic med posameznikom in Bogom, pot, na kateri človek usvoji znanje o [Poslednji] Resničnosti«. <sup>9</sup> Že slavni al-Ghazālī (umrl leta 1111) je, sklicujoč se na preroka Mohameda, opozoril, da je razlika med onostranstvom in tuzemskim življenjem enaka razliki med resničnostjo in sanjami,<sup>10</sup> kajti v snu se nam sanje prikazujejo kot edina resničnost in zato nimamo nobenega razloga, da bi status resničnosti pripisovali t. i. budnemu stanju.

V islamskih religiozno-filozofskih besedilih se Absolut pogosto naslavlja z besedo Alah (Bog). V terminologiji Ibn 'Arabija pa beseda Alah ne označuje Absoluta v Njegovi totalnosti, ampak določitev, ki Mu jo pripiše posameznik. Tisto Absolutno v strogem smislu ne more biti imenovano, a ker vseeno potrebujemo neko lingvistično orientacijo, uporablja Ibn 'Arabī besedo *ḥaqq* (Resnica ali Realnost). Absolut je tako *dhāt* ali Bistvo, ki v tem kontekstu označuje absolutno Bit (*wujūd muṭlaq*). Čeprav se Ibn 'Arabī v besedilu *Fuṣūṣ al-ḥikam* s filozofskimi vprašanji posebej ne ukvarja, zavzema ontološka koncepcija Absoluta v njem osrednje mesto.

Ibn 'Arabijeva mistika razodeva dve obliki teofanije – vidno in nevidno oz. *al-zāhir* (zunanje) in *al-bāṭin* (notranje) –, ki sooblikujeta realnost sveta. Vidna teofanija tako zaobjema konkretni svet materialnih

<sup>7</sup> M. M. Sharif, *A history of Muslim philosophy*. 1963, str. 399.

<sup>8</sup> Ibid., str. 400.

<sup>9</sup> James Fadiman (ur.), *Essential sufism*. Harper, San Francisco 1997, str. 1.

<sup>10</sup> Al-Ghazali v Quasem, Muhammad Abdul, *The ethics of al-Ghazali*. Central Printing Sendarian Berhad, Malaysia 1975, str. 27.

snovi ('*ālam al-ajsām*), nevidna pa nematerialni duhovni svet ('*ālam al-arwāḥ*). Ker je na vprašanje o Bogu nemogoče odgovoriti brez neposredne navezave na obstoj Boga, predstavi Ibn 'Arabī akt teofanije kot vmesni člen razlage. »Stvari« v svetu so materialne in nematerialne ter veljajo po eni strani za obliko božanske samomanifestacije,<sup>11</sup> po drugi strani pa slednjo zavirajo, saj zakrivajo pravo bistvo Boga. V Koranu je ustvarjeni svet v odnosu do Absoluta označen z zaimkom *hum* (oni).<sup>12</sup> V gramatičnem smislu velja *hum* za »zaimek odsotnosti« – bitja niso *tu*, tj. niso prisotna v domeni Absoluta, o čemer priča tudi pogosti koranski izraz *hum alladhīna kafarū*, »(oni) so tisti, ki ne verujejo«<sup>13</sup> (tj. skrivajo resnično vero v Absolut).<sup>14</sup> Čeprav tudi Ibn 'Arabījev *Popolni človek* – koncept, ki se mu posvečamo v naslednjem poglavju – Absoluta ni nujno zmožen spoznati v njegovi totalnosti,<sup>15</sup> pa do Njega vendarle goji intuitiven odnos, po katerem se mu Absolut razodeva.

Koranski *Weltanschauung* ali svetovni nazor sestoji torej iz dveh polovic – iz vidne ('*ālam al-ghayb*) in nevidne ('*ālam al-shahādah*).<sup>16</sup> Ta pogled na svet odraža konceptualno nasprotje, zaobjeto v koranski formi.<sup>17</sup> Človek se nahaja v območju vidnega sveta, Absolut pa v nevidnem svetu, saj človeško razumevanje ne presega meja naravne domene. Podoben razkorak najdemo med tuzemskim svetom (*dunyā*) in onostranstvom (*ākhirah*), ki pa nista v celoti razmejena, temveč ju povezuje posebno stičišče, ki ga Izutsu imenuje s t. i. eshatološkimi koncepti – sodni dan, vstajenje, poslednji dan ipd.<sup>18</sup>

### 1.1. Ibn 'Arabījev Popolni človek kot *mohamedanski Logos*

Eden od pomembnejših konceptov v sufizmu je *ma'rifa* (znanje), višek vsega doživetega in spoznanega, ki sovpada z *mahabbah* ali lju-

<sup>11</sup> Toshihiko Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism I*. Str. 33; gl. tudi Ibn 'Arabī *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

<sup>12</sup> Glej Koran.

<sup>13</sup> Npr. Koran, 8:55, »ki zanikajo in nočejo verovati«.

<sup>14</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, str. 188.

<sup>15</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism I*, str. 35.

<sup>16</sup> Izutsu, *God and man in the Qur'an*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2002, str. 83.

<sup>17</sup> Koran, 39:47.

<sup>18</sup> Izutsu, *God and man in the Qur'an*, str. 91.

beznijo. Za Ibn 'Arabīja je vsa fenomenalna realnost prežeta z jezikom, zato se je posvetil lingvističnemu preučevanju Korana, ki ga je imel za popolno artikulacijo Boga.<sup>19</sup> Podobno tudi Toshihiko Izutsu razgrajuje koranski svetovni nazor na lingvistične koncepte islamske teologije in jih nato interpretira v skladu s komparativno analizo duhovnih tradicij.

Ibn 'Arabī se je kljub seznanjenosti z različnimi islamskimi znanostmi – čeprav ni bil filozof, je preučeval tudi neoplatonizem in filozofijo Ibn Sine (Aviccena) – primarno posvečal sufizmu. Zanimala ga je zlasti univerzalna mistična izkušnja, znana kot *tašawwuf*.<sup>20</sup> Po njegovem mnenju resnične izkušnje ni mogoče spoznati le preko *besede*, temveč zlasti v *dejanju* in *preko* njega. Ibn 'Arabī zavrača vsakršno obliko panteizma ali eksistencialnega monizma, kajti četudi zanj vsa realnost pripada *Realnosti* kot taki, Bog presega človeško predstavljive lastnosti.<sup>21</sup> Enotnost Biti, koncept, ki bo podrobno predstavljen v nadaljevanju, je najosnovnejši princip Ibn 'Arabījeve mistične filozofije. Z njim se začne zlata doba islamske mistike, ki zaobjema tudi pojem teofanije.<sup>22</sup> Božje Razodetje se po Ibn 'Arabīju zgodi v neprestani navzočnosti teofanije, ki jo razdeli na tri ravni: 1. na epifanijo ali zakrivanje božanskega Bitja, o katerem je mogoče govoriti le posredno; 2. na teofanijo razodevanja Božjih imen; in 3. na posameznika, ki Božjim imenom daje konkretno in fenomenalno eksistenco.<sup>23</sup> Božja imena predstavljajo Božje attribute (v islamu jih je 99) in od Boga niso ločena, temveč so Mu povsem imanentna. Absolut se tako prikazuje preko Božjih imen, ki nosijo pečat večnosti in so s človekom povezana preko njegove neizrekljive latentne eksistence, imenovane večnost-tu-bivanja (*a'yan thābita*).

