

Monika Jerič
**VPRAŠANJE
PANTEIZMA IN
PROBLEMATIČNE
INTERPRETACIJE
SREDNJEVEŠKEGA
SUFIZMA**

9-29

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

::POVZETEK

OB ISKANJU VIROV, IZ katerih naj bi črpal sufizem, je splošna poteza raziskav srednjeveških islamskih mističnih tokov zatekanje k esencializmu in prepričanje, da je misticizem nekaj občega. Zagovorniki obče mističnega pri tem ne izhajajo iz objektivnih postavk, tako kot denimo nevrolška znanost, ki raziskuje biokemične procese v možganih, temveč se namesto tega zatekajo k apriorizmu, ki poganjajo v hitri tek njihove osebne filozofske projekte. V tem članku se dotaknemo vprašanja panteizma in pregledamo doneske k islamskim študijam filozofa Henryja Corbina, ki je eden glavnih kanalov seznanjanja s srednjeveško arabsko-perzijsko mislijo.

Ključne besede: panteizem, monizem, substanca, ahistorično, imaginarno, sufizem, Corbin

ABSTRACT**THE QUESTION OF PANTHEISM AND PROBLEMATIC INTERPRETATIONS OF MEDIAEVAL SUFISM**

Along with digging for alleged sources of Sufism, the common feature of the researches dealing with mediaeval Islamic mystical currents is Essentialism and the idea of Mysticism being universal. The proponents of this approach don't build on objective postulates, as does for example neurological science which analyses biochemical processes in the brain, but adhere instead to apriorisms which fuel at full speed their own philosophical projects. In this article we touch upon the question of Pantheism and make a review of contributions to the Islamic Studies by Henry Corbin, one of the main channels of information about the mediaeval Arab-Persian thought.

Key words: pantheism, monism, substance, ahistorical, mundus imaginalis, Sufism, Corbin

Zahod je prvi seznanil z obstojem sufizma Edward Pocock konec 17. stoletja. Eden prvih sufijev, o katerem se je razširil glas, je bil Halladž (†922), ki ga je protestantski teolog F. A. D. Tholuck predstavil kot mistika, ki je »izredno drzno javno odstrl tančico panteizma«, M. Schreiner pa ga je razglasil za popolnega panteista, tako kot Duncan B. Macdonald, profesor teologije, ki se je posebej ukvarjal z Gazalijem. Filozof Alfred von Kremer je iskal vzpo-

rednice Halladževega ekstatičnega izreka *Ana al-Haqq* (»Jaz sem Resnica«) v indijskih virih, orientalist Max Horten pa ga je primerjal z eksklamacijo *aham brahmasmi* (»Jaz sem Brahman«) iz *Brhadaaranyaka upanišad*. Louis Massignon je dopuščal možnost vplivanja hinduizma na sufizem, vendar je menil, da je, če je ta vpliv že deloval, usahnil v prvi polovici 9. stoletja po Kr., in sicer zaradi močne hinduistične idolatrije, islamskega okazionalizma, živega osebnega, transcendentnega Boga v islamu itd. Massignon je menil, da so za zmedo, kar zadeva navidezni vpliv budizma na islamske mistične prakse, krivi manihejski asketi.¹ Mole je zapisal, da je določene podobnosti sufizma z budizmom »mogoče razložiti z najosnovnejšo sorodnostjo. Molek je indijskega izvora [...] budistični prežitki so *a priori* mogoči; to pa ne velja za domnevne vedske infiltrate«,² medtem ko Morris meni, da so »raznovrstne 'kavzalne' razlage sufizma, kar zadeva domnevne indijske, budistične in novoplatonske vire – simptomatične za očitno nepoznavanje samih islamskih tradicij«.³

Ne glede na zanimive ideje, od kod da je sufizem črpal – sufiji sami so bili jasni: iz Korana, sune in miradža – ne smemo namreč pozabiti, da gre v islamu in s tem v sufizmu za neokrnjeno Božjo transcendenco, ki pa s pomočjo posebnih sufijskih artikulacij omogoča osebno vez med Stvarnikom in človekom, in sicer v polju uprisotenja Resničnosti (*Haqiqa*). Ta vez je v sufizmu pogosto prikazana skozi ljubezenski dinamizem, in kot je povedal Massignon, je to neodjenljivo (ljubezensko) željo muslimana v monizem prevedla helenistična filozofija, ki ji je pomagala statična sholastika.⁴ Sufiji Resničnost, ki jo v svojih ekstatičnih doživetjih občutijo kot zlitje, ki spominja na prežemanje dveh v ljubezenskem aktu, izkušajo skozi udejanjanje žive vere. Od tod neumorno poudarjanje iskrenosti in avtentičnosti vere, tudi za ceno konfrontacij s hipokritskimi ali suho nominalistično usmerjenimi sodobniki. Teoretsko se pri tem naslanjajo na obstoječi korpus islamske teologije, na razvoj katere so v nezanemarljivi meri vplivale dileme, znane iz krščanske teologije, ki je bila že sama prežeta z močnimi prvinami grške misli. Kar zadeva nekatere sufijske formule, ki spominjajo na hinduistične ali budistične, so bile v sufizmu

¹E. Pocock, *Sufismus sive theosophia persarum pantheistica*, 1821. Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Philosophie*, 1928. M. Schreiner, *Zur Geschichte des Ash'aritentums*, 1891. D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 1903. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1999; *id.*, *Sur l'Islam*, 1995.

²M. Mole, *Muslimanski mistiki*, 2003, str. 13.

³James W. Morris, »Ibn 'Arabi and his interpreters. Part 2 (Conclusion): Influences and Interpretations«, V: *Journal of the American Oriental Society*, 6, 1986, 733–756; nav. po http://www.ibnarisociety.org/articlespdf/hi_interpreters3.pdf (11. 10. 2013), str. 20, op. 101.

⁴Massignon, *Sur l'Islam*, str. 34.

vpete v muslimanski kontekst in so s tem *de facto* sporočale nekaj drugega kot primerljive izjave iz drugačnih kontekstov.

V našem razmisleku o sufizmu nas mora tako voditi neka specifika, notranje jedro, brez katerega sufizem kot avtentični islamski pojav pade. V tem oziru nam pride na misel posebna oblika čaščenja. Navsezadnje je danes poleg Rumijeve poezije glavni izvozni artikel sufizma češčenjska praksa *sama*, ki je postala razpoznavni znak zlasti enega od sufijskih redov, mevlevijskega, ki je izšel iz Rumija in ki je zaradi svoje elegantno čutne forme ter Rumijevega semantično dokaj elastično izraženega ljubezenskega hrepenenja pravi *trade mark* v svetu, ki hlepi za kar se da neobvezujočo duhovnostjo in ki s tem prav res nadaljuje staro tradicijo. O tej tradiciji nam S. A. A. Rizvi pove sledeče: »Najbolj resna grožnja za preživetje sufizma so bile pretenciozne trditve sufijskih šarlatanov in sleparjev. Slednji so izkoristili sufijski vpliv v svojo lastno korist. Njihova poezija in glasba sta promovirali nemoralne prakse, rabo drog in tavmaturgije in so bili velika grožnja za duhovni svetovni nazor pristnih sufijev«. ⁵ Sufijska srenja *sama* je bila ambivalentna, kar zadeva obred *sama*. Sufi in pesnik Ahmad Gazali (†1123 ali 1126) ga je v *Bavariq al-ilma* zagovarjal ter navajal kot zgled Džunajda (†909), Šiblija (†956) in druge sufijske mojstre, ki so na zasedanjih padali v ekstazo in plesali, njegov učeni in slavnejši brat ter prav tako sufi Abu Hamid (†1111) pa je o tem med drugim pisal v *Kimija 'e Sadat*, kjer odločno zagovarja pravovernost *sama*, a hkrati opozarja na nevarnosti tega obreda. Zgodnje sufijske avtoritete so na splošno opozarjale, da je obred problematičen predvsem za novice. ⁶ Ko se je sufizem razširil med indijskimi muslimani, se je ta »veseljaška« komponenta prišla zlasti v redu čistijevcev, pri katerih je *sama* obveljal za demonstracijo *vudžud-i mahbub*, se pravi za potrditev obstoja Ljubljenega. ⁷

