
EPISTEMOLOGIJA SRCA: KONTEMPLACIJA – OKUŠANJE – RAZ-SEBLJANJE

R a i d A l - D a g h i s t a n i

Sufizem (*taṣawwuf*)

Sufizem (islamska mistika) se je razvil ob temeljitem in poglobljenem razmišljanju o vsebini Korana ter ob vztrajni kontemplaciji o Bogu. Koran je središče islamske religije in za *sufije* (islamske mistike) vsak verz Korana nosi globlji smisel.¹ Islamska sveta knjiga tako predstavlja izhodišče in povod njihovih nauk kot tudi – in predvsem – praktično-eksistencialnih prizadevanj. Od samega nastanka sufizma dalje so si namreč islamski mistiki prizadevali za to, da se približajo Bogu kot *poslednji Resničnosti*, ki je tisto *absolutno Drugo*, hkrati pa človeku bližje od njegovega lastnega srca,² da, celo bližji od utripalnice na vratu.³ To približevanje *Absolutu* lahko posplošeno – in zaenkrat precej abstraktno – nakažemo z različnimi »smerokazi«: neskončno preraščanje samega sebe, širjenje zavesti, povezovanje z Izvorom, poistovetenje z Bitjo, vzpostavljanje izgubljene enotnosti, odpravljanje odtujenosti, povratek k Viru. Pot mistike potemtakem pomeni »revolucionarno preobrazbo«, saj ostaja eden redkih načinov »za prestop onkraj, za preseganje samega sebe, za korak k tistemu, kar je človek globoko in prvobitno v sebi.«⁴ Toda takšna duhovna pot (*ṭarīqā*) ne predstavlja nikakršnega odklona od osnovnih principov (islamske) religije, temveč je zgolj njihovo ponotranjenje in poglobitev. Večina sufijev se strinja v tem, da *resnice*

¹ A. Schimmel, *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*. C.H. Beck, München 2008, str. 12.

² Ibn Qayim al-Džawziyya, *Kitāb Al-Fawā'id*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008, str. 99.

³ *Koran* 50:16 (prev. Erik Majaron), Učila, Tržič 2004.

⁴ O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana, 2002, str. 16.

(*ḥaqīqā*) ni mogoče doseči brez duhovne poti (*ṭarīqā*), na duhovno pot pa se ni mogoče podati brez temeljev, ki so vsebovani v zapovedih in zakonih, izpeljanih iz Korana in prerokovih izrekov. Lahko bi torej rekli, da sufizem predstavlja notranjo razsežnost islama, ki eksistencialno-duhovni izkušnji daje prednost pred intelektualnim znanjem.⁵

Zanimivo je morda dejstvo, da je bila prvi veliki mistik islamske tradicije pravzaprav *ženska* – Rabi‘a al-‘Adawiyya iz Iraka, ki je v islamski duhovni tradiciji postala velik zgled in vir navdiha. Znan je njen nauk o dveh vrstah ljubezni: ljubezni, ki je povezana z osebno, lastno srečo (v kateri njen nosilec uživa v Bogu), ter ljubezni, ki »Ga je zares vredna, namreč ko uživanje v Bogu ne igra več [nobene] vloge«. ⁶

Ker tukaj ni dovolj prostora za kronološki prikaz razvoja sufizma, omenimo zgolj to, da je zgodovino islamske mistike mogoče v grobem razdeliti na tri faze: *izvor*, *razcvet* in *zrelost*,⁷ ali vsaj na *zgodnje obdobje* (8., 9. in 10. stoletje) ter *pozno obdobje* (10–15. stoletje), če k slednjemu prištejemo še tako imenovane mistične filozofe ali perzijske teozofe, kakršen je bil na primer Suhrāwārdī. Hans Küng pa povleče ločnico v zgodovini islamske mistike glede na njene značilnosti in tendence. Po njegovem mnenju so za klasično islamsko mistiko, ki se je začela oblikovati v 9. stoletju, značilne naslednje temeljne karakteristike: ljubezen, personalnost in etičnost. Ljubezen prevladuje nad zakonom in askezo, personalnost nad transcendentno enostjo, moralnost nad gnostičnim spoznanjem.⁸

Islamska mistika se je kot nauk in doktrina (*taṣawwuf*) formirala ob intenzivnem preučevanju Korana in *ḥadīsov* (izrekov preroka Mohameda) ter na podlagi neoplatonskih predstav o Enem, posredno pa tudi preko idej in (v določeni meri) načina življenja sirskih menihov, indijskih asketov in (v nekaterih zunanjih elementih) celo pod vplivi turkmenistanskih »šamanov«. ⁹ Čeprav so izvirne poteze sufizma nerazločljivo povezane z asketizmom in ekstremno skromnostjo posvetnega

⁵ Glej npr.: M. Molè, *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana, 2003, in A. Schimmel, *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*. C.H. Beck, München 2008.

⁶ M. Molè, *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana 2003, str. 47.

⁷ Glej M. Molè, *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana, 2003.

⁸ H. Küng, *Der Islam, Geschichte Gegenwart Zukunft*. Piper, München 2004, str. 402.

⁹ *Ibid.*, str. 400.

življenja (v čemer lahko prepoznamo močan vpliv krščanskih menihov v Siriji), se je kasneje islamska mistika razvila v še bolj kompleksno obliko duhovnosti s sofisticiranimi meditativnimi metodami, izdelanim sistemom za oblikovanje značaja ter visokimi zahtevami glede znanja o vseh temeljnih področjih islamske religije. Toda predvsem in vselej je v islamski mistiki šlo za prizadevanje po najbolj neposrednem notranjem izkustvu Božje navzočnosti, za ezoterično razumevanje koranskih verzov, za poskus mistične združitve z Alahom, za prečiščevanje srca in duha, za kultiviranje osebnosti, za stopnjevanje religiozne zavesti, za poduhovljenje lastne eksistence.

Arabska beseda, ki označuje mistiko, je *tašawwuf* – pojem, katerega izvor ni povsem jasen. Ena od možnih razlag je ta, da pomeni dobesedno »zakrivanje z volno«. Sufizem naj bi tako bil izpeljan iz besede *šūf* oz. »volna«, ki je bila značilen material, iz katerega so mistiki izdelovali svoja pokrivala.¹⁰ Toda obstajajo tudi poskusi, da bi pojem »sufizem« izpeljali iz grškega *sophos* (»modrost«) ali arabskega *šafā* (»čistost«, »bistrot«).¹¹ Če želimo dosledneje razumeti povezavo med etimološkim izvorom sufizma in njegovimi značajskimi aplikacijami, bo še najbolje, da se obrnemo k samim islamskim mistikom in pogledamo, kako so ga razumeli oni. Nekaj zanimivih definicij nam v svojem temeljnem delu *Doktrine sufijev*¹² poda znani mistik Abū Bakr al-Kalābādī. Njegovo delo je pomembno že zato, ker predstavlja eno najzgodnejših islamskih besedil, ki skuša stališča islamskih mistikov uskladiti z ortodoksnim islamom, pomembno pa je tudi zato, ker obravnava skoraj vse ključne metodološke pristope in vsebinske vidike islamske mistike. V njem je zbranih mnogo izrekov in modrosti številnih sufijev. Zanimivo je, da v prvem poglavju, ki nosi naslov »Zakaj se sufiji imenujejo sufiji«, najdemo različne pojasnitve tega pojma – med katerimi jih večina elegantno združuje njegovo etimološko in »značajsko-teleološko« razsežnost –, pri čemer sam avtor ne dodeli prednosti nobeni. Pozornost zbudajoča je že prva definicija: »Sufiji se imenujejo sufiji zaradi čistosti (*šafā*) svojih

¹⁰ Ibid., str. 399.

¹¹ A. Schimmel, *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*. C.H. Beck, München 2008, str. 17.

¹² Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-ʿarruf li-maḍhabī ahl al-tašawwuf*. Dar Sader, Beirut 2001.

src in iskrenosti svojih dejanj.«¹³ Ob tem dobimo vtis, da poudarek leži na etični in ne toliko na spoznavni razsežnosti. Toda na nekem drugem mestu v omenjenem besedilu najdemo precej izčrpnjši opis, kakšen naj bi bil resnični mistik. Sedaj poudarek leži ravno na vednosti – vednosti o stopnjah in stanjih duhovnega vzpona: »Vednost mistike je namreč vednost o duhovnih stanjih (*aḥwāl*). Stanja pa so sadovi dejanj; in duhovnih stanj ni mogoče doseči drugače kot preko izpopolnitve dejanj. Izpopolnjevanje dejanj pa najprej zahteva vednost o njih. Gre za vednost o določilih svetega zakona (*šarʿije*), njegovem bistvu in vidikih. [...] K tej vednosti spadajo vednost o Božji enosti (*tawḥīd*), vednost o skritih pomenih svete Knjige, vednost o izrekih in dejanjih preroka ter o izrekih in dejanjih njegovih najplemenitejših privrženecv. Potrebno je poznati tudi strasti duše in to, kako jih obvladati ter s tem oplemenititi svoj značaj.«¹⁴

Sufiji se nadalje imenujejo sufiji zato, ker »zavzemajo najvišji stopnjo (*saff*) pred Bogom«: med stopnjujočim hrepenenjem po tem, da bi Ga dosegli, usmerjajo svoja srca k Njemu ter razkrivajo skrivnosti o Njem.¹⁵ Kasneje bomo zvedeli več o tem, na kakšen način je mogoče »razkrivati skrivnosti o Njem«, ali drugače, kako je mistično spoznanje Boga sploh mogoče ter v kakšnem medsebojnem razmerju – če sploh – so ob tem različne spoznavne zmožnosti.

Toda preden si ogledamo značilnosti mistične izkušnje, ki jo je al-Ghazālī povzel s pojmom »okušanje resničnosti« in katere vrhunec predstavlja »potopitev« (*fanāʿ*) končne zavesti v neskončno Zavest, menim, da bi bilo prav, če bi najprej poskusili razumeti tisto »zasnovo« v človeku, ki takšno izkušnjo – bodisi v eksistencialnem, psihičnem ali metafizičnem smislu – sploh omogoča.

Fiṭrā in psihospirituologija

Prerok Mohamed naj bi dejal: »Kdor spozna sebe, bo spoznal Boga«. Spoznati sebe pomeni spoznati svoje resnično zasnovno, svoje bistvo,

¹³ Ibid., str. 13.

¹⁴ Ibid., str. 59.

¹⁵ Ibid., str. 13.

tj. svojo »transcendentalno prvino svoje biti« oz. svojo »prvobitno duhovno naravo« (*fiṭrā*). K temu spoznanju spadajo temeljna dognanja o lastnem položaju v svetu, o smotru življenja in možnostih najvišje samouresničitve. Za to pa je potrebno (spo)znanje o dejavnikih in lastnostih, ki k temu podvigu pripomorejo, ter o dejavnikih in lastnostih, ki to podjetje ovirajo.¹⁶ Spoznati sebe zato pomeni razumeti svojo duševnost, kaj jo krepi in kaj ovira njen razvoj; in nadalje spoznati tisto, kar je v človeku najplemenitejše in najvišje, saj »najboljše, kar lahko duše pridobijo in srca dosežejo, je to, da človek postane plemenit«.¹⁷ Spoznanje samega sebe leži torej v spoznanju svojih najlastnejših bitnostnih potencialov in duhovnih moči. Ali kot pravi Muhamed Iqbal: »Človekova usoda je v tem, da sodeluje v najglobljih aspiracijah vesolja, ki ga obkroža, in da oblikuje tako svojo lastno usodo kakor tudi usodo samega vesolja«.¹⁸ Takšno je navsezadnje tudi »ezoterično« sporočilo Korana, po katerem je človeško bitje »ustvarjalna aktivnost, duh, ki napreduje in se v svojem razvoju dviga iz enega stanja v drugo«.¹⁹ Kot bomo kmalu videli, predstavlja ravno ta duhovni vzpon glavno eksistencialno nalogo islamskih mistikov.

Islamski mistiki si prizadevajo za najbolj neposrednim notranjim izkustvom *poslednje Resničnosti*. Svet čutov in razuma je v primerjavi s poslednjo Resničnostjo zgolj gola prispodoba, tj. minljiva, ontološko šibkejša in zato »neavtentična bitnost«. Islamski mistiki si potemtakem prizadevajo za doživetjem tiste realnosti, ki je povprečni vsakdanjosti »skrita«. Da bi jo razumeli in do nje dospeli, si pomagajo z ezoteričnim razumevanjem koranskih verzov, izostritvijo religiozne senzibilnosti, discipliniranjem duše in prečiščevanjem srca, oplemenitenjem značaja in razvojem tistih lastnosti, ki bi krepile voljo in jim pomagale pri doseganju resnične modrosti: »Edino sufizem je skušal razumeti pomen edinstvenosti notranjega doživetja, za katerega Koran trdi, da je eden od

¹⁶ Glej npr.: Abū Ḥāmid M. Al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Felix Meiner, München 2008, in Abū Ḥāmid M. Al-Ġazālī, *Das Kriterium des Handelns*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

¹⁷ Ibn Qayim al-Džawziyya, *Kitāb Al-Fawā'id*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008, str. 112.