Mohamedanski Logos je del Božjega Razodetja, ki je ustvaril vse, kar biva, prerokova metafizična realnost (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiya*)

<sup>19</sup> William C. Chittick, »The self-disclosure of God: principles of Ibn Al-Arabi's cosmology«, State University of New York Press, 1998, xv. v: Jeremy Wester, *Unity in religion*, Texas A&M University, diplomsko delo, 2007, str. 40.

<sup>20</sup> D. Waines, *An introduction to Islam*. Cambridge University Press, Cambridge 1995, str. 138.

<sup>21</sup> O. Bajraktarević, *Hrestomatija: klasična islamska filozofija*. Fakulteta islamskih nauka, Sarajevo 2009, str. 228.

<sup>22</sup> H. Corbain, *Zgodovina islamske filozofije*. Mohorjeva družba, Celje 2001, str. 176.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 177.

pa je vir teologije Logosa.<sup>24</sup> Ibn 'Arabī odločno zavrača idejo, da bi pri Razodetju sodelovala kakršna koli zunanja sila nadnaravnega značaja, saj verjame, da je Razodetje dejavnost človeške duše, v kateri se združijo vse duhovne moči. Ker je Absolut sam vseobsegajoča in večna Resničnost (*al-ḥaqq*),<sup>25</sup> je lahko Realnost le ena – in to je nevidna Realnost.<sup>26</sup>

Resnični *tawḥīd* (Enotnost Biti) Boga pomeni osredotočenost izključno na Absolut in skozenj zreti celoto bivajočega. Monoteistično doktrino islama je Ibn 'Arabī glede na poenotenje vseh reči v fenomenalnem svetu prignal do skrajnosti: njegova konceptualna struktura sloni na enotnosti, ki pa je hkrati zvezana z dvojnostjo – z atributom Boga (*ḥaqq*) in stvarnostjo (*khalq*) kot Njegovo manifestacijo. Vse poti vodijo do Tvorca ali Stvarnika, a ta ni neki oprijemljivi objekt, temveč Ga gnostik lahko občuti le v globinah svojega srca. Absolut presega univerzum, ta pa je le integralni del prvega.<sup>27</sup> Človeška narava slehernega preroka naj bi bila ohranjena preko ideje Logosa ali besede (*kalima*), med subjektom in objektom ene in iste Realnosti pa stoji človeško bitje ali Popolni človek (*al-insān al-kāmil*). Čeprav je človek Božji služabnik (*'abd*), je spričo vezi z Bogom tudi predstavnik življenja na zemlji (*khalifa*).<sup>28</sup>

V kontekstu transcendentne realizacije Enotnosti Biti Popolnega človeka se uresničuje harmonija obeh polov človeškega bitja. Popolni ali Univerzalni človek je vsezaobjemajoča teofanija Božjih imen – je

<sup>24</sup> Ibid., str. 178.

<sup>25</sup> Sharif, *A history of Muslim philosophy*. str. 410.

<sup>26</sup> Bog kot Realnost (bivanja) zajema božansko in nebožansko. Gre za samo-polarizacijo Boga v procesu stvarjenja na subjekt in objekt – ena polovica je aktivna, druga pasivna; prva je prevladujoča, druga prevladana. A ker je vse del manifestacije Boga, Drugost izven kategorije Božjega ne obstaja. Glej: Ibn Arabi, *Dragulji mudrosti*. Prosveta, Beograd 2007, str. 23–24.

<sup>27</sup> *He is, and with Him neither before nor afterwards exists; nor upon, nor under, nor far, nor near, nor unity, nor partiality, nor how, where, when, nor time, moment, century... Even now He is what he has been. He is the One, without oneness, alone without alone-ness. He is not composed by names nor by what is called by names, for His name is He alone and namely He is Himself... He is in nowhere, nor is anything inside of Him... It is obliged for you to know Him, but not by knowledge, nor mind, nor comprehension, nor imagination, nor feelings, nor perception. No one can see Him but He Himself... He sees Himself by Himself and He knows Himself by Himself... He sent to Himself Himself by Himself alone.* Glej: Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, str. 133–134.

<sup>28</sup> Koran 2:30.

prototip celotnega univerzuma, saj se Razodetje zgodi tudi glede na prejemnika-človeka (*mursil*).<sup>29</sup> Popolni človek tako zajema tri vidike: 1. *kozmoškega*, v katerem se prepozna kot prototip Stvarjenja; 2. *preroškega*, saj je Univerzalni človek pravzaprav Beseda, neskončna v svoji Božanskosti; in 3. *spoznavnega*, saj tvori reflektirajoči mikrokozmos univerzalnih kvalit.

Bistvo in temelj fenomenalnega (navideznega) sveta sta zajeta v pojmu *wujūd* (Bit), ki je nepreklicno zvezan s pojmom Alah (Bog). Čeprav so resnične tudi druge stvari, so vse neposredno odvisne od *wujūda*. Izraz *wujūd* izvira iz arabskega glagola *wajada-yujadu*, kar dobesedno pomeni »to, kar (on) najde oz. kar je najdeno« in je zato povezan s človekovo pogojeno eksistenco. Iz tega sledi, da je le Absolut tisto resnično eksistirajoče, ki pa ni v navzkrižju z naravo stvari, temveč je njen izvor in kot *wujūd* človeku sploh omogoča temeljno predstavo o naravi Boga. Pot sufijev oz. islamskih mistikov je torej »izguba« jaza v območju Biti, kjer se (posameznikov) *jaz* kot manifestacija Boga izgubi ali izniči in poenoti z Bogom.