A češčenjska praksa, ki jo imamo mi tu v mislih, je bolj kot derviški ples in druge oblike *sama* neobvezno molilno zatapljanje v Tistega, ki edini resnično je, namreč *ziker*, ki častilcu omogoča, da skozi nemo ali glasno eksklamaci-

⁵V: *Islamic Spirituality, Manifestations*, 1991, str. 257. Rizvi sicer govori o sufizmu in njegovi bastardizaciji na indijskem podkontinentu. Newagevska fascinacija s sufizmom črpa prav iz tega indijskega oziroma širše vzhodnjaškega prostora, ko gnete v nerazločni amalgam hinduistično barvitost, budistično razsvetljenje, zenovski satori ipd. ter sufijsko ekstatiko, čeprav gre v globinah za precej različne načine življenja z/v Božji(e)m.

⁶Gl. Carl W. Ernst in Bruce Lawrence, *Sufi Martyrs of Love*, 2002. Al-Ghazali, *The Alchemy of Happiness*, 2005; *Alkimija sreče* je Gazalijev osebni povzetek in prevod v perzijsčino njegovega monumentalnega *Poskusa oživitve religijskih ved*. Ali B. 'Usman al-Džullabi Al-Hudžviri, *The Kashfal-Mahjub (The oldest Persian treatise on sufism)*, 1911.

⁷Massignon v *Essais sur les origines* govori o procesu preobrazbe preprostejšega *ziker* v »duhovni koncert« ali »oratorij«, kot prevaja *sama*. To je izhajalo iz legitimne želje po povzdignjenem stiku z Bogom, čeprav so Misri (†860), Džunajd in Halladž večkrat opozorili na nevarnosti takih »duhovnih koncertov«. Massignon pove, da je pomemben udarec verodostojnosti te prakse priletel v »13. stoletju zaradi vpliva šarlatanov, ki so prišli iz Indije« in so uporabljali »hašiš, opij (bang, *asrar*, *maslakh*), kar so propagirali določeni kalandarji; ti narkotiki delujejo drugače kot preprosti intelektualni stimulansi, postranski dodatki, slušna hiperestetizacija« (str. 105, 106, 107).

jo, na primer Božjega imena ali kakega obrazca iz Korana, okuša intimno bližino svojega Stvarnika. Takšno zatapljanje potisne častilca v spremenjeno stanje zavesti in mu omogoča, da kljub Njegovi transcendenci čuti ob sebi – po Koranu bližje, kot je njegova lastna vratna arterija – Boga in spoznava, da sam ni, kolikor ni po in v Njem. Tako se sufiju razpira samorazodevanje Božje Resničnosti, Bog pa postaja Prvi, Zadnji, Zunanji in Notranji (Koran 57, 3) samega človeka, ali kot pravi v *Miškat al-anvar* Abu Hamid Gazali: »To stanje se metaforično imenuje identiteta [...], v jeziku resnice pa *džam [unio mystica]*«. ⁸ Tako kot nenehno utripa ob navalu krvi skozi človeška vena in nam s tem omogoča življenje, tako sufi spoznava resnico svojega obstoja, ki se dogaja nenehno, ko Bog vsak trenutek znova ustvarja svet. Veliki sufi Ibn Arabi (†1240) je to poimenoval »obnavljajoče stvarjenje z vsakim vdihom« (*tadždīd al-halq bil'anfas*), ta ideja pa je tudi ena od temeljnih zidakov ašaritstva. Bistvo sufizma je zato treba iskati v vezi, ki se spleta med človekom in Bogom in ki skozi sufijevo prakticiranje neobveznih pobožnostnih dejanj ponuja dostop do imanentnega vidika Božjega. Stvarjenjski moment v sufizmu tako ni *abstraktni creatio ex nihilo*, temveč se kaže skozi zavedanje človekove ničnosti, ki jo Bog v vsakem momentu naobrača v obstoj in s tem razodeva po Sebi skozi človeka tako Svoj transcendentni kot tudi imanentni vidik.

V razpravah o islamu, misticizmi in filozofiji se zato v povezavi s sufizmom pogosto srečamo s pojmom »panteizem«. Besedo »panteist« je prvi uporabil John Toland (†1722), medtem ko izraza »panteizem« ni uporabljal. Najzgodnejša angleška raba besede »panteizem« je iz leta 1735 in izkazuje negativno konotacijo, saj je panteizem veljal za obliko ateizma. *Oxfordski angleški slovar* navaja, da je leta 1867 beseda pomenila čaščenje vseh božanstev v obstoju, izhajajoč iz etimologije grških besed *pan* (vse) in *theos* (bog), od koder ideja o identiteti kozmosa in Boga. Salman Raschid opozarja, da panteizem včasih prestopa v panenteizem; prvega naj bi po njegovem mnenju bistveno opredeljevala »identifikacija Boga in sveta, medtem ko je panenteizem pojmovanje Boga kot vključujočega, a tudi transcendirajočega svet«. ⁹ Mohammed Rustom pravi, da »panenteizem pomeni, da so stvari v svetu v Bogu, medtem ko panteizem pomeni, da so stvari v svetu Bog [...] in poudarja en vidik božanstva, to je imanentnost«, na kar z drugimi besedami opozarja tudi Titus Burckhardt: »Panteizem razume zgolj razmerje med Božjim principom in stvarmi z enega zornega kota substancialne ali eksistencialne kontinuitete, in to je napaka,

⁸Nav. R. C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, 1967, str. 157–158.

⁹Salman Raschid, *Iqbal's Concept of God*, 2010, str. 66, op. 3.

ki jo je izrecno zavrgel vsak tradicionalni nauk.¹⁰ Vprašanje panteizma se v razpravah o sufizmu odpira tako pogosto, da si bomo pojav pogledali nekoliko pobližje, zato da bi se dokopali do ustreznega pojmovanja, kaj zares bistveno označuje panteizem, in ugotovili, ali je kompatibilen z religioznim bivanjem v svetu ter s tem z življenjem na sufijski poti. Pri tem se bomo naslonili na izvajanja Michaela P. Levinea.

V njegovi monografiji *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity* lahko izpostavimo dve centralni polji, okrog katerih avtor niza in razvija svoja razmišljanja: eno, obdelano ob robu in na hitrico, je panenteizem, ki mu pomaga razmejiti teizem od ateizma, in drugo panteizem, v katerem igra posebno vlogo enotnost (*Unity*), ki se razlikuje od »primitivne Enotnosti monistov«, saj je večina panteistov pluralistov, čeprav je monizem bolj inkluzivističen kot panteizem. Levine si z modelom substančnega monizma pomaga pri razločevanju monizma in panteizma. Obstaja več konceptov monistične Enosti (*One*), kjer je ta tako enotnost kot tudi božanska, ni pa panteistična enotnost; monistična enotnost, to je Eno, torej ni nujno enotnost v panteističnem smislu. Za panteističnega lahko obvelja zgolj substančni monizem, pri čemer Levine opozarja, da je substančni monizem kot ena od monističnih koncepcij enotnosti zgolj ena od oblik panteizma, in to redka, medtem ko »visoko profilirani panteizem« kakega Lao Cuja ali Plotina ter na splošno v grški misli gradi na enotnosti v smislu sile, principa ali načrta. Nekateri panteisti so hkrati tudi monisti (kot primer navaja Spinozo), vendar med enim in drugim nazorom ni mogoče potegniti enačaja, saj monizem izključuje pluralizem. Za Spinozo tako lahko obstaja le ena neskončna substanca (Bog), kar pa, kot opozarja Levine, za enotnost v panteističnem smislu ni zares pomembno.¹¹ Panteisti enotnosti ne enačijo s substanco, čeprav nekateri panteisti, tisti namreč, ki gradijo na substančnem modelu, to storijo. Levine pravi, da panteizem nikoli ni le identifikacija sveta in Boga, in navaja Spinozov razloček med *natura naturans* in *natura naturata*,¹² ki je eksplicitno zanikanje takšne identitete.¹³ Po Levinu je

¹⁰M. Rustom, »Is Ibn 'Arabi's Ontology Pantheistic?«, *Journal of Islamic Philosophy*, 2, 2006, str. 64, 66. T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, 2008, str. 17.