¹⁸ M. Iqbal, *Obnova vjerske misli u islamu*. Al-Kelam, Sarajevo 1979, str. 20.

¹⁹ *Ibid.*, str. 20.

treh izvorov spoznanja – druga dva sta zgodovina in narava.«²⁰ Islamski mistiki so torej islamsko religijsko tradicijo obogatili z duhovnimi dimenzijami: razvijali so t. i. »znanost pobožne introspekcije«, »nauk notranjega izkustva«, »spoznanje srca«.

Toda vsa ta prizadevanja bi bila zaman, če človeka ne bi tvorilo to, kar smo zgoraj povzeli v arabskem pojmu *fitrā*. Islamska duhovna tradicija *fitro* razume kot primordialno – in transcendentalno – človekovo naravo, ki jo določata potencialni zmožnosti spoznanja in afirmacije nečesa superiornega, nadnaravnega, božanskega, numinoznega – skratka, Alaha. Koran namreč razodeva, da je zaveza med Alahom in človeškimi bitji postavljena v transhistorično dimenzijo, kjer vlada hierarhični in ne linearni odnos. Dogodek, kjer se Alah obrne k človeštvu z besedami *a lastu bi-rrabikum*, »Mar nisem vaš Gospodar?«,²¹ nakar mu človeštvo pritrdilno odgovori s »Si, mi smo priče!«, predstavlja »metafizično situacijo«, ki absolutno določi esencialno naravno človeka in njegov duhovni potencial (*fitrā*). S podobno metafizično razsežnostjo je v Koranu zaznamovan še nek drug dogodek. Gre za zahtevo Boga, da se angeli (spiritualne bitnosti) človeku (kot najbolj dovršenemu bitju Božje stvaritve) poklonijo, pri čemer se eden od angelov upre in tako postane prežet z zlom.²² Bog je namreč zgolj ljudem dal sposobnost imenovanja in jih tako postavil na najvišjo raven med svojimi stvaritvami. Ta metafizična situacija je izredno pomembna, saj pokaže na veličino človeka (ki se manifestira v sposobnosti imenovanja/jezika/govorice, skratka duha), na njegovo vzvišeno naravo, ki se ji morajo – po islamski tradiciji – podrediti celo sami angeli.

Ta ključna, »nadčasovna dogodka« določata metafizično naravo človeka, njegovo transcendentno bistvo in kapaciteto, s katero je bil ustvarjen. Človekova zmožnost, da bitjem in rečem daje imena, v sebi skriva še neko globljo dimenzijo resnice, namreč človekov dostop do znanja, do vednosti, preko katere lahko razume misterije, do katerih celo angeli nimajo dostopa. Ti dve metafizični, nadčasovni situaciji sta po islamski tradiciji »dokaz« človekovega duhovnega primordialnega bistva in

²⁰ Ibid., str. 76.

²¹ Koran 7:172.

²² Koran 38:71–77.

izvirne »metafizične« kapacitete, katero mora vsak posameznik v toku svojega posvetnega življenja – ki je tudi »življenje pozabe« – ozaveščati, negovati in razvijati. Omenjeni situaciji ravno zaradi svoje nadčasovnosti dosejata raven »arhetipske realnosti«, postavljene na »vertikalni osi« človekovega eksistencialnega obzorja.

Fiṭrā predstavlja torej *spiritualno substancialnost človekove biti*, ki jo po islamski doktrini vsebuje vsak posameznik. V Koranu beremo: »Človeka ustvarimo v najlepši podobi«. ²³ Lahko bi rekli po »Božji podobi«. V skladu z islamskim razumevanjem je bistvo človeka spiritualne narave. S tem ključnim elementom človekove konstitucije islamska teoretska duhovnost na nek način dopolnjuje filozofske antropologije Maxa Schelerja, čigar analizi duha priključi še četrto dimenzijo. Ko namreč Max Scheler v svojem znamenitem delu *Položaj človeka v kozmosu* ²⁴ poda tri bistvene lastnosti človekovega duha – sposobnost samorefleksije, moč domišljije in »višje afekte« – izpusti ravno »duhovni element duha«, ki je glavna opredelitev človekove biti v islamski mistično-religijski doktrini. Četrta, »manjkajoči« element konstrukcije Schelerjeve filozofske antropologije duha bi lahko prepoznali ravno v tistem, kar islamska mistika razume pod pojmom *fiṭrā* – pogoj duhovne kognicije, zmožnosti meta-razumske spoznave, dovzetnosti za numinozno. ²⁵

Fiṭrā je tako koncept kot realnost, je *imanentno-transcendentna pre-dispozicija človeka*. Imanentna, saj je vrojena v nas in je del nas. Transcendentna, saj je a priori, »vzpostavljena« v metahistoričnem trenutku, ki smo ga prikazali zgoraj. Ozaveščanje te notranje realnosti vodi, tako islamska duhovna misel, do resnične samorealizacije. Islamska mistika močno poudarja človekovo zmožnost introspekcije, njegovo

²³ Koran 95:5.

²⁴ M. Scheler, *Položaj človeka v kozmosu*. Nova revija, Ljubljana 1998.

²⁵ Yasien Mohamed izpostavi šest implikacij tega termina: »metafizična implikacija« (*fiṭrā* kot vrojena človekova narava), »epistemološka implikacija« (*fiṭrā* kot hierarhija vednosti in človekove kognitivne sposobnosti), »voluntativna implikacija« (*fiṭrā* kot predpostavka svobodne volje, potrebne za subjektovo transformacijo, transmutacijo in sploh aktualizacijo njene lastne potencialnosti), »pravna implikacija« (*fiṭrā* kot predpostavka svobodne volje omejena z Zakonom, s *šar'ijjo*, saj človekova svobodna volja ni absolutna), »etična implikacija« (*fiṭrā* kot »metafizični rezervoar« človekovega prizadevanja za dobrim in izogibanja zlu), ter »psihološka implikacija« (*fiṭrā* kot pomemben sestavni del možnih dinamičnih interakcij). (M. Yasien, *Human Nature in Islam*. A.S. Noordeen, Michigan 1998, str. 11.)

sposobnost opazovanja lastnega sebstva, čeprav naj bi bil njegov »jaz« prekrit s »plastmi pozabe«.

Al-Ghazālī je učil, da je *lahko fiṭra* realizirana samo takrat, ko je človek popolnoma ozaveščen in je njegov um maksimalno dejaven. To stanje pa je mogoče med drugim doseči z rednim izvajanjem *tafakkurja*. Realizacija *fiṭre* je odvisna tudi od stopnje samoobvladovanja, vitalnosti, življenjske afirmacije in notranje harmonije. Prav tako pomeni, da posameznik intenzivira svojo religiozno občutenje sveta, ozavešča Boga ter v enotnosti misli in dejanja izpolnjuje svoj duhovno-eksistencialni smoter. Takšno stanje se izrazi v pozitivnih, konstruktivnih in kreativnih lastnostih. *Fiṭra* se »dopolni« v spoznanju poslednje Resničnosti in ima za posledico celovito preobrazbo človekove duševnosti. V tem duhu bi morali razumeti tudi Ibn al-Farghanījevo trditev, ki pravi, da »kdor je spoznal Resnico, ta postane čvrst, in kdor je spoznal Stvarnika, ta postane ponižen«. ²⁶ Opazimo lahko, da spoznanju sledi stanje, saj Farghanī ni dejal, »kdor spozna Resnico (Boga, Bit), ta ve X« ali pa »ta ima znanje o X-u«, temveč »ta postane čvrst«. Ni torej dovolj, »da nekaj u-vidimo, če ta u-vid ostane na ravni (breztelesnega) *pogleda*: ne, to, kar smo *uvideli*, moramo tudi *udejanjiti, za-živeti*, povzpeti se mora na raven (celobitne) *drže*«. ²⁷ Mistična izkušnja je celostna izkušnja in ima moč predrugačenja človekove biti, njegovega načina mišljenja, vedënja in celokupnega življenja.

Toda da bi mistik to stanje sploh lahko kdaj dosegel, mora prehoditi dolgo pot postopne duhovne preobrazbe, ki običajno vključuje določeno *duhovno urjenje*. ²⁸ Sestavni del mistikovih duhovnih dejavnosti je namreč posebna *introspekcija* – pozorno razmišljanje o lastni duševnosti, njenih vzgibih in nagnjenjih z namenom kultiviranja nižjih impulzov duše in poželenj, ki na duhovni poti predstavljajo nevarno oviro. V mistični literaturi je zato govora o »discipliniranju duše« (*riyyāda al-naḥs*).

V določeni fazi svojega življenja je to uvidel tudi al-Ghazālī. Na tem mestu se mi zdi relevantno vsaj na kratko povzeti njegovo izkušnjo.

²⁶ Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t'arruf li-maḥabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 98.

²⁷ S. Vörös, *Podobe neupodobljivega*. Kud Logos & Znanstvena založba FF, Ljubljana 2013, str. 487.

²⁸ Seveda lahko do mističnih izkušenj pride tudi nenadoma, vendar pa so takšni primeri izredno redki.

Eksistencialna kriza,²⁹ ki jo je doživel, je njegov notranji svet pretresla do temeljev. Povzročil pa jo je uvid, da ne glede na to, s kako širokim znanjem človek razpolaga, ni vse skupaj vredno nič, če se to znanje ne preobrazi v delovanje. Al-Ghazālījev zlom je bil eksistencialno-religi-ozne narave, saj je na površje izbruhnilo vprašanje o smislu in avtentičnosti lastnega življenja ter zaskrbljenost glede posmrtnega življenja. Uvidel je, da znanje, ki si ga je pridobil v času izobraževanja in preučevanja filozofsko-teoloških knjig, ter vse dejavnosti, ki se jim je posvečal (kot učitelj na univerzi in svetovalec na dvoru), nimajo v odnosu do vprašanja »pristine eksistence« in lastne »odrešitve« tako rekoč nikakršne vrednosti. Eksistencialno krizo, zaradi katere je v nekem trenutku celo izgubil sposobnost govora,³⁰ lahko razumemo kot izraz radikalne samoodtujitve in popolne razcepljenosti, ki jo je povzročil prepad med dejanskim življenjem in glasom vesti. Duhovno krizo sta še dodatno poglobila dvom v spoznavne zmožnosti in vprašanje o dosegu notranje gotovosti, s katerima se je al-Ghazālī soočil že nekaj let pred padcem v eksistencialno krizo.³¹ Toda zdaj je šlo za to, da ni bil sposoben slediti *Resnici*, ki jo je uvidel.³² Spoznal je namreč, da njegovo na videz izpolnjeno življenje ni glede na religiozno iskrenost, ki mu jo je nalagala njegova tenkočutna vest, nič drugega kot zunanja lupina, krhka in brez notranjega jedra. Razcep med dejanskim stanjem in notranjo težnjo, med trenutnim delovanjem in glasom vesti je postal preveč očiten, da bi

²⁹ O njej nam poroča sam avtor v svoji avtobiografiji: Abū Ḥāmid M. Al-Ġazālī, *al-Munqid min ad-ḍalāl* (»Rešitev iz zablode«).

³⁰ Glej *ibid.*

³¹ V al-Ghazālījevem življenju je mogoče prepoznati dve krizi: intelektualno, iz katere je vzniknila radikalna skepsa do spoznavnih zmožnosti in naj bi trajala približno dva meseca, ter eksistencialno-duhovno, ki je za njegovo nadaljnjo življenjsko (in spoznavno) pot imela veliko večje posledice in naj bi trajala šest mesecev. Za več o al-Ghazālījevem življenju in misli glej: Abū Sway, Mustafa, *al-Ġazālī: A Study in Islamic Epistemology*. Kuala Lumpur 1996; Badri, Malik, *Contemplation – An Islamic Psychospiritual Study*. London 2000; Griffel, Frank, *Al-Ġazālī's Philosophical Theology*. Oxford 2009; Küng, Hans, *Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München (u.a.) 2004; Molè, Marijan, *Muslimanski Mistiki*. Ljubljana 2003; Obermann, Julian, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ġazālī's. Ein Beitrag zum Problem der Religion*. Wien (u.a.) 1921; Ormsby, Eric, *Ghazali – The Revival of Islam*. Oxford 2012; Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden 1963; Zakzouk, Mahmoud, *Al-Ghazālī's Philosophie im Vergleich mit Descartes*. Frankfurt/M. 1992; Schuon, Frithjof, *Esoterik als Grundsatz und als Weg*. Freiburg 1997.