Absoluta *per se* ni mogoče spoznati, temveč je mogoče njegovo dimenzijo najbolj neposredno zaobjeti v mistični izkušnji »razkrivanja« (*kashf*) in »neposrednega okušanja« (*dhawq*).<sup>30</sup> Edina resnična pot do izkustva Absoluta poteka v nas samih (preko samospoznanja, ki vodi do spoznanja Boga),<sup>31</sup> zato Ibn 'Arabī poudarja, da bi človek moral opustiti jalove poskuse spoznanja Absoluta kot takega (v njegovi popolni transcendentni enosti) in bi ga moral poiskati v globinah svojega lastnega jaza. Vsa zunanja realnost se razodeva kot materialni svet, zato vanjo ni možno prodreti, ne da bi izkusili utrip Božjega učinkovanja. Spoznati samega sebe pomeni torej prvi korak k spoznanju Absoluta, saj le tisti, ki samega sebe v polnosti doživlja kot obliko božanske manifestacije, zmore to idejo prignati do skrajnosti in izkusiti, kaj pomeni življenje, ki se razodeva preko božanskih atributov in imen.<sup>32</sup> Imena in atributi

<sup>29</sup> Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, str. 137.

<sup>30</sup> Glej al-Ghazalijev.

<sup>31</sup> O tem govori hadis Preroka Muhammeda in Koran 50:16; gl. tudi Ghasem, Kakaie, "Know yourself, according to Qur'an and Sunnah: Ibn Arabi's view", v *Philosophical-Theological Research*, Vol. 9, No 1., [http://www.sid.ir/en/VEWSSID/J\\_pdf/105220073301.pdf](http://www.sid.ir/en/VEWSSID/J_pdf/105220073301.pdf) (25.9.2013).

<sup>32</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, str. 73.



so torej teološki izrazi za neskončnost, klasifikacija neskončnega števila relacij, preko katerih se Absolut prikazuje svetu.

Misel Ibn 'Arabija razodeva, da so vsi ljudje obdarjeni z istim ontološkim razumevanjem, razlikujejo pa se glede na to, koliko se tega razumevanja zavedajo. Najvišjo točko spoznavanja/zavedanja, ki pripada Popolnemu človeku, je mogoče doseči s kontemplacijo o Absolutu (*dhikr*), dejavnostjo, ki presega jezik in razum ter posameznika približa Bogu.<sup>33</sup> *Dhikr* je tukaj istoveten s samoizničanjem človeka na poti spoznanja Boga, tj. z duhovnim stanjem, v katerem se mistik sočasno osredotoča na telesne in duhovne moči, dokler naposled ne doseže stopnje eno(tno)sti.

Ibn 'Arabī deli ljudi na tiste, ki kontemplirajo o nebesnih strukturah, in na tiste, ki so vpeti v zemeljske strukture.<sup>34</sup> Prva kategorija se nanaša na ljudi, ki so svoje srce očistili telesnih poželenj in jim je z neposredno zaznavo uspelo prodreti do srčike realnosti. Tak človek ne spoznava zgolj preko kategorij razuma, temveč tudi preko *okušanja*, tj. mistične intuicije, in s tem postane »poznavalec« (‘*ārif*). Druga kategorija se nanaša na ljudi, katerih misli so prežete z zemeljskim obiljem in zato niso zmožni razlikovati med fenomenalno realnostjo in samim bistvom stvari. Ti ljudje se v svoji želji po spoznanju Boga v celoti opirajo na kategorijo razuma in zato niso zmožni preiti meja logičnega mišljenja. Ibn 'Arabī kategorije razuma ne zanika, temveč jo postavlja v določen okvir delovanja. Na splošno bi lahko rekli, da islamski mistiki razuma niso zavračali, temveč so mu na spoznavni poti k Resničnemu pripisovali (zgolj) prvo stopnjo.

Po drugi klasifikaciji se ljudje delijo na tri tipe: poznavalce (‘*ārif*), nepoznavalce (*ghayr 'ārif*) in nevedneže (*jāhil*).<sup>35</sup> Pripadniki prve kategorije zrejo Boga *preko* Boga samega in *skozi* Njega. Nepoznavalec zre Boga z nižje stopnje, z gledišča, ki je glede na njegovo lastno pozicijo od Boga oddaljeno. Nevednež pa Absoluta ne spozna neposredno, a pričakuje, da Ga bo odkril s svoje lastne pozicije (s pozicije svojega »jaza«). Za Ibn 'Arabija pripada vsak človek določeni religiji (*'aqīdah*),

<sup>33</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism I*, str. 250.

<sup>34</sup> Ibid., 252; gl. tudi Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*.

<sup>35</sup> Ibid., 253.

ki temelji na posebnem naboru verovanj in verskih obredov. Toda s tem, ko skuša človek svojo religioznost udejanjiti, začne tradicionalne in hierarhične strukture preseirati in se na ta način od religije oddaljuje ter ostaja zvest (zgolj) svojim lastnim subjektivnim načelom verovanja. A ker je koncept Boga v sleherni religiji odvisen od posameznikovih subjektivnih predstav, ki implicirajo določeno obliko Božje eksistence, se človek v tem procesu ukvarja pretežno s svojo lastno predstavo o Bogu in ne nujno z Bogom kot takim.

## 2. Duhovni temelji daoistične tradicije

Lao Zi (551–479 pr. n. št.) naj bi bil sodobnik Konfucija in velja za nepotrjeno zgodovinsko osebnost. Obstajajo namreč dobri razlogi za prepričanje, da so njegova dela, filozofsko-mistične sage o pomenu *jen-i-ja*<sup>36</sup> (*jen* prevajamo kot »človečnost«, *i* pa kot »pravičnost«), stvaritev določene šole in ne posameznika.<sup>37</sup> Izutsu poudarja, da dela daoističnih filozofov ne vsebujejo pojmov (v strogem pomenu), saj naj bi ti sodili v konfucijansko besedišče. Kljub temu pa v enem od temeljnih besedil daoistične tradicije *Dao de jing* zasledimo veliko fraz in izrekov, ki sovpadajo z drugimi filozofskimi tokovi.<sup>38</sup> Henri Maspero postavlja začetke daoistične misli v 4. stoletje pr. n. št.: šlo naj bi za mistično in metafizično filozofijo, ki se je razvila preko Lao Zija, ta pa je bil pod vplivom mistika Zhuang Zija, drugega pomembnega misleca iz daoistične tradicije (približno 3. stoletje pr. n. št.).

Lao Zijeva metafizika filozofije *Daa* temelji na monizmu, v katerega srčiki leži Absolut, in je pojasnjena v simbolni oz. zastrti govorici, zato bi lahko trdili, da je *Dao de jing* filozofsko-mistična elaboracija nečesa, kar daoistični misli predhodi.<sup>39</sup> Zhuang Zijev pristop k predmetu preučevanja je bolj epistemološki kakor filozofski, kar je tudi glavna razlika med obema mislecema. Urednik Kuo Hsiang, ki je recenziral Zhuang

<sup>36</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 3.