¹¹M. P. Levine, *Pantheism. A Non-Theistic Concept of Deity*, 1994, str. 87, 86, 88, 76, 40, 41, 73, 91, 72.

¹²»Preden nadaljujem, hočem tukaj razložiti ali bolje opozoriti na to, kaj moramo misliti z izrazom 'ustvarjajoča narava' in kaj z izrazom 'ustvarjena narava'. Sodim namreč, da je iz dosedanjih izvajanj razvidno, da moramo misliti z ustvarjajočo naravo tisto, kar je v sebi in kar se pojmuje po sebi, ali takšne attribute podstati, ki izražajo večno in neskončno bistvo, se pravi (po 1. korolariju 14. pravila in 2. korolariju 17. pravila) Boga, kolikor se opazuje kot svobodni vzrok. Z ustvarjeno naravo pa mislim vse tisto, kar sledi iz nujnosti božje narave ali slehernega izmed atributov Boga, se pravi vse moduse atributov Boga, kolikor se opazujejo kot stvari, ki so v Bogu in ki brez Boga ne morejo ne biti ne pojmovati se,« Baruch de Spinoza, *Etika*, I, 29. pravilo, op. (slov. prev. Primož Simoniti, str. 119).

¹³Levine, *Pantheism*, str. 28, 119.

to eden najbolj trdoživih nespornostimov, kar zadeva pravo naravo panteizma. V tem kontekstu izpostavlja teologa H. P. Owna, ki v *Concepts of Deity* (1971) zapiše: »Bog je vse in vse je Bog [...] svet je ali identičen Bogu ali pa neke vrste samoizraz njegove narave« in meni, da obstaja več vrst panteizma, vse panteiste pa druži to, da zanikajo osnovno teistično trditev, da sta Bog in svet ontološko različna. Iz tega, pravi Levine, izhaja predpostavka, da je lastnost, ki definira panteizem, popolna imanenca Boga, s čimer panteizem zavrne teistični pogled, po katerem Bog transcendirata svet. V nasprotju s tem videnjem Levine trdi, da panteisti običajno zanikajo popolno imanenco in kot primer navaja metafizični taoizem, ki uči, da je vse del vsezajemajoče Enotnosti, v kateri pa se skriva presežni moment v dejstvu, da taka enotnost transcendirata miriada stvari; isto po Levinu velja za Heglovega Duha, za Plotinovo Eno itd. Res pa v panteizmu ni mogoče najti transcendence, ki bi nakazovala presežnost in drugost Boga v smislu popolnosti. Za panteista tudi ni nujno, da bi zanikal možnost, da človek nekaterih aspektov Enotnosti ne more spoznati, zavrača pa teistovo razlago, da je nespoznavnost, ta nezmožnost uvida torej, v kakršnem koli smislu posledica Božje narave oziroma da je takšno pomanjkanje vedenja kakor koli povezano z ontološko ločenostjo Enotnosti oziroma Boga od vsega drugega. Kar po Levinu bistveno označuje panteizem, je nasprotno zavračanje obstoja osebnega Boga, ki bi se lahko o čemer koli odločal, ki bi ustvarjal, (se) razodeval, odreševal ipd.¹⁴

Levine pravi, da se je Schopenhauer, ki je menil, da panteizem predpostavlja teizem, motil, prav tako kot feministična filozofinja in teologinja Grace Jantzen, ki trdi, da je teizem kompatibilen s panteizmom zaradi Božjih atributov, in sam nasprotno opozarja, da je tak teistični panteizem, kot ga zagovarja Jantzenova, eden od tipov panenteizma. »Pogled, da je 'svet Božje telo', se včasih razume kot panteističen, drugi pa ga obravnavajo kot panenteističnega. [...] Je varianta obeh, panteizma in teizma, in čeprav se razlikuje od obeh, ga je najboljše vzeti za teistično varianto. [...] panenteizem je bistveno teističen«, ker v njem tiči podmena, da obstaja »vidik Božjega življenja, ki je povsem ločen in neodvisen od sveta«, čeprav že teizem sam »navadno trdi, da je Bog transcendenten v nekaterih ozirih in imanenoten v drugih«. Bog je tako lahko pojmovan kot »ontološko različen od ustvarjenega sveta«, kot »logično transcendenten in/ali epistemološko transcendenten«.¹⁵

Transcendenca torej v teizmu nedvomno predstavlja poseben problem, saj je njegov pogoj in obenem vzpostavljena na takšen način, da omogoča odnos človeka z Bogom. Kako to dosega, se razlikuje od ene religiozne tradicije do

¹⁴ *Ibid.*, str. 93, 94, 95, 6, 96.

¹⁵ *Ibid.*, str. 26–27, 10, 11, 95.

druge, mestoma kje prihaja do delnega prekrivanja, zlasti v mističnih tokovih znotraj različnih tradicij, a vendarle so tudi v teh opazne razlike, ki so pogojene z družbenozgodovinskim, idejnim in duhovnim kontekstom, v katerega so ti tokovi umeščeni. Različni teizmi torej vsak na svoj način kažejo, kako človek stopa v razmerje z Bogom, ki v določeni meri vselej ostaja nespoznaven ter prostorsko in časovno presežen. Postavka, da je Bog stvarnik, predpostavlja Njegovo ontološko različnost od sveta, četudi je ta lahko eden od vidikov Boga. Konkretno v sufizmu je tako *Haqiqa* (Resničnost) eden od modusov Boga in človek ima dostop do nje zaradi Božjih imen in dejanj, ki so Božji vidik, kot se realizira s človekovo participacijo, potem ko se zaradi Božje milosti njegova narava preobrazi oziroma ko se posameznik spomni svoje resnične narave, kakršno je ustoličila prvotna zaveza (*misak*) med Bogom in človekom. Levine posrečeno pravi, da je v teizmu ontološka individuacija sveta »eksistencialno parazitska«, saj Bog ohranja existenco vseh končnih stvari v vsakem trenutku njihovega obstoja. Prav to pa je ključna točka sufizma. V nasprotju s tem panteizem vztraja pri neosebno koncipirani enotnosti; te ne smemo enačiti s »super-personalnim vidikom« Boštva, opozarja Levine, sklicujoč se na Rudolfa Otta, ki je med drugim zapisal, da je odrekanje osebnosti Bogu prikrita forma ateizma ali obupani poskus enačenja vere z verjetjem v naravni zakon in z naturalizmom. Levine še meni, da ni čudno, da se zaradi izjav o domnevni človekovi naravni pobožnosti (»Človeški um naravno teži za občutjem enosti z naravnimi pojavi in za tem, da jih vidi kot manifestacijo Duha«, Owen) panteizem pogosto prikazuje kot komaj kaj več kot naravni misticizem,¹⁶ kar je demonstriral že R. C. Zaehner, čigar delo *Mysticism. Sacred and Profane* (1967) pravzaprav jemlje za izhodišče svoje polemične obravnave ravno takšno pojmovanje, ki je v sodobnem svetu bržkone tako popularno tudi zaradi uvidov Aldousa Huxleyja v *Vratih zaznavanja* (1954).