³² Glej npr. E. Ormsby, *Ghazali – The Revival of Islam*. Oneworld, Oxford 2012.

ga lahko še naprej zanemarjal. Povedano drugače: vse nabrano znanje in vse dejavnosti ga niso niti malo približali h *globinski samouresničitvi oz. k pristni osmislitvi*, ki jo je še vedno – ali bolje rečeno zdaj še toliko bolj – prepoznaval v preseganju samega sebe, doseganju popolne gotovosti in približevanju poslednji Resničnosti. Edina pot, ki mu je vlivala upanje, je bila pot mistikov³³, saj le ta vodi do poenotenja in s tem do premoščanja vrzeli med mislijo in dejanjem, teorijo in prakso, življenjem in idejo. Mistiki niso zgolj *ljudje znanja*, temveč in predvsem *ljudje stanja*. Al-Fāris pravi: »Gnostik je tisti, čigar znanje je postalo stanje in ki ga vodi dejanje.«³⁴ Tukaj torej ne gre za intencionalno spoznanje, ki je značilno za razmerje subjekt/objekt, temveč za spoznavno dimenzijo mistikove izkušnje, ki po svoji naravi presega vsako dualnost in zato predstavlja celostni pristop k realnosti. Povedano drugače: spoznanje tukaj ni parcialno in vsebinsko, temveč celostno in doživljajsko; pri tem ni toliko važen predmet spoznanja, temveč njegova narava. Al-Ghazālī je zdaj hrepenel po takšnem znanju – ali bolj rečeno, po takšni vednosti –, ki ima moč preobražanja, saj je uvidel, da je samouresničenje odvisno od samopreseganja in da s takšno vednostjo razpolagajo zgolj tisti, ki sledijo mistični poti. Kot pravi al-Kalābādī: »Mistično znanje je znanje o duhovnih stanjih. In ker so stanja sadovi dejanj, duhovnih stanj ni mogoče doseči drugače kakor skozi kultiviranje dejanj«,³⁵ pri čemer pa je potrebno »poznati tudi sovražnike duše ter vedeti, kako jih obvladati in kako oplemenititi lasten značaj«.³⁶

Cilj *religiozne introspekcije* je torej kultiviranje nižjih duševnih vzgibov, uravnotežanje energije in harmoniziranje notranjih sil, kar je nujni predpogoj za doseganje stanj, ki omogočajo neposredno mistično izkušnjo. Discipliniranje duše, *riyyāda al-naḥf*, katere končni cilj je celovito izkustvo realnosti, zahteva »dejavno voljo, ki se je odločila odpraviti razdvojenost na objekt in subjekt«.³⁷ Kot bomo videli, je za neposredno mistično izkušnjo al-Ghazālī skoval izraz »okušanje resničnosti« – *ḍauq*. Samemu pojmu se bomo posvetili nekoliko kasneje,

³³ Glej Abū Ḥāmid M. Al-Ġazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988.

³⁴ Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t'arruf li-maḍhabī ahl al-ṭaṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 102.

³⁵ Ibid., str. 59.

³⁶ Ibid.

³⁷ O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani eseji*. Študentska založba, Ljubljana, 2002, str. 17.

sedaj pa si podrobneje oglejmo al-Ghazālijevo pojmovanje duševnih struktur in metafizike tega, kar bomo poimenovali *psihospiritualno četverje*.

Islamski mistiki so navdih za duhovno psihologijo črpali v glavnem iz koranskih verzov, ki obravnavajo različne dimenzije duše. V Koranu najdemo štiri »vrste duše«, ki označujejo tudi štiri stopnje duhovne kapacitete posameznika in temu ustrezno razmerje do samoizpo(po)lnjenosti, ki je v tem primeru razmerje do Alaha:

(1) *nafs ammāra* (»zapovedujoča duša« je duša, ki se nagiba k slabemu in nižjim rečem, duša, ki sledi zlu),

(2) *nafs lawwāma* (»grajajoča duša« je duša, ki niha med slabim in dobrim),

(3) *nafs mulhima* (»navdihnjena duša« je duša, ki spoznala dobro in zlo in si prizadeva za dobrim),

(4) *nafs muṭmaʿinna* (»pomirjena« oz. »zadovoljna duša« je duša, ki je našla svojo izpolnitev in doseгла harmonijo).³⁸

Različne ravni realizacije posameznikove duševnosti, ki smo jih prikazali zgoraj, so sufijem služile za orientacijo pri duhovnem vzponu. Po »spreobrnitvi«, ki je pri al-Ghazāliju sledila eksistencialni krizi, je svoj napor začel usmerjati v kultiviranje celotne osebnosti, v prečiščevanje srca in izboljšanje značaja. S takšnim prizadevanjem so prežeti tudi njegovi kasnejši spisi.³⁹ Ob prebiranju islamskih mističnih besedil, globoki refleksiji, visoki zbranosti ob kontemplaciji in vztrajnem ozaveščanju Božjega je razvijal svojevrstno duhovno psihologijo, ki človekovo duševnost pojasnjuje skozi »horizontalno-vertikalno četverje«.

³⁸ Verz, ki razkriva prvo stopnjo duše, najdemo v suri Jožef in se glasi: »[D]uša je nagnjena k zlu, razen tiste, ki se je usmili moj Gospodar« (Koran 12:53). Verz, ki nakazuje na drugo stopnjo duše, najdemo v suri Sodni dan: »in prisegam pri duši, ki kara samo sebe« (Koran 75:2). Verz, v katerem je kasneje večina sufijev prepoznala tretjo stopnjo duše, se nahaja v suri Sonce in se glasi: »[P]ri duši, ki jo je ustvaril in jo spoznal s potjo dobrega in s potjo zla« (Koran 91:7-8). Zadnjo raven duše pa predstavlja verz iz sure Zora: »Ti pa, pomirjena duša, se zadovoljna vrni k svojemu Gospodarju, zakaj tudi On je zadovoljen s teboj« (Koran 89:27-28).

³⁹ Glej npr.: Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *al-Munqid min ad-ḍalāl*. Dār al-taqwā, Bejrut 2010. Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *Minhāḡ al-mutaʿalim*. Damaskus 2010; Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *Minhāḡ al-ʿābidīn ilā ḡanati rabb al-ʿālamīn*. Dār al-taqwā Damas/Alepo 2006; Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Ḡāmiʿat al-qāhira Kairo 1957. V nemškem prevodu npr.: Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Felix Meiner, München 2008; Abū Ḥāmid M. al-Ghazālī, *Das Kriterium des Handelns*. Darmstadt 2006.

Al-Ghazālījeva teorija »dinamične interakcije«⁴⁰ predstavlja subtilen poskus opredelitve sebstva z ozirom na njegove notranje elemente in sile. Sebstvo (*nafs*) je razpeto med štirimi temeljnimi sferami, in sicer na »horizontalni« ravni med »slo« (*šahwa*) in »nagoni« (*ghadab*), na vertikalni ravni pa med »umom« (*ʿaql*) in »elementom zla« (*šayṭaniyyat*). Te sfere ustrezajo v človeku naslednjim vidikom: »živalskosti« (*bahīmiyyat*), »zverinskosti« (*sabuʿiyyat*), »demonškosti« (*šaitāniyyat*) in »božanskosti« (*rabbāniyyat*).⁴¹ Zmožnost obvladovanja te četverne psihospiritualne geografije človekove notranjosti naj bi odločala o pristnosti njegove eksistence: »Srce je z vsakim elementom, prisotnim v njegovi notranjosti, povezano na poseben način, ki poraja določeno lastnost.«⁴² Če recimo v človeku instanca *ʿaqla* prevlada nad instanco *šaitāniyye*, se nagoni in strasti pretvorijo v afirmirajoče in kreativne vsebine, ki se odražajo v lastnostih, kot so spokojnost, »poživljajoči pogum«, vztrajnost, vedrina, gotovost, moč verovanja, modrost in druge. Obratno pa, če »element upornišva« ali, kot ga imenuje Al-Ghazālī, »element zla« prevlada nad instanco uma, se človekova duševnost izrazi v stanjih in lastnostih, kot so zagrenjenost, egoizem, šibkost, ljubosumje, čustvena nihanja ipd.

Introspekcija in discipliniranje duše predstavljata dva bistvena vidika drže sufijev. Plemenitenje karakterja se začne z obvladovanjem nižje duševne sfere. Islamski mistiki so se zavedali, da popuščanje poželenju in telesnim strastem predstavlja hudo oviro na duhovni poti. O tem nas pouči Ibn Qayim al-Džauzīja, ki pravi, da se je vzdržati poželenja celo »lažje kot prenašati breme, ki nam ga le-to nalaga«, in da je poželenje »stanje, v katerem srce in um popustita v poslušnosti sveti Zapovedi.«⁴³ Al-Kalābādī pa nas opomni, da iskrenost mistika sestoji v tem, da ne zapade v svet nižjih reči, »kajti pokvarjene ambicije nastanejo iz pomanjkanja znanja o Božanskem«. Al-Ghazālī zapiše, da je samoobvladovanje mogoče doseči na tri načine: »s preseganjem poželenj, s sprejemanjem teže, ki jo nalaga iskrena predanost Bogu, in z

⁴⁰ M. Yasien, *Human Nature in Islam*. A.S. Noordeen, Michigan 1998, str. 112.

⁴¹ J. Obermann, *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion*. W. Braumüller, Wien 1921. str. 114.

⁴² Abū Ḥamid M. al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzlingen/München 2008, str. 44.

⁴³ Ibn Qayim al-Džauzīja, *Kitāb al-Fawāʾid*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008, str. 150.

iskanjem zatočišča izključno pri Njem«. ⁴⁴ Resnična modrost se zato ne potrjuje v nakopičenem znanju, temveč v določenem načinu občutenja sveta, ki ima za posledico določen način bivanja. Mistik, ki je hkrati vedež, je tisti, ki je bistvena spoznanja o svoji lastni eksistenci zmožen prenesti v konkretno realizacijo vsakdanjega življenja. Al-Džaūzija zato upravičeno pravi, da »za vedeža ne velja vsak, ki je pridobil znanje in modrost, temveč tisti, ki je s preseganjem poželenj svoje srce obudil k življenju«. ⁴⁵

Pri duhovnem vzponu ali mistikovi poti gre po razumevanju klasičnega sufizma ⁴⁶ za osvajanje različnih stopenj (*maqāmāt*), ki jih spremljajo različna stanja (*aḥwāl*). Vsaka dosežena stopnja nakazuje, da je sufi na svoji poti nekoliko napredoval. Čeprav se natančno število stopenj v različnih virih razlikuje – Qušajri jih npr. razlikuje kar 50, Ansari pa celo 100 ⁴⁷ – si je večina islamski učenjakov in mistikov edina glede obstoja sedmih takšnih faz: ⁴⁸ (1) *tawba* (»spreobrnitev«/»kesanje«), (2) *waraʿa* (»strahospoštovanje«), (3) *zuhd* (»askeza«/»vzdržnost«), (4) *faqr* (»skromnost«), (5) *ṣabr* (»potrpežljivost«/»vztrajnost«), (6) *tawakkul* (»zaupanje«) in (7) *ridāʿ* (»pripravljenost«/»sprejemanje«). V teh fazah spremljajo sufija tudi različna stanja, denimo *murāqaba* (»čuječnost«/»koncentracija«/»pozornost«), *qurb* (»občutek bližine«), *sukr* (»opojnost«/»zamaknjenost«), *waḡd* (»vznesenost«/»ekstaza«/»vzhičenost«) ter *wudd* (»ljubezen«).

⁴⁴ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Minhāğ al-ʿābidīn ilā ḡanati rabb al-ʿālamīn*. Dār al-taqwā, Damask/Alepo 2006, str. 147.

⁴⁵ Ibn Qayim al-Džaūzija, *Kitāb al-Fawāʿid*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008, str. 150.

⁴⁶ Glej npr.: al-Hārith ibn Asad al-Muhāsibī, *Kitāb al-Riʿāyah li-Huqūq Allah*, Abū Nasr al-Sarrāğs, *Kitāb al-Lumaʿ*, al-Qušayrīs, *al-Risālah al-Qušayriyyah*, Abū Bakr al-Kalābādī, *Al-tʿarruf li-maḡhabi ahl al-tašawuf*, in pa al-Ġazālī, *Ihyāʿ ʿUlūm al-Dīn*.

⁴⁷ C. W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*. Shambala, Boston & London, 1997, str. 104–106.

⁴⁸ A. K. H. Solihu, *Spiritual Ascent in Buddhism, Christianity and Islam: a Study in Comperativ Mysticizm*. International Islamic Univerity, Kuala Lumpur, str. 165.