<sup>37</sup> Toshihiko Izutsu, *Sufism and taoism: A comparative study of key philosophical concepts*. University of California Press, 1983, str. 287.

<sup>38</sup> Za več glej *History of thought in ancient China*, Peking 1954, 3rd. ed., 1955.

<sup>39</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 12.

Zijevo istoimensko besedilo, ga je razdelil na tri poglavja: na 1. *nei p'ien* oz. »notranja poglavja«, 2. *wai p'ien* oz. »zunanja poglavja« in 3. *tza pi'en* oz. »mešana poglavja«. <sup>40</sup>

Toshihiko Izutsu predvideva, da izhaja daoistična filozofija iz šamanističnih vzorcev verovanja, ki jih najdemo tako v *Zhuang Ziju* kot v *Dao de jingu*. V obeh besedilih srečamo sorodne vsebine: refleksije o pomenu intelekta, vzpenjanju človeške zavesti in strukturi vsega bivačnega. Lao Zi govori o *sheng-jenu* oz. Svetem človeku kot o enem od ključnih konceptov svojega svetovnega nazora, ki – kot bomo videli v nadaljevanju – miselno sovpada z Ibn 'Arabijevim konceptom Popolnega človeka.

Najvišja raven človeške zavesti je po Lao Ziju popolna ubranost s Potjo (*Daom*), kar nadalje razodeva, da je Sveti človek popolno utelešenje Poti in se zato ravna po njenem nareku. To je tudi kontekst, v katerem Zhuang Zi govori o *chen-jenu* oz. o »pravem/resničnem človeku«, *chih-jenu* ali »najvišjem človeku« in *shen-jenu* ali »božanskem človeku«. Za temi pojmi se po Izutsujevem mnenju skriva filozofsko-šamanska koncepcija človeka, oblika vizionarske intuicije, integrirane v filozofsko misel daoizma. <sup>41</sup>

## 2.1. Med realnostjo in sanjami – zavest kot dokaz bivanja

Večni *Dao* naj bi bil obenem brezimen in imenovan. <sup>42</sup> Za Lao Zija in Zhuang Zija je resničnost Biti kaos. Ta dispozicija pa ne pomeni kaosa v klasičnem pomenu, tj. neurejenosti in zmede, temveč kaže na njegov ontološki pomen, ki ga Zhuang Zi skuša karseda nazorno ubesediti in prikazati. Če je bivanje zajeto v Kaosu, potem lahko ontološko stopnjo Biti, kjer se meje med sanjami in resničnostjo spojijo, uzremo in doumemo le skozi *kaotizacijo* (proces doživljanja kaosa) življenja, kajti človek, ki sanja, se ne zaveda, da sanja, in si v snu skuša svoje

<sup>40</sup> Ibid., 13. (prim. Milčinski, 2004)

<sup>41</sup> Ibid., 16. O šamanski tradiciji v antični kitajski misli in kozmologiji glej Mircea Eliade: *Shamanism, archaic techniques of ecstasy*, London, 1964.

<sup>42</sup> Lao Zi, *Dao de jing*. Mladinska knjiga, Ljubljana 2009, str. 7.

sanje celo pojasniti.<sup>43</sup> Doživljanje Kaosa tako predpostavlja, da je svet enak sanjam oz. vsakdanji realnosti, tj. realnosti, ki jo dojemamo v vsakdanjem življenju. Zhuang Zi pa nam sporoča, da je realnost nekaj drugega oz. nekaj več kakor to, kar nam kot realnost kaže razum. Ta t. i. domnevna realnost je nepopolna reprezentacija resničnega znanja,<sup>44</sup> ki je človeškim očem skrito. Da bi odgrnili tančico in doumeli pravi pomen, se moramo najprej skupaj s svojo (vsakdanjo) zavestjo znebiti tudi svoje lastne identitete. Človeški ego mora preiti v mentalno področje zmede, v primordialni Kaos, kjer sanje in realnost izgubijo svoj prvotni položaj.<sup>45</sup> Na tej ravni nič ne ostane *to, kar je bilo*, temveč se manifestira in transformira v *nekaj drugega*. Tukaj se torej začneja novi red stvari, novi red Bivanja, kjer so vsi predmeti osvobojeni svoje predmetnosti. Za Zhuang Zija pomeni ta raven transmutacijo stvari, ki razodeva njihovo metafizično stanje ter predpogoj za spoj z Absolutno Eno(tno)stjo. Primarna točka raziskav Lao Zija in Zhuang Zija je potemtakem »eno(tno)st eksistence«. Njuna filozofija se neizogibno nanaša na koncepta življenja in smrti ter je v zadnji instanci optimistična: ker ukinja ključno razliko med njima, se koncept »smrti« izkaže za psevdoproblem.<sup>46</sup>

Za Zhuang Zija ni smrt nič drugega kot le še ena od fenomenalnih oblik večne Realnosti. Vse, kar biva, je zato relativno; nič ni absolutno in vse stvari so na globlji ravni brez samolastnega bistva. Svet kot tak – tako čutni kakor svet pojmov – je kaotičen, saj so zaradi svoje relativnosti in subjektivnosti vse naše sodbe dvoumne ter nam onemogočajo doseči popolnoma objektivni pogled na ontološko realnost. Zhuang Zi zato govori o ponovnem rojstvu, rojstvu novega ega kot koordinacijske točke sinteze, ki povnanja vse elemente življenja, tako fizične kakor metafizične. Ego je v daoističnem besedišču potrebno razumeti kot *um*<sup>47</sup> in velja za človekovo lastno stvaritev.

---

<sup>43</sup> Zhuang Zi v Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 26.

<sup>44</sup> Burton Watson (prev.), *Chuang-tzu, Chuang-tzu basic writings*, Columbia University Press, New York, 1964, str. 73.

<sup>45</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism I*, str. 28.

<sup>46</sup> Ibid., 29.

<sup>47</sup> Ibid., 49.

Za Zhuang Zija pomeni koncept »sedenja v pozabi« *ugasnitev* vseh telesnih delov, prenehanje delovanja človeških čutov in organov z namenom, da se človek osvobodi svojih lastnih materialnih in psihičnih omejitev, vključno z umom. Pomeni torej telesno in mentalno osvoboditev lastne identitete na poti k združitvi z Enostjo Biti, izkušnjo zavesti o resničnosti Biti (realnosti), ekstatično izkušnjo eno(tno)sti z Absolutom, z Daom.<sup>48</sup> Telesni deli so »pozabljeni«, izgine zavedanje telesa in ega. Ego preneha biti središče človeškega principa delovanja in mentalne dejavnosti. Rezultat je pozaba *jaza* (*hsü*) in zapolnitev *praznine* ali spiritualno-metafizične ravni, ki sedaj ni več ovira pri doseganju Daa.