Po Levinu panteistova ljubezen do narave ni mistična ali kvazimistična, temveč se prvenstveno izraža z etičnimi pojmi. Zlo in odrešenje sta vprašanji, notranje zvezani s teističnim svetovnim nazorom, ki ga panteizem zavrača in namesto tega zlo izrecno postavlja v nasprotje z enotnostjo, kot jo razume sam, premagati pa se po njegovem da zlo skozi znanje. V nasprotju s tem je sufijska pozicija glede vprašanja zla usklajena z ortodoksnim muslimanskim pogledom, kjer je zlo inherentni del Boga. Kolikor panteizem ni pripravljen enotnosti pripisati nikakršne intencionalnosti, ta tudi ne more biti deležna čaščenja; religiozna praksa čaščenja je nezdružljiva s panteizmom. Občutki grešnosti in dolžnosti/dolga sta za panteista neprimerni, sprejemljiva se zdi samo meditacija, s tem da v njej ni prostora za antropocentrizem, osebnega

¹⁶*Ibid.*, str. 96, 152, 153, 154, 157, 136, 3, 354, 356.

Boga in vero v višjo zavest.¹⁷ Podobno kar ugotavlja James W. Morris za »raznovrstne 'kavzalne' razlage sufizma, kar zadeva domnevne indijske, budistične in novoplatonske vire«, da so namreč »simptomatične za očitno nepoznavanje samih islamskih tradicij«,¹⁸ drži tudi za poskuse zvajanja sufizma na panteistični svetovni nazor. Panteizem ne more biti del sufizma, v katerem je precej pozicij, ki so za panteizem nesprejemljive, centralnega pomena, v prvi vrsti češčenjski vidik, ki se v sufizmu bistveno prakticira s predpostavko Božje popolnosti in večvrednosti, v zadnji instanci tudi absolutne neprimerljivosti. Bi se pa v okviru sufizma bržkone dalo govoriti o elementih panenteizma, kolikor je ta teističen.

Panteizem, »obenem ko zavrača prevladujoči sekularizirani svetovni nazor, zavrača tudi teizem« ter verjame v »neko višjo poenotujočo silo ali princip – toda ne v teističnega Boga«, pravi Levine¹⁹ in kot primer neteističnega koncepta božanstva navaja Heideggerjev *Dasein*. Heideggerjeva misel je imela izredno pomembno vlogo pri zorenju filozofskih pogledov Henryja Corbina,²⁰ morda najvplivnejšega zahodnega raziskovalca islama, zlasti različnih formacij šiištva in določenih sufijev. Kot zapiše Tom Cheetham: »Brez dvoma je Heidegger zagotovil temelj za most med zahodno filozofijo in islamsko teologijo, toda Corbin ga je prečkal brez oklevanja, da bi se premaknil v bolj razsežen svet«. Corbin je dejal, da je pri Heideggerju našel ključ, s katerim je odprl ključavnice, ki so bile prej zanj zaklenjene, in ta ključ je »glavno orodje, ki opremlja mentalni laboratorij fenomenologije«, »ogromna zasluga Heideggerja bo vedno v tem, da je osredinjal akt *filozofiranja* na hermenevtiko [...] to je umetnost ali tehniko razumevanja«. Vendar pa Cheetham pravilno ugotavlja, da takšna vrsta razumevanja že implicira transformacijo.²¹

Mnogi zahodni raziskovalci misticizmov so zagovorniki ideje o identičnosti mistike ne glede na to, ali prihaja iz islamskega, krščanskega, hinduističnega ... ali sekularnega okolja. Pri tem običajno omalovažujejo potisnejo na stran historično razsežnost pojava, o katerem teče beseda, in namesto tega preusmerijo pozornost na njegovo ahistoričnost in esencijalizem. Dober primer takšnega pristopa je prav Corbin, ki je svoje raziskave vzpostavil na pojmu *tavil*, kot ga

¹⁷*Ibid.*, str. 314, 32, 314, 318. »Toda dejstvo, da do čaščenja prihaja v budizmu, taoizmu in med nekaterimi ateisti, ne zadostuje za to, da bi se pokazalo, da je čaščenje konceptualno *primerno* v teh neteističnih tradicijah« (326).

¹⁸Morris, »Ibn 'Arabi and his interpreters. Part 2«, str. 20, op. 101.

¹⁹Levine, *Pantheism*, str. 359.

²⁰Ob njem pa še okultizem, hermetizem, novo platonizem, se pravi vzhodna gnostična tradicija, pa luteranska teologija, krščanska ezoterična tradicija (npr. Jacob Boehme, Immanuel Swedenborg), Karl Barth, Johann Georg Haman itd., nato pa posredno Louis Massignon, ki je Corbina seznanil s Suhravardijevim opusom in s tem dokončno zastavil tirnico, ki je Corbina usmerila v šiištvo.

²¹Tom Cheetham, *The World Turned Inside Out. Henry Corbin and Islamic Mysticism*, 2003, str. 51, 50.

razumejo šiiti, to je kot spiritualno eksegezo, osvobojeno »uradne eksoterične dogme«. Naloga takega tavlja je, da »vodi nazaj, da restavrira [...] povrne nazaj k pravemu in izvirnemu pomenu besedila [...] Pod idejo eksegeze se pokaže [ideja] vodnika in pod idejo eksegeze zagledamo tisto [idejo] eksodusa, 'izgona iz Egipta', ki je eksodus od metafore in suženjstva črki.«²² Ta drža je Corbina privedla k temu, da je izrazil odkrit odpor do muslimanskega prava, se pravi do vsega, kar so o obveznih, priporočenih, nevtralnih, nepriporočenih in prepovedanih praksah, kot jih podajajo Koran in zapisi Prerokovih del in izrekov, povedali doktorji prava,²³ in je klical k »obvarovanj[u] duhovnosti pred vsemi nevarnostmi podružbljenja«,²⁴ kar je skregano s samim bistvom islama, v katerem ni mogoče govoriti o zasebni(ški) veri oziroma duhovnosti in pozunanjenem, javnem obelodanjanju življenjskega nazora – naloga vernika je nasprotno, da živi svojo vero tako doma kot na trgu in je pri tem del skupnosti, k čemur ga navsezadnje obvezuje eden od stebrov islama, pomoč človeku v stiski (*zakat*).

Namesto tega se je Corbin posvetil šiitski misli, ki je »preroški tip filozofije, ki ustreza preroški religiji. Preroška filozofija predpostavlja tip misli, ki si ne dovoli biti omejena ne s preteklostjo ne s črko dogmatske oblike, v kateri so se konsolidirala učenja te preteklosti.«²⁵ Z ozirom na to, da je »[i]slam preroštveno verstvo«,²⁶ kar seveda drži, tu Corbin posredno pravi, da je šiitstvo pravzaprav edina avtentična oblika islama, saj preroški religiji ustreza preroška filozofija, in v tej ni mesta za tradicijo. Cheetham zato upravičeno zapiše, da Corbin, ko preučuje islam, ne zastopa zares islama, temveč »sledi svojemu lastnemu filozofskemu projektu«,²⁷ v katerem postane nenadoma sufizem ne le »prizadevanje za ponotranjenje koranskega razodetja« in »odločitev za podoživetje Prerokovega intimnega doživetja v noči Miradža«, temveč tudi »prelom s čisto legalitarno religijo«, od koder je le majhen korak do izjave, »da sta šiizem in

²²H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 1960, str. 29. Corbin je diplomiral iz Ibn Sine (Avicena), čigar oče je bil ismailc; gl. A. Bausani, *Religion in Iran*, 2000, str. 147.