Kontempacija (*tafakkur*)

Razmišljanje o samem sebi naj bi vsakogar pripeljalo do razmišljanja o njegovem lastnem Izvoru. Razmišljanje o Izvoru pa je najgloblje razmišljanje o samem sebi. Dokončno samospoznanje je eden glavnih ciljev sufizma oz. islamske duhovnosti nasploh. Toda takšen proces je pravzaprav neskončen. »Globinsko samospoznavanje« je v islamski mistiki povezano z odkrivanjem in ozaveščanjem dimenzij transcendentno-numinoznega. Ali drugače, resnična in globoka samorefleksija, eksistencialno samoosmišljanje ter čvrstost metafizično-psihološko-duhovne orientacije so v sufizmu odvisne od »spominjanja« oz. »ozaveščanja« Alaha (*dikru-llāhi*). In če privzamemo, da Alah predstavlja ultimativno Realnost, mistikov smoter pa naj bi ležal v krepitvi in širitvi zavesti o Njej, potem mistikovo spoznavanje samega sebe predstavlja približevanje absolutni Biti, in obratno, ozaveščanje absolutne Biti predstavlja približevanje samemu sebi, svojemu resničnemu Izvoru. Islamska mistika vztraja pri tem, da so duševna uravnovešenost, npravna krepost, religiozna tenkočutnost in duhovna volja človeka med drugim odvisni od »prečiščevanja srca« in intenzivnosti »ozaveščanja Izvora«. Glede na »koransko psihologijo« sta zavest o Transcendenci in zavest o lastnem sebstvu medsebojno odvisni. Tako mentalno ravnotežje kot tudi mentalni konflikt sta pogojena s posameznikovim priznavanjem oz. nepriznavanjem božanske dimenzije. Ker edino Alah predstavlja resnično Stvarnost (v kateri esenca in eksistenca absolutno sovpadata), je človek zgolj »odsev« te Stvarnosti. Subjektova pozaba te Stvarnosti pa pomeni »izolacijo« njegovega sebstva od Izvora.

Sufizem razlikuje različne pristope, s katerimi mistik prečiščuje svojo dušo, napolnjuje svoje srce in svojega duha usmerja k Izvoru:⁴⁹ (1) *dikr* (»spominjanje«, »ozaveščanje« Alaha, molče v mislih ali z nenehnim glasnim ponavljanjem Njegovih atributov, individualno ali kolektivno); (2) *saḥar* (»bedenje«, »prebujanje«, osredotočanje misli, osrediščanje duha, zavestno usmerjanje pozornosti); (3) *džau*^ʿ (»duhovni apetit«; negovanje duhovnih strasti in duhovnih potreb); (4) *sawm* (»post« duše in telesa; abstinenca od hrane, pijače, spolnosti in skratka vseh drugih

⁴⁹ L. Wilcox, *Sufizam i Psihologija*. Medžlis islamske zajednice, Tuzla 2006, str. 50.

posvetnih potreb in razvad); (5) *ḥalwā* («osamitev»; izvajanje duhovnih vaj v samoti, izvrševanje molitev v tišini in izolaciji); (6) *ḥazm/bizma* («odločnost», »vztrajnost«, »doslednost«, »trdnost»; discipliniranje duše, kultiviranje značaja); (7) *tafkīr* oz. *tafakkur* («kontemplacija»; intenzivno in poglobljeno razmišljanje o samem sebi, o verskih vsebinah in celotnem stvarstvu).

V svojem obsežnem in najpomembnejšem delu z naslovom *Oživljanje religijskih znanosti*⁵⁰ posveti al-Ghazālī kontemplaciji celo poglavje. Za izhodišče vzame misel, ki jo islamska tradicija pripisuje preroku Mohamedu in se glasi: »Ena sama ura kontemplacije je vredna več od celega leta molitve.«⁵¹ Toda kaj je predmet kontemplacije, katere ura naj bi bila vrednejša od enoletnega čaščenja Boga? Odgovor ponovno prihaja od samega preroka Mohameda, ki naj bi svoje spremljevalce nagovoril z naslednjimi besedami: »Premišlujte (*tafakkurū*) o Božjem stvarstvu, ne o Bogu, kajti o Njem ne boste zmogli [premišljovati].« Bog kot Absolut namreč presega območje umskega mišljenja, zato o njem ne moremo razmišljati neposredno, temveč zgolj posredno, torej preko manifestacij in stvaritev. Temu se približa tudi že omenjeni islamski teolog in pravni učenjak Ibn Qayim al-Džauzija, ko v knjigi o različnih elementih islamske duhovnosti⁵² zapiše, da je spoznanje Boga mogoče doseči po dveh poteh, in sicer »z opazovanjem in motrenjem Božjega učinkovanja v svetu ter skozi kontemplacijo verzov Korana.«⁵³ Ker je Bog čista transcendenca, ga človek s svojimi umskimi sposobnostmi ne more zaobjeti. To prizna tudi v tej razpravi že večkrat citirani Abū Bakr al-Kalābādī, ki v svojem delu⁵⁴ navaja kar nekaj mistikov, ki so prišli do enake ugotovitve. Džunaīd recimo pravi: »Spoznavanje je nihanje srca med tem, da razglasi Boga za preveč veličastnega za um in preveč mogočnega za občutenje.«⁵⁵ Al-Nūrī pa je dejal: »Um ne more dokazati sfere, ki se nahaja onstran njegovih lastnih zmožnosti.«⁵⁶ Um – in z

⁵⁰ Abū Hāmid M. Al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Ġāmi'at al-qāhira, Kairo 1957.

⁵¹ Ibid., str. 409.

⁵² Ibn Qayim al-Džawziyya, *Kitāb al-Fawā'id*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008.

⁵³ Ibid., str. 24.

⁵⁴ Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t'arruf li-maḏhabī ahl al-ṭaṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001.

⁵⁵ Ibid., str. 98.

⁵⁶ Ibid., str. 40.

njim miselne zmožnosti – so končne in zato omejene na končne reči, Bog pa je neskončen. Tudi naslednja izjava skriva isto poanto: »Um kroži po bivajočem (*kawn*), toda če bi uzrl Bit (*mukawan*), bi se stopil.«⁵⁷

Te in številne druge ugotovitve velikih islamskih mistikov pričajo o nezmožnosti umske spoznave Boga. Um sicer lahko Boga *spozna* zgolj *posredno*, namreč ravno skozi kontemplacijo o Njegovih stvaritvah, s premišljanjem o razsežnostih kozmosa in globinah lastne duše. In čeprav se tukaj nahajamo še vedno v sferi uma, pri kontemplaciji ne gre toliko za *intelektualno* kolikor za *duhovno kognicijo*. Malik Badri tako razlikuje štiri stopnje *duhovne kognicije* (*šuhūd*):⁵⁸

1. Prva raven je dosežena s samo pozornostjo, usmerjeno na objekt kontemplacije. Kontemplirajoči subjekt, ki ostaja na tej ravni, prejema podatke o objektu preko senzorične percepcije ali predstavnikih zaznav. Ker so takšne zaznave večinoma mentalne, običajno ne tvorijo vezi z emocionalnimi ali »sentimentalnimi« vidiki.
2. Druga raven se razpre, ko posameznik pozornost na objekt kontemplacije dodatno okrepi ter prične intenzivnejše in natančnejše motriti njegove estetske vidike in posamezne kvalitete. To raven spremljajo občutenje vznesenosti, čudenja in navdušenja nad objektom kontemplacije.
3. Na tretji ravni posameznikova zavest preide k spoznanju *transcendentne enosti*, zato se začno meje med ustvarjenim objektom, ki ga posameznik motri v kontemplaciji, in Stvarnikom brisati. Na tem mestu se mi zdi primerno opomniti, da globina kontemplacije ni toliko odvisna od samega predmeta (stopnja sublimnosti, čeprav pod vplivom zunanjih dejavnikov, je navsezadnje pogojena z našo lastno dovtetnostjo in ganjenostjo) kolikor od zaznavne ravni tistega, ki o objektu kontemplira. Kontemplirajoči subjekt se pričinja zavedati, da za fenomenom in njegovo sublimnostjo stoji princip, ki predstavlja njegov resnični Izvor. Preko te zavesti in miselnega napora se začne približevati resničnosti, ki stoji izza sveta pojavov in mnogoterosti. Bolj ko je trdna zavest o tem Izvoru, bolj se bo posameznik

⁵⁷ Ibid., str. 41.

⁵⁸ M. Badri, *Contemplation, An Islamic Psychospiritual Study*. Medeena Books, Malaysia 2000, str. 30.

začel nagibati k priznavanju in strahospoštovanju Enega, ki vsemu bivajočemu podeljuje njegovo bit. Temu ustrezno ga bodo preplavljali tudi občutki globokega občudovanja, zaupanja in hvaležnosti do vsega bivajočega.

4. Ko se takšna oblika kontemplacije nekajkrat ponovi, lahko posameznik doseže četrto in zadnjo stopnjo *tafakkurja* – stanje *čiste spiritalne kognicije*. Ta raven kontemplacije se ne odraža le v posameznikovi globoki prevzetosti nad skupnim izvorom vsega bivajočega, temveč tudi v zavesti, ki je prežeta z Božjo vseprisotnostjo. Šele zdaj je namreč kontemplirajoči zmožen v vsem prepoznati manifestacijo Absoluta, njegove vidike in njegove lastnosti. Podobno je moral čutiti Muḥammad bin Wāsi⁵⁹, ko je izjavil: »Nisem videl reči, ne da bi v njej ne videl Boga«. ⁵⁹

Kontemplacija tako predstavlja enega od načinov, kako »spoznati« Boga, in sicer posredno, skozi poglobljeno motrenje njegovih manifestacij. Toda posamezne stopnje kontemplacije so odvisne od (vsaj) devetih različnih dejavnikov:⁶⁰ (1) od globine verovanja, (2) od globine in dolžine koncentracije, (3) od čustvenega in mentalnega stanja osebe, ki kontemplira, (4) od dejavnikov okolja, (5) od vpliva kulture, (6) od poznavanja vsebin, o katerih oseba kontemplira, (7) od vzora in vpliva osebe, ki kontemplirajočega spremlja, (8) od same narave kontemplirajočega »objekta«/»fenomena« in (9) od bližine/povezanosti s predmetom kontemplacije. Vendar pa kontemplacija ni nujno usmerjena zgolj na svet fenomenov kot Božjih manifestacij, temveč je mogoče kontemplirati tudi o razodetju Božjega Logosa. Mistik Ibn ‘Aṭā’ recimo pravi, da se je Bog navadnim ljudem razodel preko stvaritev, izbrancem pa preko govora – le prerokom se je razodel preko Sebe samega.⁶¹

Kakorkoli že, kontemplacija črpa svojo moč iz mišljenja in ne presega strukture posrednega spoznavanja Božjega. Mišljenje je torej sestavni del mistike, v kolikor (1) ga ne zamejimo na racionalno-intelektualno

⁵⁹ Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t‘arruf li-maḏhabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 42.

⁶⁰ M. Badri, *Contemplation, An Islamic Psychospiritual Study*. Medeena Books, Malaysia 2000, str. 78–92.

⁶¹ Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t‘arruf li-maḏhabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 41–42.

sfero, (2) mistike pa ne na neposredno mistično izkušnjo ultimativne Realnosti. »Polje« neposrednega spoznanja se nahaja onstran čiste kontemplacije in razpolaga z drugačnimi spoznavnimi zmožnostmi, ki so neločljivo povezane s posebnim notranjim doživetjem in stanjem. Kot pravi al-Kalābādī, je spoznanje dvojno: »neposredno, kjer se Bog razodene, in posredno, preko kontemplacije o sledih Njegove vsemočnosti v svetu«,⁶² ter doda, da neposredno »spoznanje Boga ni mogoče drugače kakor preko umske intuicije (*zū 'aqlin*). Sam um Boga ne more spoznati«,⁶³ kajti »če bi um sfero Skrivnosti resnično dosegel, je ne bi prenesel, kakor oko ne more prenesti sončnih žarkov«.⁶⁴

Tafakkur potemtakem vključuje različne med seboj prepletajoče se vidike: koncentracijo duha, budno prepoznavanje, meditativno premišljevanje, aperceptivni napor in globoko refleksijo. Smoter kontemplacije leži v tem, da posameznik preko intenzivnega, čuječega motrenja pojavov seže onstran pojavnega sveta in na ta način ozavešča Eno, ki je transcendentni vir vse pojavnosti. V islamski mistični tradiciji predstavlja *tafakkur* kognitivno-spiritualno aktivnost, v kateri so združeni racionalna misel, čustva in duhovna drža.⁶⁵ *Tafakkur* pomeni tudi način, kako vzgojiti/disciplinirati um, da bi lahko obvladoval nižjo sfero duševnosti, nagone in strasti. Kontemplacija je orodje mistike. »Plod kontemplacije so spoznanja, stanja in dejanja. [...] Če spoznanje doseže srce, spremeni njegovo stanje, ki vpliva na dejanje. Dejanje sledi stanju, stanje spoznanju, spoznanje pa kontemplaciji, ki je izhodišče in ključ vseh dobrobiti«.⁶⁶

V istem delu z naslovom *Oživljanje religijskih znanosti* al-Ghazālī navede pet stopenj *tafakkurja*, od njegove epistemološke do etične razsežnosti: (1) Kontemplacija je zavest o dveh spoznanjih v srcu [spoznanju o tem, da ima večnost prednost pred minljivostjo in da ima nevidni svet prednost pred vidnim]. (2) Kontemplacija je iskanje zelenega spoznanja. (3) Kontemplacija je doseganje zelenega spoznanja in posledično

⁶² Ibid., str. 40–41.