Ključna točka na poti do tako imenovanega Svetega človeka je očiščevanje misli. Ko človek doseže najvišjo točko duhovnega razvoja, postane Popolni (človek). Toda obstaja področje uma, ki je še višje in se imenuje »brez smrti, brez življenja« oz. »skrajna meja znanja« (*chih*).<sup>49</sup>

Relativiziranje realnosti je prva stopnja na poti do samouresničitve; naslednjo fazo predstavlja izključitev vseh (materialnih) reči iz območja uma. Zmožnost pozabe bivanja sveta je tako predpogoj za prestop na težavnejšo raven, ki korenini v dejstvu, da je človek na materialni svet in vsakdanje stvari močno navezan, in ker so le-te egu ljube, jih izredno težko pozabi oz. »odstrani iz območja uma«. Temu sledi še izključitev življenja iz območja uma oz. »pozaba življenja samega«, tj. izbris življenja in osebnega obstoja (tako zunanjega kakor notranjega sveta) iz polja zavesti.<sup>50</sup> Kot četrta stopnja nastopi iluminacija ali razsvetljenje. Vse stvari, vključno z *jazom*, postanejo Eno, zabrišejo se razlike med preteklostjo in prihodnostjo, resničnostjo in sanjami, med *tu* in *tam*. Popolni človek zre večni sedanjosti naproti, in ker izgine domena časa, z njo premine tudi razlika med smrtjo in življenjem. Sledi nastop miru in prenehanje gibanja, ki v daoistični filozofiji zavzema posebno mesto in je postalo znano kot dinamično negibanje (*wu wei*).

Na najvišji ravni (spo)znanja (»sedenja v pozabi«) imajo vse stvari enako vrednost in postanejo Eno. Ker je tako poistovetenje možno le na ravni Biti, se tukaj izrisujejo podobnosti z Ibn 'Arabijevo teorijo

<sup>48</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 8.

<sup>49</sup> Ibid., 65.

<sup>50</sup> Zhuang Zi, *Zhuang Zi*, str. 51.

Eno(tno)sti Biti ali *wahdat al-wujūd*. Ekvivalentnost obeh pristopov nas pripelje do samega jedra realnosti Biti in napeljuje na misel, da je tudi neskončnost kot taka del te realnosti. Lao Zi ne pojasni, zakaj naj bi bil Absolut neotipljiv, temveč ga le imenuje »brezimni«, »brezoblični«, »neizrekljiv«, »nič« (*wu*).<sup>51</sup> Temu primerno začne Lao Zi svoj opis metafizične realnosti z opisom negativnih atributov *Daa* in pokaže, da pot nima v svoji absolutni realnosti nikakršnega imena, da je torej skrita in brezimenska.<sup>52</sup> *Dao*, brezimni, pa je vseeno označen – četudi površno – z besedo *Pot*, saj drugače o njem sploh ne bi mogli govoriti. Iz konteksta je razvidno, da *Pot* pomeni etični pristop k človeku in družbi v celoti in da se je ne da tako zlahka zapopasti in definirati.<sup>53</sup> Če je Absolut v svoji absolutnosti »brezimni«, zavrača vsakršno (po)imenovanje in zato, tako Izutsu, v moderni terminologiji presega lingvistično (besedno) doumnost.<sup>54</sup> Absolut ne more postati substanca, zato Lao Zi poudarja, da so imena, ki jih predlaga, le označevalci.

Najvišji etični princip delovanja daoizma je pravzaprav manifestacija univerzalnega zakona Biti oz. eksistence, ki zagovarja svetost človeškega življenja. V tem pomenu zakon ni človeška stvaritev, temveč odsev najvišjih zakonov univerzuma v človeški zavesti. Kot tak pomeni inherentno načelo človeškega delovanja. (S)poznati *Pot* ne pomeni le naučiti se pravil in regulacij dobrega postopanja in lepega vedénja, temveč predpostavlja vzpostavitev vezi med človekom in metafizičnim zakonom Univerzuma, tako da človek svoje bivanje ozavesti in se hkrati oddalji od njega.

Resnična manifestacija *Daa* v človeku ni konceptualno motrenje Biti, ampak delovanje – *actus*. Lao Zi in Zhuang Zi zatrjujeta, da motrenje preraste v delovanje preko intuicije, ki velja za najvišji in edini možni ter resnični način spoznavanja Absoluta. V tekstu *Dao de jing* se neprestano pojavlja pojem *sheng jen* ali Sveti človek, za katerega bi glede na do sedaj napisano lahko trdili, da ustreza islamskemu *insān kāmil* ali Popolnem človeku. Sveti človek je za oba daoistična misleca nekdo, čigar misel »se giblje v domeni popolne Svobode«.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 93.

<sup>52</sup> Ibid., 99.

<sup>53</sup> Lao Zi, *Dao de jing*, str. 35.

<sup>54</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str., 105.

<sup>55</sup> Ibid., 149.

### 3. Metodološke usmeritve in komparativna študija nekaterih filozofskih pojmov sufizma in daoizma

Sama beseda *Dao*, ki ima sicer izredno veliko konotacij (od Misterija do Biti), se prevaja kot *Pot* in ustreza islamskemu izrazu *ḥaqḥ*, tj. Resnica oz. Realnost, kar je tudi eno od 99 imen Boga (*al-ḥaqḥ*).<sup>56</sup> V arabščini koncept resnice sovпада s konceptom realnosti, pojem *wujūd* pa se prevaja tudi kot eksistenca ali bivanje (latinsko *existentia*). Daoistični in sufistični pojem Biti se tako skladata po pomenu in ne nujno po lingvističnih oznakah, ki so v rabi v obeh tradicijah. Čeprav Ibn 'Arabī, Lao Zi in Zhuang Zi niso delovali v skupnem zgodovinskem kontekstu, lahko preučimo oba duhovna sistema posamično, primerjamo lingvistične koncepte, ki jih uporabljata, in poskušamo dognati njune stične točke.