²³Cf. Cheetham, *The World Turned Inside Out*, str. 35.

²⁴Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, 2001, str. 22.

²⁵Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 1993, str. 24, 25. Tu se lepo vidi Corbinova izrazito ahistorična drža. V slovenski izdaji namesto tega beremo: »Šiitska misel je prav od začetka napajala filozofijo preroštvenega tipa, ki ustreza preroštvenemu verstvu. Vodi jo namreč pričakovanje – ne pričakovanje razodetja kake nove *šarie*, temveč polnega izraza vseh skritih oziroma duhovnih pomenov božanskih razodetij. Pričakovanje tega nastopa je ponazorjeno s pričakovanjem nastopa 'skritega imama'« (*Zgodovina islamske filozofije*, str. 19), kar kaže, da Corbina pri raziskovanju islama zanima zlasti imam, se pravi tisto, kar je skrito, *batin*, medtem ko je iz angleške izdaje bolj razvidno, da dobesedno zavrača vlogo vidnih napotil, ki jih muslimanu nalaga Božje razodetje. Slovenski bralec to težje opazi, saj Corbin pazi, da sem in tja omeni potrebo po usklajenosti med zunanjim (*zahir*) in notranjim (*batin*).

²⁶Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 19.

²⁷Cheetham, *The World Turned Inside Out*, str. 31.

sufizem dve oznaki za isto reč». ²⁸ Osebni filozofski projekt je tako Corbina napeljal k temu, da je sufijsko intenzivno podoživeto samopredajo enemu Bogu (kot jo zapoveduje prvi del šahade, *la ilaha illa llah*) po modelu Preroka (kot pravi drugi del šahade, *Muhammadun rasulu llah*) odtrgal od moralnih in legalnih postavk, ki jih prinaša vera v tega enega Boga, čigar prerok je Mohamed. Do neke mere podobno stališče zavzame ugledni učenjak, ki veliko dolguje Corbinu, S. H. Nasr, sam šiit in dandanes eno vodilnih imen pri razširjanju učenj o mističnem islamu tako v akademskih krogih kot širše, ko pravi, da je s »šiitskega zornega kota šiitstvo izvor tega, kar je kasneje postalo znano kot sufizem«, s tem da za razliko od predhodnika Nasr vendarle ne pozabi opozoriti na družbeni vidik sufizma, kajti »sufizem naj bi se prakticiralo znotraj družbe in ne v samostanskem okolju *zunaj družbenega reda*«. ²⁹

Nasr, ob njem pa Frithjof Schuon, Martin Lings in Titus Burckhardt spadajo v krog tradicije filozofije *perennis*, ki jo je na Zahodu udomačil René Guénon. Ti raziskovalci namenjajo osrednjo pozornost tako imenovanim »'nespremenljivkam' tradicionalne religije, kot se je izrazila v glavnih religijah sveta, kot tudi temu, kar je Schuon imenoval transcendentna enotnost religij«, ³⁰ kar je bilo v veliki meri povezano s tem, da se je Ibn Arabija predstavljalo kot zagovornika enosti religij, kar drži le, kolikor ciljamo s tem na voljo po sobivanju z različnostmi, ki je značilna za sufijske muslimane nasproti bolj *clear-cut* poziciji povprečne muslimanske populacije, je pa v smislu, kot se navadno predstavlja, velik nesporazum, ³¹ oziroma kot pravi William Chittick: »Moderni učenjaki, ki so razpravljali o teh učenjih, so to navadno napravili z navajanjem izoliranih odlomkov iz klasičnih sufijev ali z reformuliranjem sufijskega sporočila v sodobni jezik, ne da bi posvečali kaj dosti pozornosti dejanskim besedam velikih predstavnikov tradicije«. ³² Corbina, nekoliko drugače, je sicer v prvi vrsti pritegovala »svoboda misli in imaginacija« in je bil dokaj kritičen do »neke tradicije, kot se je zasnovovala na Zahodu«. ³³ Katheleen Raine, ki je zapisala: »'Tradicija, kot jo razumejo sledilci Guénona [...] se zdi odtrgana od živečega vira samega in močno sumničava do notranjih svetov [...] Ta notranji svet, ki ga potrjujeta tako Blake kot Jung, in oba cenita alkimijski simbolizem in alkimijsko 'delo' samopreobrazbe«, dobro pokaže, kje se skriva prava vrednost Corbinovih raziskav: tisto namreč, kar po njenem manjka

²⁸Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 21.

²⁹Nav. Cheetham, *The World Turned Inside Out*, str. 39; naš poudarek.

³⁰Cheetham, *The World Turned Inside Out*, str. 100.

³¹Gl. npr. *Sufis of Andalusia: The Ruh al-quds and al-Durrat al-fakhrirah of Ibn Arabi*, 1971, str. 42.

³²Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, 1994, str. 4.

³³Cheetham, *The World Turned Inside Out*, str. 100.

omenjenim, pokrije s svojim pisanjem Corbin, »čigar termin 'imaginalno' opiše red, ki mu pripadajo Blakove preroške knjige – kot to stori Jungov svet duše in njenih arhetipov. [...] Corbin tako uskladi to, kar bi lahko imenovali protestantska vizija Blaka, in Junga, njuno vztrajanje pri odkrivanju resnice 'znotraj človeških prsi' in pripoznanje tradicije svetega znanja, utelešenega v vsaki civilizaciji in vseh mitologijah«. ³⁴

Kot vidimo, sedaj nenadoma pri raziskovanju mističnih besedil islamskega sveta, s čimer se med drugim ukvarjajo omenjeni učenjaki, ni več poglobitno tisto, kar sporoča Božje razodetje s šarijo, ki je »manifestacija božjega reda« ³⁵ in muslimansko izročilo ob celih bataljonih prerokov, ki jih priznava islam, temveč red, kot ga posreduje Blakova profetična poezija in mitološka krajina Jungovih arhetipov, ob tem pa še alkimija, toda ne gazalijevskega tipa, temveč tavmaturške sorte ³⁶ – to sedaj postaja orodje raziskovalčeve presoje tekstov, če ne kar merilo avtentičnosti Razodetja in osebnih razodetij, se pravi vizij islamskih mistikov.

Od preroških Blakovih vizij pa je le kratka pot do Shakespearovega dramatičnega sveta. In to je tudi zares ubral Harold Bloom v predgovoru k angleškemu prevodu Corbinove *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi* ter s tem dokončno demontiral še zadnjo pristnost v ideji Henryja Corbina, kot je zapakirana v pojmu imaginalnega, in izjavil, da so sufiji, ki interpretirajo Koran, »svobodni umetniki samih sebe«, »sufizem je ezoterična interpretacija islama«, in če že »ne predlagamo, da je bil Shakespeare Bog (ta ideja me ne bi alarmirala!), recimo raje, da imajo sufijske 'oblike Boga [...] isti imaginalni status kot Shakespearovi liki«. ³⁷ Čeprav je bila tradicija, kot so jo odkrivali Lings, Schuon idr., v precejšnji meri bolj nova kot vnovič najdena, je bila v primerjavi s tisto, ki jo propagira Rainejeva ipd., neskončno bliže izvirnemu duhu islama in s tem sufizmu, kot pa kak Blake in Jung. Tu nikakor ne želimo reči, da se v miselnih svetovih teh dveh, in Corbina, ne skriva nič lepote in misterioznosti; prav nasprotno. Toda kar bi nas moralo pri preučevanju sufizma bolj brigati in voditi, so dejstva, kot jih beležijo izvirni muslimanski, sufijski teksti, ki so nastali v realnih okoliščinah nekega zgodovinskega trenutka islamske skupnosti, obdane s konkretno situacijo drugih skupnosti, s katerimi je prihajala v takšne ali drugačne, plodne ali tudi ne stike. Sufizem in drugi

³⁴ *Ibid.*, str. 101.