⁶³ Ibid., 2001, str. 42.

⁶⁴ Ibid., str. 98.

⁶⁵ M. Badri, *Contemplation, An Islamic Psychospiritual Study*. Medeena Books, Malaysia 2000, str. xiv.

⁶⁶ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Ġāmi'at al-qāhira, Kairo 1957, str. 413.

razsvetljevanje srca. (4) Kontemplacija je prežarjenje in predrugačenje stanja srca v svetlobi spoznanja. (5) Kontemplacija je ubranost celotnega bitja, ki sledi zakonom srca.⁶⁷

V nadaljnjih fazah mističnega vzpona mistik postopoma zapušča območje kognicije in s tem kontemplacije ter prehaja k sferi *čistega notranjega zrenja* – tega, kar je al-Ghazālī imenoval *dauq*, tj. *neposredno okušanje resničnosti*. Kontemplacija namreč še vedno temelji na intelektu, čeravno je njegova najsubtilnejša dimenzija – *okušanje realnosti* pa pomeni preboj iz sfere intelekta v sfero celobitnega doživljanja. Vendar tudi to doživetje ne predstavlja vrhunca mistične poti, ki se za sufije konča v »mejni izkušnji«, imenovani *fanā'*, kar bi lahko zgolj približno prevedli kot »potopitev mistikove zavesti v neskončno Zavest« oz. »izničenje mistikovega jaza v absolutnem Jazu«, ali pa – morda še najbolje – z eno samo besedo: »raz-sebljanje«.

Preden se vzpnemo na te višave, pa si najprej pogledjmo al-Ghazālījevo *lestvico spoznavnih zmožnosti* in njegov *koncept najsubtilnejšega organa*.

Subtilno srce (*qalb*) in okušanje realnosti (*dauq*)

Mistik teži k istovetnosti s poslednjo resničnostjo in kontemplacija je eden od mostov, po katerem želi prečkati razdaljo, ki ga ločuje od Boga. Zaznave, čuti in razum služijo na tej poti zgolj kot začetniška oprema, ki jo mora pri napredovanju odvreči, saj gre za orodja, primerena za merjenje dimenzij pojavnega sveta, ne pa globlje stvarnosti. Zato mistik s kontemplacijo, ki še vedno temelji na razmišljanju, ne more nikoli narediti dokončnega preboja v neposrednost stvarnosti in preskoka v *neskončnost*. Mistik na svojem duhovnem vzponu navsezadnje vselej naleti na meje kontemplacije, ki so skrajne meje poglobljenega razmišljanja in sublimne refleksije, ter se vpraša: »Kaj je na drugi strani čuječnosti, pri-sebnosti, razuma?«⁶⁸ Preboj iz sfere kognicije razpre drugačne spoznavne zmožnosti, ki temeljijo na povsem drugačni strukturi. Pri tem pa volja »ne izgine, le preusmeri se: namesto da bi analitičnim

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana 2002, str. 17.

močem služila, jim preprečuje, da bi zasegle psihično energijo za svoje namene«. ⁶⁹

Prizadevajoč si za »gotovo vednostjo« (*al-ʿilm al-yaqīn*), ki bi izključevala vsakršen dvom in vsakršno zmoto, je al-Ghazālī preučeval različne stopnje spoznavnih zmožnosti, njihove kriterije, izvore in meje. Njegove ugotovitve lahko strnemo v naslednji prikaz:

1. Prvo raven predstavlja »zaznavajoča duša« (*rūḥ ḥassās*), ki se poslužuje petero čutil, s katerimi zaznava zunanji svet. ⁷⁰
2. Drugo raven zavzema »predstavlajoča duša« (*rūḥ ḥayālī*), katere funkcija je, da podatke in vtise »zaznavajoče duše« shranjuje, prevaja v miselne podobe in po potrebi posreduje višji ravni. ⁷¹
3. Na tretji ravni je »razumska duša« (*rūḥ ʿaqlī*), ki bi jo lahko imenovali tudi »logična duša«, saj razpolaga s čistimi racionalnimi kategorijami, kot so nujnost, možnost in nemožnost. ⁷²
4. Četrto raven predstavlja tako imenovana »miselna duša« (*rūḥ fikrī*), ki bi jo lahko imenovali tudi »umska duša«, saj se odlikuje po tem, da med racionalnimi kategorijami vzpostavlja nove povezave ter ustvarja nove vsebinske sinteze. ⁷³ Ta spoznavna zmožnost predstavlja najvišji izraz človekove kognicije in je tista, ki kontemplacijo sploh omogoča.

Podoben prikaz je pred al-Ghazālījem znotraj islamske filozofske tradicije podal že Ibn Sīna (Avicena), ⁷⁴ čigar filozofijo je al-Ghazālī intenzivno preučeval. In prav tako kot Ibn Sīna, ki je razlikoval med »potencialnim«, »dispozicionalnim« in »aktivnim intelektom« ter dopuščal možnost obstoja povsem drugačne vrste spoznanja, namreč *intuicije*, nam tudi al-Ghazālī v svoji avtobiografiji o tej drugačni spoznavni zmožnosti ponudi naslednji namig: »Onstran uma obstaja sfera, kjer se

⁶⁹ Ibid., str. 18.

⁷⁰ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichter*. Felix Meiner, Hamburg 1987, str. 45–46.

⁷¹ Ibid., str. 46.

⁷² Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 49.

⁷³ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichter*. Felix Meiner, Hamburg 1987, str. 46.

⁷⁴ Glej npr. Avicenna, Abu Ali Ibn Sina, *Knjiga naputka i opaska*. Demetra, Zagreb 2004. K temu tudi R. Urlich, *Islamische Philosophie, Von den Anfänge bis zur Gegenwart*. C.H. Beck, München 2004.

odpre drugačno oko – oko, s katerim človek uzre skrivnost stvari, ki se bodo zgodile v prihodnosti, ter druge prikrita reči.«⁷⁵ Tako al-Ghazālī določeno spoznavno raven, ki jo v razviti obliki posedujejo preroki, svetniki in mistiki, a kot *čista potenca* izvorno pripada vsem ljudem, na tem mestu zgolj nakaže. V tej *meta-umski sferi* naj bi se razodeli pojavi nevidnega sveta, razkrila naj bi se struktura onstranstva in se razjasnile številne druge skrivnosti, do katerih razumska in umska duša nimata dostopa.⁷⁶

Al-Ghazālī je bil prepričan, da obstajajo ravni resničnosti in dimenzije Resnice, ki jih ni mogoče doseči niti preko čutov niti preko razumskih zmožnosti. Novo spoznavno zmožnost je tako naposled odkril v mistični izkušnji, ki jo je označil za »okušanje realnosti«, *ḍauq*. »Okušanje« ne predstavlja zgolj spoznanja, temveč posebno doživetje resničnosti. Z drugimi besedami: *ḍauq* je neposredno in celovito doživljanje stvarnosti, ki vpliva na celotno mistikovo osebnost in temeljno predrugači njegovo držo do sveta.⁷⁷ Avtentična mistična izkušnja sproži »korenito preobrazbo doživljajskega polja«, in kar mistik preko nje spozna, »ni neko propozicionalno znanje, ampak kako živeti onstran razcepljenosti, razvezanosti in razklanosti.«⁷⁸ V tem neposrednem okušanju resničnosti se mistik iz sfere kognicije spušča v globino intuicije: gre za »globlji dotik, s katerim se duša vzpenja v kraljestvo duha«, kjer se »problemi zla in blaženosti, večnega in minljivega življenja, nehajo predstavljati kot nasprotja in postanejo žive komponente nad-osredinjenega bitja.«⁷⁹ Sedaj lahko razumemo tudi al-Kalābādīja, ki pravi, da »kdor doseže Resnico, ta se dvigne tako nad dobra kot slaba stanja...«.⁸⁰ Zgolj v tem neposrednem okušanju resničnosti, ki združuje notranji uvid ter duhovno občutenje, je al-Ghazālī našel edino zanesljivo spoznavno pot.

⁷⁵ Abū Ḥamid M. al-Ġazālī, *Der Erreter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 50.

⁷⁶ Abū Ḥamid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichter*. Felix Meiner, Hamburg 1987, str. 47.

⁷⁷ Ibid., str. 48.

⁷⁸ S. Vörös, *Podobe neupodobljivega*. Kud Logos & Znanstvena založba FF, Ljubljana 2013, str. 485.

⁷⁹ A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 232 (prevod je mestoma predrugačen).

⁸⁰ Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t'arruf li-maḍhabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 98.

»Resnica je izkušnja, kar pomeni, da jo mora vsak poskusiti doseči sam in na lastno odgovornost«. ⁸¹

»Okušanje« tako ne predstavlja funkcije uma, temveč »srca« (*qalb*), ki ga al-Ghazālī razume kot »bistvo človekovega duha« in »pre stol spoznanja Boga«, ne pa kot kos »mesa in krvi«. ⁸² Srce, o katerem govori al-Ghazālī, ni fizični organ, temveč »nad-umska sfera«, »organ religioznosti« ali kar »resnično bistvo človeka«, katerega izvor ne leži v pojavnem, temveč transcendentnem svetu. ⁸³ *Qalb* je *subtilna entiteta*, ki ni podrejena niti omejitvam čutnih organov niti zakonom uma, temveč predstavlja transcendentalno sfero človekovega duha, ki pa je vendarle v intimnem razmerju z vsemi človekovimi organi in njegovo celotno osebnostjo. Zato al-Ghazālī srce opiše kot »zakladnico plemenitih substanc«, ki ji nenehno pretijo številne nevarnosti in različne »bolezni«. Ibn Qayim al-Džauzīja pa pravi: »Srce je prestol milosti in v njem so svetloba in življenje in vedrina in zanos in radost. [...] Toda srce je tudi prestol zla, v njem so tesnoba in temačnost in žalost in tegoba in zaskrbljenost...« ⁸⁴ Takšni opisi in določitve sam pojem srca precej približajo »primordialni duhovni naravi«, ki jo islamska tradicija označuje s pojmom *fiṭre* (gl. zgoraj). Tudi iz al-Ghazālījevih definicij je težko razbrati, po čem naj bi se *qalb* natančno razlikoval od *fiṭre*. Poudarek je vsekakor na tem, da je subtilno srce središče človekovega duha in temelj njegove religioznosti, od katerega je odvisno celotno človekovo stanje (tako duševno kot telesno). ⁸⁵ Mistik si zato prizadeva kultivirati vse njegove sile, saj velja za najplemenitejši »organ«, ki *omogoča* mistično izkušnjo. Toda če človek želi zares spoznati svoje *subtilno srce*, mora najprej vedeti za njegov obstoj; potem mora spoznati njegovo bistvo, njegove lastnosti in odnos med njimi, ter to, kako je mogoče pridobiti vednost o Bogu in o

⁸¹ O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana, 2002, str. 94 (prevod je mestoma spremenjen).

⁸² Abū Ḥāmid M. al-Gazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 55.

⁸³ Abū Ḥāmid M. al-Gazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzling/München 2008, str. 37.

⁸⁴ Abū Ḥāmid M. al-Gazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzling/München 2008, str. 37.