Ibn 'Arabijev koncept Enotnosti Biti (*wahdat al-wujūd*) pomeni dobesedno Enost oz. Enotnost Biti, koncept, ki ga Zhuang Zi poimenuje *t'ien ni* oz. *t'ien chun* ali »Nebeško Ravnovesje«, in meri na nekaj, kar presega golo »enotnost« vseh stvari – označuje namreč združitev ali uravnavanje vseh reči pod svodom Biti.<sup>57</sup>

islamski koncept Resnice:

*ḥaqḥ* (resnica/resničnost) ----- *tajalli* (manifestacija/transfiguracija)  
 ----► *mumkināt* (možnosti/kontigentna resničnost)

daoistični koncept Resnice:

*dao* (*pot*) ----- *sheng* ----► *wan nu*

Enotnost Biti oz. nebeško ravnovesje je kot nasledek videnja Resničnosti svetovni nazor v dobesednem pomenu, saj predstavlja *celoviti* pogled na bivanje. Stvari *na* oz. *po* sebi ne moremo izkusiti v domeni fizične realnosti, temveč na metafizični ravni Biti. Do duhovne trans-

<sup>56</sup> Za več glej Schimmel, Annemarie, *The mystery of numbers*. Oxford University Press, New York, USA 1993.

<sup>57</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 195.

formacije pride v človeku preko samoizničanja, *fanā'* (Ibn 'Arabī), oz. »sedenja v pozabi«, *tso wang* (Zhuang Zi). Oba pojma predpostavljata zavračanje sveta, očiščevanje misli in duhovni post. Očiščevanje v daoizmu in sufizmu sestoji iz samoočiščevanja telesa in duše, pa tudi utišanja razuma.

Po Zhuang Ziju predstavlja prvo stopnjo na poti očiščenja »izključitev sveta iz območja uma« oz. pozaba bivajočega in objektivnega sveta, pri čemer svet preneha obstajati kot nekaj objektivnega, neodvisnega od misli. Kot smo že rekli, je za drugo fazo značilna izključitev *stvari* iz območja uma, za tretjo pa pozaba življenja kot takega. Pri Ibn 'Arabiju sestojijo tri ravni očiščevanja iz »uničenja atributov, izničanja osebnega bistva in samorealizacije z Božjim Bistvom«,<sup>58</sup> čemur sledi poskus ponovne pridobitve lastnega bistva (jaza). Le preko izgube lastnega bistva in preko procesa očiščevanja se lahko jaz ponovno konstituira v Božji navzočnosti. Od tod Ibn 'Arabijeva analiza Mohamedove tradicije, ki se glasi »tisti, ki (s)pozna samega sebe, (s)pozna Boga«,<sup>59</sup> in ustreza Lao Zijeji misli, »spoznati druge pomeni biti moder, spoznati sebe pomeni biti razsvetljen«. <sup>60</sup> Po Ibn 'Arabiju sledi očiščevanju »razkritje« (*kashf*) oz. »neposredno okušanje« (*dhawq*) Realnosti Biti, ki se porodi v preobraženi zavesti.

Zgodovinske vezi med sufizmom in daoizmom nam povedo bore malo, saj sufizem izhaja iz abrahamske tradicije (islam),<sup>61</sup> medtem ko naj bi daoizem po Izutsuju izhajal iz posebne oblike šamanizma. Če se s to tezo strinjamo, potem je očitno, da sta si sistema kljub zgodovinsko-kulturnim in geografskim razlikam na filozofsko-mistični ravni podobna, saj oba razvijata koncept Biti kot tisti ključni pojem na mistični poti k Absolutu. Strinjata pa se tudi na ravni izkušnje bivanja in realnosti, ki ne poteka na ravni čutne zaznave, temveč na ravni intuicije. Tako za Ibn 'Arabija kakor za Zhuang Zija igra pomembno vlogo izkustveno spoznanje, da svet, v katerem živimo, ni golj sen, ampak pripada višji

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> , *Man 'arafa nafsahu, faqad 'arafa rabbahu*, Jalāl al-Dīn al-uyūṭī, *al-hāwīa lil Fatāwīa*. Dar al-fikr lil ṭabā' wa al-nashr, Beirtu 2004, str. 288.

<sup>60</sup> Lao Zi, *Dao de jing*, str. 55.

<sup>61</sup> Za več glej: Karen Armstrong, *Islam: a short history*, Phoenix Press; New Edition, Great Britain 2001.



ontološki ravni. Od tod tudi Ibn 'Arabījeva trditev, da je edina prava realnost Absolutna realnost, zato moramo najprej umreti, da bi lahko ponovno zaživel. <sup>62</sup> Tudi Zhuang Zi govori o »veliki prebuditvi«, ki naj bi spremljala ugotovitev, da je življenje oz. realnost, za katero verjame mo, da je v resnici budnost, pravzaprav le sen in da se pravo bivanje nahaja v domeni *Daa* (Biti).

Ibn 'Arabī razdeli bivajoče na naslednje plasti:

1. Raven bistva (absolutna Skrivnost),
2. Raven Božjih atributov in imen,
3. Raven Božjih delovanj,
4. Raven podob in podobnosti,
5. Razumski svet.

Lao Zi pa eksistenco ali realni svet razdeli na:

6. Skrivnost vseh skrivnosti,
7. Ne-Bivanje (Nič),
8. Eno(st),
9. Bivanje (nebesa in sveta),
10. Deset tisoč reči. <sup>63</sup>

Sistema torej jasno sovpadata v pojmovanju Absoluta kot nespoznatega, transcendirajočega, kakor tudi v tem, da naslednje štiri ravni pojmuteta kot ontološke nastavke prve.

Beseda *rahma* sestoji iz korena *r-h-m* in v arabskem jeziku pomeni »skrben«, »ljubeč«, »pozoren«, v slovenščino pa bi jo lahko prevedli kot *milost*. Vsaka sura ali koransko poglavje (razen enega) se v Koranu prične z izjavo *bismillahi al-rahmanu al-rahim*, kar priča o tem, da se vsako branje ali dejanje prične z mislijo o Absolutu kot izvorno dobrem. <sup>64</sup> Milost kot stvaritev Eksistence ima po Ibn 'Arabiju ontološko težo in sovpada z etičnim naukom islama. *Rahma* se nanaša tudi na delovanje, tj. na dejanje Eksistence v smislu ustvarjanja materialne realnosti (ideja, da Alah ustvarja *iz* milosti in *v* njenem imenu). Kreativni akt Eksistence pa se v islamu glede na svojo ustvarjalno razsežnost razlikuje

<sup>62</sup> Primerjaj podobnost te misli s slavnim mistikom Imamom al-Ghazlijem (umrl leta 1111) v 40. knjigi *Ihya 'ulūm al-dīn* (*Oživitve religijskih znanosti*).

<sup>63</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism*, str. 481.