³⁵ Qamar-ul Huda, *Strivings for Divine Union: Spiritual exercises for Suhrawardi sufis*, 2003, str. 62. To delo ne govori o Jahji Suhravardiju (gl. infra), temveč preučuje sufijski red, katerega utemeljitelj je bil Umar Suhravardi (†1234) oziroma njegov stric Abu Nadžib Suhravardi (†1168), ki je bil učenec Abu Hamidovega brata Ahmada Gazalija, ta silsila pa se vije nazaj k Džunajdu.

³⁶ Gl. *supra*, Rizvi.

³⁷ Harold Bloom, v: *Alone with the Alone*, 1998, str. xvi, xvii, xix.

pojavi v našem svetu niso nekaj ahistoričnega, zaznamovani so s stvarmi, ki se odvijajo v tem našem materialnem svetu, jih pa nekateri posamezniki podoživljajo še na subtilnejših ravneh. To, kako jih (po)doživljajo, je vedno v veliki, da ne rečemo izključni meri pogojeno z vrednotami, zasebnimi in družbenimi, s katerimi so ti posamezniki rasli in se o njih poučevali, in seveda z zakonitostmi občečloveške nevrologije.

Kako smo se sploh lahko znašli tako daleč stran od sporočila sufijev? Corbin je v svojih raziskavah mističnega izročila v islamu gradil na dvojici *tanzil – tavil*: »*Tanzil* ustrezno označuje pozitivno religijo, črko Razodetja, ki jo je preroku diktiral angel. Je, *da povzroči sestop* tega Razodetja z višjega sveta. *Tavil* je [...] obratno, *da povzroči povratek*, vodi nazaj, da restavrira [...] povrne nazaj k pravemu in izvirnemu pomenu besedila«,³⁸ in kot ugotavlja Cheetham, tak *tavil* »povzroči preobrazbo, zato ker pretvori svet v simbole, ki po sami svoji naravi presegajo razliko med zunanjim in notranjim«. ³⁹ Iz tega razloga Corbin razumljivo ni naklonjen literalizmu, črki zakona – ta mu pomeni okostenelo dogmo. Še več, iz Corbinovega tona lahko sklepamo, da je po njegovem tu na delu *potvorjena črka* in da je naša naloga odkritje skritega – *pravega* – pomena. S tem se je Corbin zelo približal kabalistični poziciji.⁴⁰ Kabalisti so v tem našli razlog za demoniziranje življenja,⁴¹ kar jih je potisnilo ob bok manihejcem, za katere je bila snov zli princip. Paralel s šitstvom tu ni težko odkriti, posebej z vidika predstavitve razvoja mysticizma izpod peresa Hasana Hanafija, ki pravi, da so se bili idealisti prisiljeni umakniti k veri, se postaviti nasproti legalizmu, da bi »iskali drug [...] svet višjega reda, tistega od duha. *Tavil* je bil orodje, s katerim so mistiki realizirali določeno pomiritev med seboj in svetom«, »poraz v zgodovini se je preobrazil v duhovno zmago zunaj zgodovine [...], da bi sublimiral poraz telesa v zmago duha«. ⁴² Očitno je tu govor o šitstvu; in v njem sta ob imamu glavna igralca krivica in zlo, zato je treba vse upe položiti v nezmotljivega pol-Boga – skritega imama, ki

³⁸Corbin, *Avicenna*, str. 29; cf. *Zgodovina islamske filozofije*, str. 12.

³⁹Cheetham, *The World Turned Inside Out*, str. 125.

⁴⁰Kabalisti menijo, da je Bog v Tori izrazil tisti del sebe, ki se lahko razkrije skozi stvarstvo. Tora je tkanina iz Božjih pridevkov, ki izhajajo iz Božjih imen, v katero je vtkano tudi ultimativno ime, JHVH. Glavno vprašanje, ki zaposluje kabaliste, je, kakšna bi bila vsebina Tore, če ne bi bilo izvirnega greha. Odgovor iščejo na ravni razločka med Toro v stanju emanacije, ki je povsem zaprta vase, nedotaknjena in je Gospodova Tora, ter Toro v stanju stvarjenja, ko se je Gospod odkril v ustvarjenih rečeh. V stanju pred človekovim grehom se je Tora, dana v svet, brala tako, da je bil poudarjen milostni značaj Gospoda, medtem ko poslej branje narekuje Njegova strogost. S tem se kabala približa problemu zla v svetu in ga obravnava drugače kot talmudsko judovstvo. V kabali dobi glavno vlogo strah pred hudim, ki je posledica intenzivnega občutenja prisotnosti zla.

⁴¹»*Demoniziranje življenja* je bil eden najučinkovitejših in hkrati najnevarnejših dejavnikov v razvoju kabale,« Gershom Scholem, *Kabala i njezin simbolizam*, 1998, str. 115.

⁴²Hasan Hanafi, »Mysticisme et développement: un dialogue entre la 'Vivification des sciences de la foi' (Iḥyā' 'ulūm al-dīn) de Ghazālī et une 'Vivification des sciences du monde' (Iḥyā' 'ulūm al-dunya)?«, 1985, str. 170, 171.

bo poskrbel za vzpostavitev ravnovesja in ki je interpretativna in učiteljska avtoriteta. Sunitstvo se »kritizira kot doktrino, ki je dopuščala to [osebno in izvirno] iskanje [resnice] v času Preroka, nato je to onemogočila z ogradami papirja, ki so ga popisali kleriki, ki so priznali, da nimajo inspiracije in so zgolj čisto človeški«,⁴³ medtem ko šiitstvo in znotraj tega predvsem ismailstvo izstopa iz tega reda in postavi *tavil* za osrednji koncept svojega nauka.

Če se sedaj vprašamo, ali *tavil* običajno stopa vštric s *tanzil*, potem je odgovor precej zamotani ne. Chittick pojasnjuje, da razlagalsko prakso tradicionalno tvorita pojma *tafsir* in *tavil*, in dodaja, da pri Ibn Arabiju naletimo na pasaže, ki se jih označuje za *tavil*,⁴⁴ medtem ko je sam rabil pojem *išara*, aluzija, in *itibar*, nanašanje.⁴⁵ *Išara* oziroma *išarat hafijja* so arabski leksikografi opredelili kot »zakrite aluzije« ali »znake«, ki povezujejo dobesedni izraz (*zavahir*) z globljo resnico (*haqaiq*), oziroma kot pojasnjuje Ibn Arabijevo prakso James W. Morris, je *išara* »'aluzija' ali notranji pomen, ki se nanaša specifično na posameznikovo *direktno* osebno duhovno *stanje*« (Morris 31, naši poudarki), in je, tako kot *tarbiq* (simbolični paralelizem), posledica pripoznanja mnogoterega pomena, medtem ko pojem *itibar* označuje postopek (tj. nanašanje). »Toda generična oznaka za simbolično eksegezo ni postal *itibar*, temveč *tavil*. [...] Antiteza *tavil* : *tafsir* je pridobila novo pomembnost«,⁴⁶ kar je bil premik od stare prakse, kajti prva mistična razlaga Korana, katere avtor je bil Sahl al-Tustari (†896), ki ga je sufijski mojster Džunajd počastil z nazivom »dokaz sufijev«, je nosila naslov *Tafsir*, kmalu pa ji je sledila *Kitab tafsir* sodobnika in prav tako sufija Tirmizija (†ok. 909–938), v kateri »je poudarjena nevarnost subjektivne eksegeze« (*tafsir bil-raj*) in potreba po objektivnem spoznanju.⁴⁷ To pomeni, da razloček med *tafsir* in *tavil* spočetka ni bil posebej premočrten. *Tafsir* etimološko izhaja iz *fasara* (koren FSR), »odkriti nekaj skritega«, pojasnjuje Arthur Jeffery,⁴⁸ in se je pri leksikografu Maturidiju pojavljal »v etimologiji z metatezo (*tafsir* : *tasfir* – 'odstrtje')«, čeprav John Wansbrough⁴⁹ dvomi, da »*tafsir* je kdaj ali bi sploh lahko pomenil odgrnitev v smislu osvetlitve zakritega smisla«, kar pa se zdi glede na Jefferyjeve ugotovitve zelo

⁴³Bausani, *Religion in Iran*, str. 169.