⁸⁵ Abū Ḥāmid M. al-Gazālī, *Minhāğ al-ʿābidīn ilā ǧanati rabbi al-ʿālamīn*. Dār al-taqwā, Damask/Alepo 2006, str. 176.

tem, kaj je blaženost,⁸⁶ ki je po al-Ghazāliju poslednji cilj in smoter človeka. Podobno poudarja tudi al-Džauzīja: »Kdor si prizadeva za čistost srca, mora dopustiti, da misel na Boga prekrije vse njegove strasti.«⁸⁷

Subtilno srce, ki v marsikaterem vidiku sovпада s *fitro*, je torej *metafizičen prostor človekove duhovne zasnove*, kjer je mogoča realizacija mistične izkušnje. Poslednje resničnosti konec koncev ni mogoče zaznati s čutili ali spoznati z razumom, temveč le celovito doživeti, občutiti in – »okusiti«. Pot *resničnega spoznanja* torej ni pot uma, temveč *pot srca*. Spoznanje srca kot rezultat mistične izkušnje predstavlja intimno, globoko, gotovo in celovito spoznanje (»gnozo«), ki naj bi po al-Ghazāliju sovpadlo s skritimi pomeni in resnicami samega Razodetja. Pri mistični izkušnji, katere »medij« je *srce*, spoznavni način pa *duhovno okušanje*, gre prej za neko vrsto *odstiranja globljih plasti biti in pričevanja Enosti*. Od tod al-Ghazālijeva trditev, da so se mu v času njegovega popotovanja in samote razkrile stvari, ki jih ni sposoben ne naštetiti ne utemeljiti.⁸⁸ Vsebine teh spoznanj pa ni mogoče niti posredovati komu drugemu, kajti njihova vsebina je *Resnica* sama, ki je po al-Ghazāliju vselej *resnica o ezoteričnih dimenzijah same religije*. Vendar pa ta *Resnica* ravno šele preko mistične izkušnje dobi svoj polni pomen, kajti če *Resnica* ni »okušana«, ostane od nje zgolj pojem.⁸⁹ Pri *mističnem okušanju*, kot ga razume al-Ghazālī, gre torej za duhovno-eksistencialno stanje, ki zavest razpre za transcendenco in jo naredi dojemljivo za skrivnosti razodetja ter notranjega bistva religijskih resnic. V tem primeru ne sodi na področje ontologije ali teologije, temveč v *epistemologijo srca*, ki je identična z resnično *gnosis*. *Dauq* moramo torej razumeti kot tisto »epistemološko« – ali natančneje »gnoseološko« – pot, ki temelji na individualni duhovni izkušnji, ki korenini v *qalbu* in omogoča celostno doživetje resničnosti oz. celovito izkušnjo biti, kjer se razodenejo tudi *skrivnosti nevidnega sveta*. »To ve zgolj tisti, ki ve, in zanika tisti, ki o tem nima nikakršnega spoznanja. Gre za skrito vednost, ki jo dosežejo zgolj poznavalci Božjih

⁸⁶ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzling/München 2008, str. 38.

⁸⁷ Ibn Qayim al-Džawziyya, *Kitāb al-Fawā'id*. Dār al-taqwā, Aleksandrija 2008, str. 106–107.

⁸⁸ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 46.

⁸⁹ Ibid., str. 46.

reči«. ⁹⁰ Resnica je osebna izkušnja in »nihče, razen tistega, ki se je podal v to pustolovščino, ne more vedeti, ali je prispel v polnost ali ne, ali je dosegel istost z bitjo ali ne«, ⁹¹ saj je končno spoznanje neizrekljivo.

Religiozno življenje lahko v splošnem razdelimo na tri stadije: *stadij verovanja*, *stadij mišljenja* in *stadij odkrivanja*. ⁹² Če religiozno življenje v prvi fazi nastopa kot oblika discipline brez vsakršnega racionalnega razumevanja lastnih temeljev (torej Svete knjige in duhovnega izročila) in je v drugi fazi disciplina dopolnjena z racionalnim razumevanjem lastnih izhodišč, pa v tretji fazi spiritualna psihologija prevlada nad metafiziko, pri čemer se naraščajoče religiozno življenje izrazi v neposredni povezavi s poslednjo Resničnostjo: »Tukaj postane religija osebna izenačitev življenja in moči, kar pomeni, da si posameznik pribori osebno svobodo, vendar ne tako, da se reši okov zakona, temveč tako, da najvišji vir zakona odkrije v globinah lastne zavesti.« ⁹³ In pri al-Ghazāliju je šlo ravno za slednje, saj je uvidel, da je mogoče ezoterične pomene razodetja spoznati zgolj skozi mistično izkušnjo, kar ima za posledico ponovno oživitev pristne religioznosti in globinsko predrugačenje lastne eksistence. Mistično doživetje, ki ga je al-Ghazālī utemeljil v duhovnem okušanju realnosti, nas tako v zadnji instanci privede do »predrugačenja načina življenja, do premika od dualističnega (razcepljenega) pogleda k nedualistični (enotni) drži.« Kot smo videli, »mistična vednost tako nima le teoretske, temveč predvsem bivanjsko (ontološko) in kot taka (potencialno) osvobodilno (soteriološko) vrednost«. ⁹⁴

Mistična izkušnja, ki je nekakšen spoj doživetja in spoznanja, zrenja in dejanja, in ki se v svoji končni stopnji na ontološki ravni razreši v »popotitev« (*fanāʿ*) posameznikove zavesti v neskončno Zavest, na ontični ravni pa izrazi v blaženosti (*saʿāda*), »veselju onstran užitka«, razpolaga z vednostjo, ki po svoji notranji logiki prehaja v delovanje. *Epistemologija* tukaj prehaja v *etiko*. Al-Kalābādī zato lahko zapiše: »Kdor spozna

⁹⁰ Abū Hāmid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichten*. Felix Meiner, Hamburg 1987, str. 28.

⁹¹ O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Ljubljana 2002, str. 94.

⁹² M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin 2003, str. 209.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ S. Vörös, *Podobe neupodobljivega*. Kud Logos & Znanstvena založba FF, Ljubljana 2013, str. 487.

veličino Boga, ta ne bo bivajočemu storil ničesar žalega.«⁹⁵ Srečnost oz. blaženost (*sa'āda*), ki za al-Ghazālīja nedvomno predstavlja ultimativni cilj in smoter človeka, zahteva sintezo verovanja, spoznanja in delovanja ali izkušnje, znanja in dejanja. Toda *vednost* stoji višje od *verovanja*, *okušanje* pa višje od vednosti.⁹⁶ *Okušanje resničnosti* je tudi skrajni protipol *analize*. Če na tem mestu parafraziram Bergsona: Absolutnega ne moremo doseči drugače kot v *neposrednem okušanju*, ki posamezniku omogoča, da se prestavi v notranjost »predmeta«, tako da sovpada s tem, kar je v njem enkratno in zato neizrekljivo.⁹⁷

Raz-sebljanje mistikovega jaza (fanāʿ)

Pojem »mistika« oz. »mistično« izvorno izhaja iz grške besede *myein* in pomeni »zapreti oči in umolkniti«. ⁹⁸ »Misteriji« so tako »skrivnosti«, ki človeku običajno niso dostopne in mora o njih molčati. Zato pot mistike ni kakršnakoli oblika spiritualnosti, temveč zgolj tista, ki kljub prikritim skrivnostim biti duhovnemu iskalcu razklene dušo in srce, da bi lahko na neposredno-intuitiven način spoznal oz. doživel dimenzijo Božjega. Mistična izkušnja je torej tista »iskana izvorna oblika človekovega razmerja do biti, iz katerega vznikata strahospoštovanje do življenja«. ⁹⁹ Mistika velja znotraj religijske tradicije tudi za najbolj neposredno pot, ki vodi v »kraljestvo razvidnosti«, tj. v stanje, ki je spoznanje, in spoznanje, ki je stanje; v čisto enost, ki je enotnost, in enotnost, ki je enost. Samo na vrhu mistične poti kraljuje gotovost spoznanja in spoznanje gotovosti (ki je oboje v enem), za katero si mistik prizadeva in po kateri hrepeni. Šele ko mistik doživi »takšno odprtje, doseže stopnjo popolnosti in hodi poslej po poti z višjo gotovostjo od

⁹⁵ Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-t'arruf li-maḏhabī ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 42.

⁹⁶ Abū Ḥamid M. al-Ġazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 48.

⁹⁷ H. Bergson citirano po A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 263–264.

⁹⁸ H. Küng, *Der Islam, Geschichte Gegenwart Zukunft*. Piper, München 2004, str. 399.

⁹⁹ B. Ošljaj, *Ethica, quo vadis? Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture*. Znanstvena založba FF, Ljubljana 2010, str. 112.

tistega, ki ni nikoli prodril v učeno vednost«. ¹⁰⁰ Vrh mističnega izkustva je podnebje človekovega transcendentnega domovanja, premostitev ontološke vrzeli, dokončna odprava samoodtujitve, trenutek sprave vseh nasprotij, poslednje in najvišje uresničenje religioznega gona: »Poslednja istost človeka in sveta, zavesti in biti, biti in bivanja, je človekovo najstarejše verovanje in pravzrok znanosti in religije, magije in poezije. Vse naše početje je usmerjeno v odkrivanje prastare steze, pozabljene prečne poti, ki povezuje ta svetova. Naše iskanje teži k vnovičnemu odkrivanju ali potrjevanju vesoljne ustreznosti nasprotij, ki je odsev njihove prvobitne istosti«. ¹⁰¹

Glavne značilnosti mističnega izkustva je med drugimi povzel eden največjih islamskih mislecev 20. stoletja, pesnik, reformator in filozof pakistanskega rodu, Mohamed Iqbal. Njegovo glavno delo *Oživljanje religiozne misli v islamu* se odlikuje po tem, da se v njem nauki islamskih učenjakov srečujejo z modernimi filozofskimi stališči Zahoda, sporočilo Korana pa najde odmev tako v drugih duhovnostih kot tudi v moderni znanosti. Poleg velikih klasičnih mistikov islamske tradicije na eni ter sodobnih analitičnih in vitalističnih filozofov na drugi strani je ena od njegovih glavnih referenc psiholog in filozof William James. Iqbal se pri analizi mistične izkušnje opira prav nanj, a njegovim uvidom doda svoje lastno razumevanje. Mistično izkušnjo naj bi tako določale naslednje značilnosti: (1) neposrednost spoznanja, (2) celostnost izkustva, (3) povezanost s transcenco, (4) nezmožnost posredovanja osebnega mističnega doživljanja in (5) dejstvo, da povezanost z večnostjo ne prekinja kontinuitete tuzemskega časa. ¹⁰² Zadnja točka je še posebej pomembna, saj je v nasprotju s splošnim prepričanjem, da se mistikova zavest v združitvi (*fanāʿ*) z Božjo zavestjo popolnoma ukine. Kot bomo videli kmalu, nasprotuje tej predstavi na neki točki tudi al-Ghazālī.

Pomembna sestavina islamske mistike je prav zavest o tem, da je človek »omejeno« bitje, ki pa v sebi vendarle skriva možnost za vzpostavitev posebnega, edinstvenega odnosa do Absoluta. Ko mistik v svojem duhovnem vzponu doseže najvišje ravni samopreseganja – in tako od-

¹⁰⁰ Abū Ḥāmid M. al-Ḥazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzling/München 2008, str. 62.

¹⁰¹ O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana 2002, str. 94.

¹⁰² M. Iqbal, *Obnova vjerske misli u islamu*. El-Kalem, Sarajevo 1979, str. 30.

stira plasti ujetosti v svojo lastno zamejenost ter osvobaja svojo zavest – se znajde v tisti psihološko-ontološki sferi, v kateri sami Biti »pusti« (iz)govoriti preko samega sebe. V tem mistik dokončno realizira svoje bistvo kot duhovno bitje. Mislim, da si lahko tukaj pomagamo s Heideggerjevo filozofsko tenkočutnostjo, ki na tej točki mistični duhovnosti zazveni zelo naklonjeno. Mistik (kot parcialno bivajoče) namreč tako zgolj izpolni, kar že je (je = Bit): »Izpolniti pomeni razviti nekaj do polnosti njegovega bistva, proizvesti ga do popolnosti... Izpolniti je mogoče zato pravzaprav samo tisto, kar že je. Kar pa pred vsem že je, je bit [beri: *resnična Eksistenca, poslednja Resničnost*]«. ¹⁰³

V islamski mistiki prevladuje prepričanje, da dejanska eksistenca pripada zgolj Alahu, medtem ko je eksistenca človeškega bitja *pogojena in omejena!* Človek odseva zgolj nekatere Božje attribute in njegov smoter naj bi bil ravno v prizadevanju po realizaciji teh atributov do najvišje možne mere. Končno postajo takšnih prizadevanj pa sufiji prepoznajo v razpustitvi lastne zavesti v neskončno Zavest. Vendar pri tem »dogodju« naj ne bi šlo za totalno izničenje človekove identitete v smislu »raztopitve« človekovega sebstva v božje Sebstvo, temveč prej za »Neskončno, ki preide v dobrohoten objem končnega [jaza]«. ¹⁰⁴ *Progresivno samopreseganje* tako sovpadе z *neskončnim samouresničevanjem*. V tem, ko mistik »prerašča« samega sebe, se obenem tudi dovršuje. Svojo *relativnost* tke v *proces absolutizacije*. Skozi postopno zatajitev lastnega »egoičnega« jaza dodeljuje prostor *neskončnemu Jazu*. Ali drugače: mistik je na duhovnem vzponu, ki sestoji iz discipliniranja duše (*rīyāda al-nafs*), kontemplacije (*tafakkur*) in ozaveščanja Absoluta (*dīkr*), deležen dolgega in naporenega procesa transformacije *površinskega jaza v globlji jaz*. Islamski mistiki so torej že davno pred Heideggerjem spoznali, da se človek, če se želi približati Biti, »mora prej naučiti eksistirati v brezimnem. Spoznati mora na nek način tako zavajanje po javnosti kakor tudi nemoč privatnega«. ¹⁰⁵ Sufiji so se zavedali, da »preden človek spregovori, mora dopustiti, da ga znova nagovori bit, kljub nevarnosti, da bo imel ob tej

¹⁰³ M. Heidegger, *Izbrane razprave, O humanizmu*. CZ, Ljubljana, 1967, str. 313.