<sup>64</sup> Glej Koran in *rahma* v *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden 2007.

od daoizma, saj *Dao* »dobrote ne pozna« (*pu jen*).<sup>65</sup> To pomeni, da akt stvarjenja presega naravno stanje človeške zavesti, saj v daoizmu nebesa in zemlja niso nujno stvaritev dobrohotnega Boga. Čeprav te razlike ni mogoče neposredno razložiti s pojmom milosti in ne-milosti, je zasnova obeh sistemov podobna, saj sta na ontološki ravni milost in ne-milost mišljeni kot absolutno prevladujoči kreativni akt Eksistence. Proces kreacije je za Ibn 'Arabīja in daoistično tradicijo večer, neusahljivi tok, ki ga zaznamuje dinamizem »tekoče vode reke, ki neprestano odteka in se neprestano obnavlja« (Ibn 'Arabī), oz. kakor pravi Lao Zi, svet je »v gibanju in vedno bolj ploden«. <sup>66</sup> Iz tega premisleka sledi, da se milost v islamu manifestira skozi Koran in koranske verze oz. znake (*āyāt*), razkriva pa tudi etično razsežnost, ki jo vernik preko branja povnanja. Shema povnanjenja v islamu je potemtakem videti takole:

*āyāt* (znaki) --- ► 'aql (razum(evanje)) --- ► *shukr* (hvaležnost)<sup>67</sup>

Hvaležnost tako postane religiozno-teološki koncept in je povezana s specifično interpretacijo stvaritve kot neposredne karakteristike Božje narave. *Shukr* je v tem smislu pomensko blizu islamskemu pojmu *īmān* (»osebna vera«).

#### 4. Namesto zaključka – pomen Izutsujeve komparativne študije duhovnosti

Z razmišljanji v pričujočem prispevku smo želeli osvetliti nekatere pomembne koncepte daoizma in sufizma ter pokazati na duhovno-filozofske sorodnosti pri njunem razumevanju realnosti, Biti, Absoluta in percepcije fenomenalnega sveta.

Toshihiko Izutsu je s svojo študijo skušal pokazati to, kar je slavni fancoski islamolog Henry Corbin poimenoval *un dialogue dans la*

<sup>65</sup> Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism II*, str. 211. prim. Lao Zi, *Dao de jing*, str. 14.

<sup>66</sup> Ibid., str. 214.

<sup>67</sup> Toshihiko Izutsu, *God and man in the Qur'an*, str. 255.

*metahistoire*<sup>68</sup> in kar smo v pričujočem prispevku predstavili kot točko v zgodovini človeštva, v kateri pride do sovpadanja duhovnih poti iz različnih kultur, v našem primeru kitajskega daoizma z glavnima predstavnikoma Lao Zijem in Zhuang Zijem ter islamske mistike z Ibn 'Arabijevim konceptom Popolnega človeka.

Čeprav imajo komparativna filozofija, komparativna religiologija in zgodovina duhovnih idej različna metodološka ozadja, se v številnih točkah stikajo – in na eni od teh sloni Izutsujeva zgodovinsko-teoretska študija. Ena od pomembnih odlik, ki zaznamuje Izutsujev pristop k primerjalni religiologiji daoizma in sufizma, je zagotovo objektivnost. In čeprav se jezika, ki ju ta mistično-filozofska sistema uporabljata, medsebojno razlikujeta, se tu zastavlja vprašanje metajezika, na katerem sloni preučevanje obeh tradicij, vsaj kar zadeva t. i. »orientalsko filozofijo«. Orientalna filozofija je za Izutsuja pravzaprav mistična filozofija ali konceptualno uokvirjanje mistične izkušnje.<sup>69</sup> Skupni jezik, ki ga je Izutsu našel v konceptu Biti, je za raziskovanje primerjav med antičnimi in sodobnimi (duhovnimi) sistemi temeljnega pomena. Izutsujevo analizo Zhuan Zija, Lao Zija in Ibn 'Arabija odlikujejo poleg tega še »empatična zmožnost vživljanja«, velika mera strpnosti in globok uvid v strukturo in dinamiko različnih duhovnih tradicij.

V prispevku smo osvetlili nekatere temeljne koncepte iz obeh tradicij, zlasti ontološke pojme, ki igrajo ključno vlogo tako v Ibn 'Arabijevem pojmovanju realnosti in Popolnega človeka kakor tudi v metafizični filozofiji Lao Zija in Zhuang Zija ter njenem razumevanju sanj, resničnosti in predvsem pojma Biti. Kljub jasni prostorski in časovni vrzeli, ki loči daoizem in sufizem, se obe mistični tradiciji strinjata v razumevanju in interpretaciji koncepta Biti, ki je za Svetega oz. Popolnega človeka edina resnična resničnost, do katere je mogoče priti le tako, da svoj ego *izpnemo* iz materialnega sveta in ga *vpnemo* v duhovni svet intuicije. Tako sufizem kot daoizem poudarjata petstopenjsko strukturo bivanja, ki temelji na »absolutni Skrivnosti«, tj. »domeni« ali »stopnji«, ki presega vse artikulacije in omejitve (*wujūd* oziroma *Kaos*).<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Glej Henry Corbin, *Creative imagination in the sufism of Ibn 'Arab*. Trans. Ralph Manheim, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

<sup>69</sup> Za več glej Kojiro Nakamura, »The significance of Toshihiko Izutsu's legacy for comparative religion« v: *Intellectual Discourse*, 2009 Vol. 17, No. 2, str. 155.

<sup>70</sup> Ibid., str. 150.

Koncept Enotnosti Biti se sklada s pojmovanjem kozmosa v islamski misli, kjer Alah kot najvišja realnost velja za pričetek motrenja realnosti kot take: vse, kar pojmuje kot resničnost, je namreč le manifestacija Božje teofanije, človeško bitje pa je morda najbolj reprezentativni model te manifestacije, saj ne le, da prenaša in povezuje oba pola realnosti, temveč je s svojo intuicijo takrat, ko intelekt zavoljo lastne omejenosti odpove, zmožno doumeti in zaobjeti Absolut. Četudi ostaja mnogo vprašanj neodgovorjenih (npr. okvir metajezika orientalske ali mistične filozofije, v katerem se dogodi proces spoznanja Absoluta), se zdi, da je Univerzalni ali Popolni človek v daoizmu in sufizmu harmonična kombinacija zemeljskih stanj in duhovnih razsežnosti, duhovni potencial na poti do razkritja *tawhīda* kakor tudi občečloveške religioznosti.