⁴⁴Nedvomno ima poleg Ibn Arabijevih mestoma zelo izvirnih predstavitev posameznih prerokov v *Futubat al-makkijja* ogromno zaslugo za to ena od številnih napačnih atribucij, delo *Tavilat al-Quran* Abd al-Razaqa al-Kašanija, ki so ga pripisali Ibn Arabiju, Kašani pa je v njem apliciral na Koran svoj metafizični sistem, ki sestoji iz aviceniistične filozofije z nekaj Ibn Arabijevih primesi.

⁴⁵Chittick, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn-'Arabi's Cosmology*, 1985, str. 112, 106, 118.

⁴⁶John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, 2004, str. 244.

⁴⁷*Ibid.*, str. 244.

⁴⁸Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, 1938, str. 92.

⁴⁹Wansbrough, *Quranic Studies*, str. 154.

smelo povedano. Pri leksikografu Sujutiju je »*tafsir* definiran kot prenos avtoritativne priče, *scil.* ob priložnostih razodetja (*rivajalsama/šahada*), in *tavil* je bil produkt raziskave in ekspertize«, kar je blizu Maturidijevi razlagi, da namreč »*tafsir* pripada Prerokovim spremljevalcem [teh se drži nekaj neposredne Prerokove avtoritete], *tavil* pa tistim, ki so učeni v doktrini«. Tako je bil *tafsir* »metodološko omejen na tiste pasaže v svetem spisju, ki podpirajo eno samo interpretacijo, *tavil* pa na tiste, ki podpirajo več kot eno«. Se je pa antiteza *tafsir* : *tavil* v obrnjeni konstelaciji pojavila pri Muqatilu; pri njem je namreč »*tavil* tisto, kar je znano učenjakom (*ulama*), in *tavil* samo Bogu«. ⁵⁰

Slednje je bilo boljše izhodišče za šiitsko razumevanje *tavila*, kolikor seveda privzamemo nezmotljivost in božanskost, ki ju tam uživa imam – vodnik eksodusa iz suženjstva črki, ki nas bo pripeljal nazaj k pravemu in izvirnemu pomenu. Zoper takšno razumevanje je med drugim nastopil Abu Hamid Gazali, pri katerem *tavil* zajema mnogo odtenkov interpretacije (v različnih njegovih delih lahko označuje proces interpretacije ali pa njen rezultat), vendar ga v polemičnem duhu običajno uporablja skupaj s kritiko batinistov (skrajnih šiitov) in filozofov, ki jih po njegovem družijo mnogo sorodnih učenj in ki so *zandaqa*, ljudje brez vere. Za nas je tu konkretno pomembno, kako Gazali definira nevero, kajti prav s te perspektive se pokaže Gazalijeva nepristranskost in relevantnost njegovih spoznanj in smernic, ki jih daje tako muslimanu na splošno kot posebej sufiju. Po Gazaliju so tiste opredelitve nevere, ki izhajajo iz razločkov med šolami kalama (poenostavljeno rečeno: iz različnih tokov islamske teologije), namišljene, kajti vera ni odvisna od kalama. Kaj je nevera, se razkrije le osebam, ki imajo čisto srce, in te vedo, da nevera izhaja iz zakona – se pravi šarije – in ne iz razuma (zato je bilo, meni Gazali, vprašanje nevere pred predajo šarije brezpredmetno). Merilo vere je edinole šahada in to, da Mohameda ne razglajamo za lažnivca. ⁵¹ Tako Gazali vztraja, da izbira ustreznega tipa interpretacije ne sme biti subjektivno pogojena, temveč objektivna in odvisna od logičnega dokaza oziroma pomanjkanja le-tega; oziroma še drugače, *tavil* je dopustna metoda le takrat, kadar je mogoče dokazati, da je dobresedni (*zahir*) pomen nemogoč, kar je v skladu s Tirmizijevim svarilom pred nevarnostjo subjektivne eksegeze. Za Gazalija je torej *tavil* mogoči pomen; vsak *tavil* pa je odklon od *haqiqa*, resnice. Vendar to ne pomeni nujno, da *tavil* razveljavlja nedvoumni (*nass*) pomen – skriti pomen mora biti *dodatek* k očitnemu, ne njegov nadomestek. ⁵² Gazali je bil pri tem dosleden in je zahteval, da mora tudi tradicionalni *tafsir* iskati temelje pri preroku Mohamedu, sicer ostaja

⁵⁰ *Ibid.*, str. 154, 155.

⁵¹ Martin Whittingham, *Al-Ghazali and the Qur'an*, 2007, str. 13, 14, 19.

⁵² *Ibid.*, str. 25, 32, 33, 40.

sam na ravni golega mnenja. Gazali je tu polemiziral s teologijo: šole kalama očitno ne morejo biti merilo vere, saj vse izhajajo iz Mohamedovih sledilcev, a se med seboj razlikujejo, torej so subjektivne. Vernik, ki se znajde v stiski, je povsem zmeden, ko naleti na izključujoče se eksoterične razlage; priznanje skritega pomena v Koranu pa je nasprotno izraslo iz želje po okrepitvi vere.⁵³

V splošnem je za »sufijski tavil« oziroma za sufijsko hermenevtiko karakterističen »poudarek na bistveni vlogi individualne duhovne realizacije« (Pierre Lory), se pravi na tem, da tisto, kar sufi konzumira umsko in skozi vero, tudi dejansko podoživi oziroma ponotranji, dopusti, da vera in spoznanja, do katerih je prišel mukoma in po Božji milosti, resnično delujeta nanj preobražajoče. Ibn Arabi je tako pojem *tavil* pogosto rabil pejorativno, denimo takrat, ko je hotel poudariti, da gre za »umetno, 'vsiljeno' interpretacijo, arbitrarno pripeto na koranski izraz, brez bistvene notranje povezave z dejansko predvidenim duhovnim pomenom besedila«, medtem ko je za pozitivni zgled navadno izbral pojem *tafsir*. Morris pravi: »Na splošno je zanj tisto, kar bi običajno imenovali 'duhovni' pomen, natanko 'dobesedni' pomen (kot ga predstavlja njegov značilni lingvistični, 'etimološki' pristop k pomenu ključnih koranskih terminov) – zares je 'Resnica' Korana samega – v smislu, ki *vključuje*, a nikakor ni zreducirana na [...] *zahir/batin* ali *tafsir/tavil* shemo.«⁵⁴ Kar je počel Ibn Arabi, je bilo, metodološko vzeto, nanašanje, bilo je posledica pripoznanja mnogoterega pomena, ki so ga detektirale »zakrite aluzije« ali »znaki«, ki so povezovali dobesedni izraz z globljo resnico (*haqaiq*). Njegove izvirne interpretacije so navadno vezane na tipično arabsko metodo vračanja h koreninam, se pravi k razkrivanju etimološkega bogastva, ki se skriva v korenu arabskih besed. Tudi v vprašanih postavah se je Ibn Arabi strogo držal črke, bil je namreč *zahir* (literalist). V *Razsvetljenjih v Meki* je tako recimo zapisal, da so »v kozmosu postavljene meje. Mislim meje šarije, za katere nam je *Haqq* [Resnica] zapovedal, da jih ne smemo prestopiti, in meje, ki jih Je vnesel v šarijo, da bi se uzakonile proti nam, če bi jih prestopili.«⁵⁵ Vendar se zaradi tega ni odpovedal tistemu, kar mu je odpiralo uvide v notranje, v *batin* – to je Božje samoodstrtje. Ibn Arabi je namreč gradil svojo misel na drugačni dvojici kot Corbin, in sicer takšni, v kateri *tanzih* sodeluje s *tašbih*, sama ta zveza pa korenini v koranskem izreku »Nič ni kakor On [= *tanzih* vidik], in On je Poslušanje in Videnje [= *tašbih* vidik]« (Koran 42, 11).