¹⁰⁴ M. Iqbal, *Obnova vjerske misli u islamu*. El-Kalem, Sarajevo, 1979, str. 85.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Izbrane razprave, O humanizmu*. CZ, Ljubljana, 1967, str. 187.

zahtevi le malo ali redkokdaj kaj za povedati«,¹⁰⁶ saj je božji Logos v resnici neizčrpen. To nam na lep način razodeva tudi sam Koran: »Ko bi bilo morje čnilo, bi presahnilo, preden bi zmanjkalo besed mojega Gospodarja – tudi ko bi morju dodali še eno prav takšno morje«. ¹⁰⁷ In: »Če bi bila vsa stebila na zemlji pisala in če bi se v morje, ki bi presahnilo, vlilo še sedem morij, še zmeraj ne bi bile zapisane vse Gospodove besede. On je resnično mogočen in moder.«¹⁰⁸

Končna in skrajna faza duhovnega vzpona – ki je, kot smo videli, sestavljen iz več stopenj (*maqāmāt*) in stanj (*aḥwāl*) – se manifestira v »potopitvi« mistikove zavesti v Bogu. Toda takšna »potopitev« oz. takšno »razblinjanje« se lahko izvrši na različnih stopnjah intenzivnosti. V islamski mistični tradiciji je mogoče prepoznati (vsaj) tri vrste »pretvorbe« mistikovega jaza v neskončni Jaz:¹⁰⁹ (1) *al-fanāʾ ʿan wuḡūd as-siwā* (ko mistik spozna, da ne obstaja nič drugega razen Boga), (2) *al-fanāʾ ʿan šuḡūd as-siwā* (ko se mistik ne zaveda ničesar drugega razen Boga) ter (3) *al-fanāʾ ʿan irādat as-siwā* (ko je mistik popolnoma »združen« z Božjo voljo). Poskus opisa te *vrhovne mistične stopnje* najdemo tudi pri al-Ghazāliju, ki razlikuje dve vrsti »izničjenja« mistikove zavesti: »Pri nekaterih vse, kar Njegov pogled doseže, izgori, izgine in ponikne. Mistik pa je tisti, ki zazna sublimnost ter svetost in se uzre v svoji lastni lepoti, ki jo je dosegel v združitvi z Božjo prisotnostjo. Tako se izničijo vidne reči, ne pa tudi mistik sam. Toda obstaja skupina mistikov, ki prve presega. Ti veljajo za izbranice med izbranci. Te namreč razplamtvi vzvišenost Njegovega obličja in jih absolutno prevzame mogočnost njegove veličastnosti, tako da so povsem »potopljeni« in se izničijo. Ne ozirajo se nase, saj je njihovo sestvo poniknilo. Edino, kar je preostalo, je zgolj Enost in poslednja Resničnost.«¹¹⁰ To zadnjo raven »razblinjanja« mistikovega jaza v neskončnem Jazu, al-Ghazālī podkrepi z verzom iz Korana: »Vse, razen njega bo propadlo!«¹¹¹ Džunejd pa je za tistega,

¹⁰⁶ Ibid., str. 192.

¹⁰⁷ Koran 18:109.

¹⁰⁸ Koran 31:27.

¹⁰⁹ Abdul Kabir H. Solihu, *Spiritual Ascent in Buddhism, Christianity and Islam: a Study in Comparativ Mysticism*. International Islamic University, Kuala Lumpur, str. 167–168.

¹¹⁰ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichten*. Hamburg 1987, str. 63

¹¹¹ Koran 28:88.

ki je doživel mistično izkušnjo in na ta način prejel *resnično vednost*, dejal naslednje: »Gnostik je nekdo, čigar barva vode je istovetna z barvo posode. V vseh stanjih je tak, kakršen mora biti – a ker se stanja spreminjajo, je gnostik *otrok trenutka (ibn al-waqt)*«. ¹¹²

Ibn ʿArabī prepozna celo sedem ravni »odpravljanja« mistikovega sebstva, ki zarisujejo nekakšno postopno in stopnjujoče se *raz-sebljanje* v različnih oblikah preseganja (opuščanja ali odpravljanja) vsega, kar ni Bog. ¹¹³ Opis končnega stadija v tej sedmerni shemi je na meji razumljivega. Kljub dejstvu, da mističnega doživetja, ki je v svoji biti nezapopadljivo, besede tako rekoč ne morejo izraziti, najdemo v človeški zgodovini številna pričevanja in poskuse ubeseditiv neubesedljivega. Enega takšnih opisov, ki povzroči pravo vrtoglavico, nam je zapustil Abū Yazīd: »Prispel sem do arene ničnosti. Deset let sem v njej prodiral naprej, dokler nisem od ničā prišel do neniča. Potem sem prispel do območja izgubljenosti. To je arena enosti zavesti. Prodiral sem globlje v izgubljenost, dokler se v njej nisem povsem izgubil. Po tem samoizgubljenju sem se znotraj izgubljanja v izgubljanju preko ničā v ničū še naprej izgubljal v izgubljanju. Tako sem prišel do enosti zavesti v odsotnosti bivajočega od spoznavajočega in v odsotnosti spoznavajočega od bivajočega.« ¹¹⁴ Bergson zato z veliko mero duhovnega poštenja in eksistencialne resnosti prizna, da »o dokončnem zlitju ne vemo nič. Denimo, da je to v duši kot prekipevanje življenja. Kot neskončni polet. Kot neustavljiv potisk, ki vodi v najbolj drzna podjetja.« ¹¹⁵

¹¹² Abū Bakr M. al-Kalābādī, *Al-tʿarruf li-madhābi ahl al-taṣawuf*. Dar Sader, Bejrut 2001, str. 102.

¹¹³ Teh sedem ravni »odpravljanja« oz. »izničanja« mistikovega sebstva po Ibn ʿArabiju sestoji iz: (1) preseganja vsake kršitve dejanj in ravnanj zoper bivajoče, z Bogom v mislih; (2) preseganja človeških dejanj, z zavestjo, da za vsakim dejanjem stoji Bog kot vir moči; (3) preseganja lastnosti ustvarjenih bitij preko ozaveščanja Boga kot tistega, ki v človeku vidi, sliši itd.; (4) preseganja lastnega sebstva preko čuječe in globoke kontemplacije o Bogu; (5) preseganja celotnega sveta skozi zrenje Boga; (6) preseganja vsega razen Božjih atributov in Boga; (7) preseganja vsega razen Boga (R. Gramlich, *Der eine Gott: Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Izd. Walter W. Müller, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, str. 316).

¹¹⁴ R. Gramlich, *Der eine Gott: Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Izd. Walter W. Müller, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998 str. 318.

¹¹⁵ H. Bergson, citirano po A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 224.

Ta proces raz-sebljanja ne smemo razumeti kot izgubljanje lastne integritete, temveč prav nasprotno kot *pridobitev avtentične biti* preko *luščanja površinske subjektivnosti*, vse dokler ne pridemo do samega jedra, tj. maksimalne realizacije naše *fiṭre*. Nujna posledica tega je odmrtje *površinske zavesti*, ki jo, preden se podamo na mistični vzpon, vselej občutimo in razumemo kot našo dejansko in edino zavest. Toda tudi v tem stanju mističnega »izničenja« zavest posameznika naj ne bi bila popolnoma in dokončno izbrisana, temveč zgolj za trenutek presežena in potopljena v neznanske globine Resničnosti. Z drugimi besedami: mistična združitev naj tako ne bi predstavljala dejanske združitve z Bogom, temveč v najvišji meri zgolj *približevanje Absolutu*. Dolgotrajna eno(tno)st v svetu dvojnosti ni izvedljiva. Čeprav mistiku zares uspe hipna premostitev razmerja subjekt-objekt in za trenutek »ujame« *večnost*, se vselej povrne v svet dvojnosti (četudi s predrugačeno zavestjo). To ugotavlja in priznava tudi al-Ghazālī: »Ko se gnostiki prebudijo iz svojega zanosa in ko svoj razum, ki velja za merilo Boga na zemlji, ponovno dobijo v last, spoznajo, da zenit mističnega doživetja ne predstavlja resnične identitete z Bogom, temveč zgolj njen približek...«¹¹⁶ Da pa v tem momentu mistične združitve ali natančneje rečeno v približevanju združitve z Bogom ne gre *zares* za »izničenje« individualne zavesti, temveč obratno za njeno »razširjenje«, argumentira tudi Muhamad Iqbal. Zadnja stopnja mistična izkušnje, *fanā'*, predstavlja specifično obliko bitnostne rekonstrukcije in popolno predrugačenje mistikovega sebstva ter integracijo njegovega jaza v kozmično (= Božjo) Zavest: »Poslednji akt ni intelektualni akt, temveč življenjski akt, ki poglobi celotno bit jaza.«¹¹⁷ Parafrazirajoč Octavia Paza lahko zato rečemo, da mistična združitev človeka preoblikuje in ga preobrazi v Resnico, tj. v prostor, kjer se nasprotja zedinijo, in se tako človek, ki je od rojstva v sebi razklan, s tem, ko postane Resnica, ko za trenutek postane ta *nedosegljivi Drugi*, s samim seboj pobota.¹¹⁸ *Fanā'* je izraz »integralnega izkustva« *par excellence*, saj mistika na najbolj neposreden način vrača v celoto in »spaja« z Absolutom. *Mistično raz-sebljanje* je tako v resnici »skrajnost

¹¹⁶ Abū Hāmid M. al-Ġazālī, *Die Nische der Lichte*. Felix Meiner, Hamburg 1987, str. 24.

¹¹⁷ M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin 2003, str. 226.

¹¹⁸ O. Paz, *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana 2002, str. 105.

biti« in »biti do skrajnosti«¹¹⁹ – skrajnostno izkustvo, obrnjeno navznoter, kjer se skozi prozornost našega sebstva zasveti temelj Božjega.

Dinamična mistika

Priznati moramo, da so ambicije sufijev postavljene zelo visoko: transformacija sebstva, popolnost duše, združitev z Absolutom. »Popolnost duše je mogoče doseči z osvojitvijo tistih lastnosti, ki predstavljajo popolnost – in tega se ne da doseči drugače kakor s spoznanjem Boga«,¹²⁰ torej njegovih atributov, katerim se mistik mora približevati: »Samo srce, ki bo nahranjeno z mislijo o Bogu, napojeno s strahospoštovanjem in očiščeno vsakršne pokvarjenosti, bo deležno čudeža razsvetljujoče modrosti.«¹²¹ Spiritualna psihologija, ki so jo razvijali islamski mistiki in katere namen je kultiviranje značaja, samoobvladovanje in čiščenje srca, predstavlja nepogrešljivo opremo na poti duhovnega vzpona. *Meditativna kontemplacija (tafakkur)*, ki si pomaga z mišljenjem, je sestavni del tega duhovnega vzpona. Neposredno *okušanje resničnosti (dauq)*, ki spada v meta-racionalno sfero človekovega duha, je eden izmed njegovih visokih izrazov. *Raz-sebljanje* končnega jaza v globinah neskončnega Jaza (*fanāʿ*) pa najvišja izkušnja, ki jo mistik sploh lahko doživi. Gre za neskončno samopreseganje, kar predstavlja dolg in naporen proces, ki zahteva veliko discipline, znanja in volje. Duhovni vzpon poteka na različnih stopnjah (*maqāmāt*) in označuje prehod skozi različna stanja (*aḥwāl*). Cilj mistike je »vključiti človeka v celoto, dinamizirati in zaobjeti Eno, umovati in delovati v Njem«. ¹²² To pa je sfera, kjer naj bi srečnost oz. blaženost (*saʿdā*) dejansko bila mogoča, saj predstavlja stanje radosti onstran užitkov.

Znova lahko vidimo, da gre pri avtentični mistični izkušnji vselej za dve dopolnjujoči se razsežnosti, *spoznavno* in *eksistencialno*. »Očrt celobitnosti nam je razkril, da se to, kar se na začetku meditativne poti kaže kot *vaja v fenomenologiji* – osredotočanje na meditativni predmet,

¹¹⁹ Ibid., str. 103.

¹²⁰ Ibn Qayim al-Džawziyya, *Kitāb al-Fawāʿid*. Dār al-taqwā 2008, str. 91.