### B i b l i o g r a f i j a

1. al-Ghazali, A. H. (n. d.). *Ihya' Ulūm al-Dīn (Oživitev religijskih znanosti)*. 4. zv., Darul Nadwah, Bejrut.
2. al-Ghazali, A. H. (1998). *Kīmīyā-yi Sa'ādat (Alkemija sreče)*. Delhi.
3. Ibn 'A. (n. d.). *Fuṣūṣ al-ḥikam (Dragulji modrosti)*.
4. Ibn 'A. (2010). *Futūḥāt al-Makkiyya (Razodetja iz Meke)*, 4. zv., Dar al-Ehia al-Tourath al-'Arabī, Bejrut.
5. Jalāl al-D. al-Š. (2004). *Al-ḥāwīa lil Fatāwīa*. Dar al-Fikr lil ṭabā'at wa al-nashr, Bejrut.
6. Anis, M. T. (2010). *Japanese contribution to Islamic studies: the legacy of Toshihiko Izutsu interpreted*. HUM Press, International Islamic University, Malezija.
7. Aisha, Y. M. (2008). *Hadith as scripture discussions on the authority of prophetic traditions in Islam*. Palgrave Mcmillan, New York.
8. Bajraktarević, O. (2009). *Hrestomatija: klasična islamska filozofija*. Fakulteta islamskih nauka, Sarajevo.
9. Chittick C. W. (1998). *The self-disclosure of God: principles of Ibn Al-Arabi's cosmology*. State University of New York Press, New York.
10. Eliade, M. (1964). *Shamanism, archaic techniques of ecstasy*, London.
11. *Encyclopaedia of Islam* (2007). Brill, Leiden.
12. Fadiman, J. (ur.) (1997). *Essential sufism*. Harper, San Francisco.
13. Fakhry, M. (1970). *A history of Islamic philosophy*. Columbia, New York, London.
14. Frithjof, S. (1993). *The transcendent unity of religions*. Theosophical Publishing House, Wheaton.

15. Frithjof, S. (1976). *Islam and the perennial philosophy*. World of Islam Festival Publishing.
16. Henry, C. (2001). *Zgodovina islamske filozofije*. Mohorjeva družba, Celje.
17. Houstma, M. Th. (2006). *Biographical encyclopedia of Islam*. 2. zv., Cosmo Publications, New Delhi.
18. *History of thought in ancient China*. (1954), Peking.
19. İsmail, A. (2012). »The reception of Toshihiko Izutsu's Qur'anic studies in the Muslim world: with special reference to Turkish Qur'anic scholarship«, *Journal of Qur'anic Studies* 14 (1), str. 73–106.
20. Jean-Baptiste A., Laude P. (2004). *Frithjof Schuon: life and teachings*.
21. State University of New York Press, New York.
22. Kakaie, G. »Know yourself, according to Qur'an and Sunnah: Ibn Arabi's view«, *Philosophical-Theological Research* 9 (1), [http://www.sid.it/en/VEWSSID/J\\_pdf/105220073301.pdf](http://www.sid.it/en/VEWSSID/J_pdf/105220073301.pdf) (30. 9. 2013).
23. Karen, A. (2001). *Islam: a short history*. Phoenix Press; New Edition. Great Britain.
24. Kojiro, N. (2009). »The significance of Toshihiko Izutsu's legacy for comparative religion«, *Intellectual Discourse* 17 (2), str. 147–158.
25. Korkut, B. (prev.) (1989). *Al Qur'an Al Karim, Kur'an s prevodom*. El Kalem, Sarajevo.
26. Kuzminac, J. (prev.) (2007). *Ibn Arabi, Dragulji mudrosti*. Prosveta, Beograd.
27. Lao Zi (2009). *Dao de jing*. Mladinska knjiga, Ljubljana.
28. Makino, S. (2000). *On the originality of Izutsu Oriental philosophy*. Brill, Leiden, Boston.
29. Merton, T. (1973). *The Asian journal of Thomas Merton*. New Directions Pub. Corp., New York.
30. Merton, T. (2004). *The way of Chuang Tzu*. Shambhala, Boston.
31. Mishra, V. (1985). »Sufis, Nath-yogis and Indian literary texts: some lines of congruence«, *Religious Traditions* 6 (1), str. 42–65.
32. Manheim R. (prev.) (1969). *Henry Corbin: Creative imagination in the sufism of Ibn 'Arab*. Routledge and Kegan Paul, London.
33. Mole, M. (2003). *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana.
34. Nasr, S. H. (2007). *Islam: religija, zgodovina in civilizacija*. Litera, Maribor.
35. Nasr, S. H. (2005). *The essential Frithjof Schuon*. World Wisdom.
36. Nasr, S. H. (1991). *Tri muslimanska mudraca*. El Kalem, Sarajevo.
37. Nicholson Reynold A. (prev.) (1978). Ibn al-Arabi, Muhyiddin. *The Tarjuman Al-Ashwaq: a collection of mystical odes*. Theosophical Publishing House LTD., London.
38. Quasem, M. A. (1975). *The ethics of al-Ghazali*. Central Printing Sendirian Berhad, Malazija.

39. Reynolds, M. E. (prev.) (1919). Tzu, Lao. *Laotzu's Tao and Wu Wei*. Brentano's, New York.
40. Schimmel, A. (1993). *The mystery of numbers*. Oxford University Press, New York, USA.
41. Sharif, M. M. (1963). *A history of Muslim philosophy*. Wiesbaden.
42. Solihu, A. K. H. (2010). »*The linguistic construction of reality: Toshihiko Izutsu's semantic hermeneutics of the Qur'anic Weltanschauung*« v *Japanese contribution to Islamic studies: the legacy of Toshihiko Izutsu interpreted*. IIUM Press. Kuala Lumpur, str. 17–39.
43. Star, J. (prev.) (2001). *Tao te ching. The definitive edition*. Penguin, New York.
44. Thaler, N. (prev.) (2004). *Ibn 'Arabi: Razlagalec hrepenenj*. Kud Logs, Ljubljana.
45. Toshihiko, I. (2002). *God and man in the Qur'an*. Islamic Book Trust, Kuala Lumpur.
46. Toshihiko, I. (1971). *The basic structure of metaphysical thinking in Islam – Toshiko Izutsu. The concept and reality of existence*. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. Tokio.
47. Toshihiko, I. (1983). *Sufism and taoism: a comparative study of key philosophical concepts*. University of California Press. California.
48. Toshihiko, I. (1966–67). *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism: Ibn 'Arabi and Lao-Tzu, Chuang-Tzu*, 2 Vols. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. Tokio.
49. Zhuang Zi (2004). *Zhuang Zi: Klasik dežele južne rože*. Prev. Burton Watson. Založba Sophia. Ljubljana.
50. Waines, D. (1995). *An introduction to Islam*. Cambridge University Press, Cambridge.
51. Wester, J. (2007). *Unity in religion*. Diplomsko delo. A&M University, Texas.
52. World Wisdom (2008): *Toshihiko Izutsu's life and work*, <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Toshihiko-Izutsu.aspx>, (1. 10. 2013).