¹²¹ Ibid., 107.

¹²² A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 121.

čujče motrenje pojavnega sveta«, skratka kontemplacija, »v zadnji instanci sprevrže v *vajo v ontologijo*«,¹²³ skratka, v predružačenje posameznikove biti. Kognitivna zbranost, dresura volje, plemenitenje srca in neposredno doživljanje celote so dopolnjujoči se elementi mistične poti, ki predstavlja religioznost v vsej njeni dinamiki. Vrh je sinteza doživetja in spoznanja, »končna transfiguracija« pa eksistencialno-duhovna drža, ki »odpravlja ontološko zarezo« in katere »rezultat je avtentično, svobodno dejanje, v katerem se odslikava človekova izvirna svoboda in odkriva njegovo bistvo, ki je hrepenenje po sreči«. ¹²⁴ Toda zagotovila za pristnost mistične izkušnje ne bomo našli toliko v njenih koreninah kolikor v njenih plodovih.¹²⁵ Avtentična mistična izkušnja, ki je v prvi vrsti eksistencialno stanje in duhovno doživetje, povzroči predružačenje osebnosti, saj predstavlja celostno izkušnjo, ki vpliva na vse razsežnosti človeka, tako emocionalne in kognitivne kot tudi psihične in mentalne. Vednost, s katero razpolaga mistik, je vednost srca (*ilm al-qalbi*), vednost, v kateri srce najdeva svojo radost,¹²⁶ vednost o skrivnostih biti in čudežu stvarjenja, o transcendentnem bistvu človekovega duha in o Božji enosti, o dejavnostih duše in obvladovanju telesa, o kultiviranju značaja in načinu življenja¹²⁷ – je *vednost o smislu za dejanje*. Njen cilj ni odpoved svetu, temveč nasprotno *maksimalna aspiracija*, torej *čisti praxis*, katere ideal leži v popolnosti duše (*al-insān al-kāmil*).

Če kontemplacija predstavlja posreden način za »povezavo« s poslednjo Resničnostjo, in sicer preko reflektirajočega motrenja, pa *notranje okušanje* predstavlja vzpostavitev neposredne »povezave« s to poslednjo Resničnostjo, katere skrajna točka je *raz-sebljanje* »egoističnega jaza« oz. razblinjanje lastne končnosti v Neskončnosti. V tem je dejavni mistik *homo spiritualis par excellence*.

¹²³ S. Vörös, *Podobe neupodobljivega*. Kud Logos & Znanstvena založba FF, Ljubljana 2013, str. 487.

¹²⁴ A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 343.

¹²⁵ M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin 2003, str. 48.

¹²⁶ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzling/München 2008, str. 65.

¹²⁷ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Das Kriterium des Handelns*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, str. 120.

Mistika je torej tudi – in predvsem – tista dimenzija religijske tradicije, ki na eksistencialen način (p)oživlja njene metafizične vidike. Iqbal ima zato prav, ko pravi, da je konservatizem za religijo enako močna ovira kot za vsako drugo področje človekovega delovanja, saj uničuje ustvarjalno svobodo jaza in zavira tok svežih duhovnih podvigov.¹²⁸ Tukaj torej ne gre za zatajitev intelekta in ukinjanje miselnega navora, temveč prej za *intenziviranje in poduhovljenje uma* ter *kultiviranje duševnih sil*. Seveda pa mistika priznava instanco spoznavne zmožnosti, ki presega umsko spoznanje: »zrenje«, »okušanje realnosti«, »intuicijo«. Na delu je celovita preobrazba, katere bistvo je ravno dopolnjevanje in uravnovešanje človekovih notranjih razsežnosti. V tem smislu ima Bergson prav, ko pravi, da je intuicija zgolj višja oblika intelekta.¹²⁹ In v enakem duhu je morda upravičena tudi Iqbalova kritika al-Ghazālīja, češ da je slednji spregledal – ali da celo ni hotel videti –, da je med mišljenjem in intuicijo (beri: med *kontemplacijo* in *okušanjem*) organska povezava; povedano drugače: da je samó mišljenje tisto, ki je sposobno posegati po Neskončnosti.¹³⁰ Vendar pa to morda drži le v toliko, kolikor misli priznamo *zmožnost poduhovljenja*, tj. osvobajanja okovov čiste racionalnosti in preboja iz sfere gole predstavnosti. Kljub temu pa je mišljenju, naj dosega še tako subtilne in sublimne vrhove, težko priznati preživetje na *skrajnem robu zavesti*, na točki, ko mistik vstopi v *območje raz-sebljanja (fanāʿ)*. Toda duhovni vzpon ni nikakršen i- ali celo antiracionalen »projekt«, temveč je primarno *metaracionalen podvig*, ki predstavlja stopnjujočo nadgradnjo posameznikove zavesti z namenom, da bi se vse bolj razprla za objem *Transcendence*. Mistična pot je tako pot neskončnega napredka, neskončnega širjenja duha in globokih notranjih izkustev, ki posameznika povezujejo z Izvorom, vtekejo v celoto Biti in omogočajo preseganje ontološke zarezze. Mistikovo prizadevanje se zato še zdaleč ne konča pri mišljenju – ki je njegovo izhodišče –, temveč terja doživetje in dejanje; ne zgolj kontemplacijo, marveč disciplino in akcijo: »Torej drži, da zavestno bitje biva tako, da

¹²⁸ M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin 2003, str. 211.

¹²⁹ M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin 2003, str. 26.

¹³⁰ *Ibid.*, str. 28.

se spreminja, spreminja se tako, da zori, zorenje pa je tisto, po čemer se do neskončnosti ustvarjamo.«¹³¹

Na podlagi mistikovega izkustva se razpre fraktalna in dialektična celostnost, ki je ni mogoče zapopasti skozi *logos* in *ratio*, temveč zgolj v osebнем eksistencialno-duhovnem doživetju. V tem, ko je do najvišjega spoznanja – sinteze vednosti in dejanja –, ki je po svoji naravi nujno holistično, mogoče priti zgolj preko notranjega okušanja, se začetna kontemplacija pretaplja v intuitivno zrenje, duhovni napor v osvobajanje, religioznost v mistiko. *Življenjski polet*, kot ga imenuje Bergson, ustreza mistikovi religiozni drži in duhovnemu zagonu. Mistiki, zapiše Bergson, so se, zbrani sami vase, »sprožili v novem, velikem naporu in prebili jez; neznanski tok življenja jih je zbral in ponesel s sabo, iz njihove nabite življenjske sile se je sprostila energija, drznost, moč zamišljanja in izvedbe, ki ji ni primere«. ¹³² Njihova *duhovna strast* se izkazuje v »žeji po vednosti«, v »lakoti po resnici«. Takšna strast je v nova odkrivanja in raziskovanja gnala tudi al-Ghazālīja, ki nam je v svoji avtobiografiji zapustil naslednjo izpoved: »Moja žeja po dojetju resnic o vseh stvareh je že od samega začetka in mladosti prežemala značaj in navado, gon in naravno nagnjenje, ki sem ga od Boga prejel brez lastne izbire in pomoči, tako da so se v meni že v rosnih letih zrahljali okovi slepega posnemanja in so se zlomila posredovana načela.«¹³³ Nobena mistična pot ne obstaja brez vedoželjnosti, strasti in hrepenenja, vsaka zahteva posebno predanost in notranjo moč, odločnost, doseženo s trdim naporom in temeljitim prečiščenjem. V vztrajnem samopreseganju pa Bog mistikovim prizadevanjem prihaja naproti. Sufij Fāris pravi: »Srca prizadevajočih so prežarjena z Božjo svetlobo.«¹³⁴

V islamski – pa ne samo v islamski, temveč v vsaki pristni religiozni – mistiki imamo opraviti z *dinamično mistiko*, ker človeka ne *duš*, temveč ga *poživlja* in mobilizira. Gre za uresničevanje možnosti najbolj vzvišenih notranjih izkustev in popolno sovpadanje med subjektom in objektom. Pri dinamični mistiki zato ne gre zgolj za *psihološko resnico*,

¹³¹ H. Bergson citirano po A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2008, str. 100.

¹³² Ibid, str. 223.

¹³³ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg 1988, str. 5.

¹³⁴ Abū Ḥāmid M. al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Ġāmi'at al-qāhira, Kairo 1957, str. 411.

temveč za *eksistencialno udejanjanje*. Stabilnost, uravnovešenost, harmonijo in trdnost lahko dosežemo zgolj skozi dinamičnost, prožnost in živost. Mistika je tako tudi večina osvobajanja od površinskega posvetnega in prozaičnega bivanja, ozaveščanje izgubljene istovetnosti z nečim, kar je absolutno Drugo in nas absolutno presega, a nam je hkrati »bližje od vratne žile«, je pogumno odpravljanje k *numinoznemu*: »Jasno je, da živimo v nenehnem lovljenju ravnovesja in da ja za povprečno zdravje duha, kakor sicer telesa, težko najti ustrezno definicijo. Obstaja pa neko intelektualno zdravje, ki je tako nenavadno in čvrsto zasidrano, da ga brez težav prepoznamo. Izkazuje se s smislom za dejanja, z zmogljivostjo povzemanja in prilagajanja okolju, s trdnostjo, ki pozna tudi upogljivost, s preroškim darom razločka med mogočim in nemogočim, z duhom preprostosti, ki zna pomesti z vsem zapletenim, skratka z neko višjo mero zdrave pameti. Ali ne najdemo vsega tega ravno pri omenjenih mistikih?«¹³⁵

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

1. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (2008), *Das Elixier der Glückseligkeit*. Heinrich Hugendubel, Kreuzlingen/München.
2. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (2006), *Das Kriterium des Handelns*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
3. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (2010), *al-Munqid min ad-dalāl*. Dār al-taqwā, Bejrut.
4. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (1988), *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner, Hamburg.
5. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (2006), *Minhāğ al-‘ābidīn ilā ġanati rabb al-‘ālamīn*. Dār al-taqwa, Damask/Alepo.
6. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (1957), *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*. Ġāmi ‘at al-qāhira, Kairo.
7. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid M. (1987), *Die Nische der Lichter*. Felix Meiner, Hamburg.
8. Al-Džawziyya, Ibn Q. (2008), *Kitāb Al-Fawā’id*. Dār al-taqwā, Aleksandrija.

¹³⁵ H. Bergson citirano po A. Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba 2008, str. 223.

9. Al-Kalābādī, Abū Bakr M. (2001), *Al-t'arruf li-madhabī abl al-taṣawuf*, Dar Sader, Bejrut.
10. Avicenna, Abu Ali Ibn Sina (2004), *Knjiga naputka i opaska*. Demetra, Zagreb.
11. Badri, M. (2000), *Contemplation. An Islamic Psychospiritual Study*. Medeena Books, Malaysia.
12. Capuder, A. (2008), *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celjska Mohorjeva Družba, Celje.
13. Ernst, C.W. (1997), *The Shambhala Guide to Sufism*. Shambhala, Boston & London.
14. Gramlich, R. (1998), *Der eine Gott: Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. (Izd.) Walter W. Müller, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
15. Iqbal, M. (1979), *Obnova vjerske misli u islamu*. El-Kalem, Sarajevo.
16. Iqbal, M. (2003), *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, Berlin.
17. Küng, H. (2004), *Der Islam, Geschichte Gegenwart Zukunft*. Piper, München.
18. Majaron, E. (prev.) (2004), *Koran*. Učila, Tržič.
19. Molè, M. (2003), *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana.
20. Obermann, J. (1921), *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion*. W. Braumüller, Wien.
21. Ormsby, E. (2010), *Ghazali – The Revival of Islam*. Oneworld, Oxford.
22. Ošljaj, B. (2010), *Ethica, quo vadis? Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture*. Znanstvena založba FF, Ljubljana.
23. Paz, O. (2002), *Branje in zrenje: Izbrani Eseji*. Študentska založba, Ljubljana.
24. Scheler, M. (1998), *Položaj človeka v kozmosu*. Nova revija, Ljubljana.
25. Schimmel, A. (2008), *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*. C. H. Beck, München.
26. Solihu, A. K. H. (2009), *Spiritual Ascent in Buddhism, Christianity and Islam: a Study in Comparativ Mysticism*. Kuala Lumpur. <http://www.scribd.com/doc/19101249/Spiritual-Ascent-in-Buddhism-Christianity-and-Islam-A-Study-in-Comparative-MysticismAbdul-Kabir-Hussain-Solihu> (27.08.2013)
27. Yasien, M. (1998), *Human Nature in Islam*. A.S. Noordeen, Michigan.
28. Wilcox, L. (2006), *Sufizam i Psihologija*. Medžlis islamske zajednice, Tuzla.
29. Vörös, S. (2013), *Podobe neupodobljivega*. KUD Logos in Znanstvena založba FF, Ljubljana.