⁵³*Ibid.*, str. 41, 43. Gazali absolutno vztraja pri komplementarnosti *zahir* in *batin* ravni. Mutaziliti, ena od šol kalama, so deležni njegove ostre kritike ravno zato, ker vse interpretirajo figurativno, razen vstajenja telesa, rajskih radosti in muk pekla, medtem ko filozofi zanikajo *zahir* vsega (Whittingham, *op. cit.*, str. 61).

⁵⁴Morris, »Ibn 'Arabi and his interpreters. Part 2«, str. 3, op. 75, str. 4.

⁵⁵Chittick, *The Self-Disclosure of God*, str. 80.

Corbin opozarja na pojem *tašbih*, zato da bi izčistil smoter tavhida: »*Tavhid*, potrditev Enega, se mora torej izogniti dvojni pasti *tatila* (agnosticizma) in *tašbiha* (prilичenja razodevanja svojemu razodevanju)«. Corbin na primeru mutazilitov izjasni pomen *tatila*: »Bogu odreka sleherno delujočo dejavnost, to pa nazadnje pripelje do agnosticizma«, njim nasproti stojijo literalisti, kajti »drža skrajnih literalistov [je] znana z imenom *tašbih* (človekolikost)«. ⁵⁶ Mutaziliti so Božje pridevke izenačili z Božjim bistvom, zato ne preseneča Chittickova pripomba, da je bil »v zgodnji islamski teologiji termin [*tašbih*] največkrat uporabljen, da bi označil tisto, kar se je štelo za heretično pozicijo«. ⁵⁷ V nasprotju s tem so hanbaliti, se pravi tisti, ki so v muslimanskem pravu sledili Ibn Hanbalu (†855), nasprotovali filozofskim, racionalističnim interpretacijam Korana, kar jih je pripeljalo k literalizmu in, kot so jim tudi očitali, antropomorfizmu. Še bolj pa je ta očitek letel na zahiritsko šolo muslimanskega prava, in sicer zato, ker se je ta pri vprašanju statusa Božjih pridevkov in bistva nagibala k stališču, da imajo pridevki neodvisno eksistenco. S tega vidika torej pojem *tašbih* ni vedno užival naklonjenosti, je pa ključen za razumevanje Ibn Arabija. Dilema okrog pridevkov in bistva, ki stoji v ozadju teh nesoglasij, je našla zlato sredino v kalamu ašaritov, za katere so Atributi realni, vendar nimajo obstoja in resničnosti brez Božjega bistva, ki je *tavhid*.

Prav s te pozicije moramo motriti tudi Ibn Arabijeva izvajanja, ko govori o *tanzih* in *tašbih*. Čeprav je namreč Corbin pravilno odkrival pomembnost t. i. imaginalnega v Ibn Arabijevi misli, ni upošteval, da je šlo pri Ibn Arabiju tu za odziv na prakso zatekanja k abstraktnemu, ki je opazna tako v kalamu kot v filozofiji, pojem, ki mu je omogočil razmišljanje v tej smeri, pa je bil prav *tašbih*, s katerim je lovil tiste momente Božjega, ki se odpirajo človeku skozi Njegovo samoodstiranje. Ali drugače povedano: pri Ibn Arabiju sploh ne gre za *tavil*, ki bi restavriral pravi, izvirni pomen besedila in ki bi pretvarjal svet v »simbole, ki po sami svoji naravi presegajo razliko med zunanjim in notranjim«, ⁵⁸ temveč za odstiranje Boga samega v svetu, se pravi za razmerje, ki ga ima Bog s človekom in ki ga človek lahko zapopade na osebnoizkustveni, občutenjski, okušalni ravni. Človeku, ki se zaveda tega razmerja, se svet kaže kot ogromno Božje obličje, kjer je vse Božji znak. ⁵⁹ Skratka, Ibn Arabi ne

⁵⁶Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 44, 46.

⁵⁷Chittick, *The Self-Disclosure of God*, str. xxi. Abdu-r-Rahman Abu Zajd, *Al-Ghazali on Divine Predicats and Their Property*, 1990, str. ix, opozarja, da je bil zaradi odrekanja resničnosti obstoja atributov v Bogu, in sicer zato, da bi obvarovali koncept Božje enosti, *tavil*, ki ga označi za alegorično interpretacijo, najbolj razširjen prav med mutaziliti.

⁵⁸Cheetham, *op. cit.*, str. 125.

⁵⁹V šitstvu se ta dimenzija človeku razpre samo po posredovanju imama, kajti »Obraz (tj. imam), skozi katerega človek spozna Boga, je *eo ipso* Obraz, skozi katerega Bog pozna človeka«, imam namreč »omogoča srečanje med

interpretira, pač pa cedi v svojem opusu tisto, kar vliva vanj Bog – in tedaj postaja pogled, s katerim se On vidi, participira torej v *tašbih* razsežnosti Božjega, medtem ko mu v *tanzih* domeni ostaja na voljo izrek, ki pravi, da »nihče ne pozna Boga razen Boga«. Ali še drugače: kjer gre za *tanzih* vidik, poudarja neprimerljivost in veličastje Boga, kjer gre za *tašbih* percepcijo, pa je v ospredju Božje obličje s svojo lepoto in usmiljenjem. *Tašbih*, ki se osredotoča na podobnost (v jedru se skriva ideja, da je človek ustvarjen po Božji podobi), je eno oko, katerega slika je aberacija, če ga ne dopolnjuje pogled, ki ga nudi drugo oko, to je *tanzih*, ki temelji v ideji Božje neprimerljivosti. Chittick je jasen: gledanje le z očesom analogije, ne da bi upoštevali racionalno percepcijo razlike in drugosti, »je očitno napačno in lahko vodi k najslabši vrsti zmede, nevednosti, razkroja in zablod«, kot smo jim bili na primer priče pri Bloomu. Imaginacija ne bo dovolj, če ne bo bazirala na šariji. Ibn Arabi ne pušča nobenega dvoma glede tega.

Kakor je Corbinova zasluga, da je pri Ibn Arabiju prepoznal pomen vizionarskih momentov, ki nas vpotegnejo v polje imaginalnega, kot je pojav poimenoval francoski učenjak, je šel hkrati predaleč in s tem položil temelje za napačne sklepe, ki so jih izvajali Corbinovi sledilci. Vendar je treba dodati, da tu ne gre zgolj za novodobni trend. V želji, da bi približal ljudem, zlasti tistim s filozofsko mentaliteto in iranskim intelektualcem z mističnimi težnjami, izredno kompleksni svet Ibn Arabija, je svojo interpretacijo podal v lažje doumljivem racionalnem (avicenističnem) diskurzu, ki je bil blizu tako filozofiji kot kalamu, eden najbolj znanih zgodnjih komentatorjev Ibn Arabija, Abd al-Razaq al-Kašani (†1335), posledica česar pa ni bila v prvi vrsti rigidna logicistična razlaga, kot bi najprej pomislili, pač pa nasprotno razbohotenje alegoričnega in simbolističnega branja, ki je osrednje muslimanske topike, kot je denimo eshatologija, oropalo resničnosti, ki jim jo daje Koran. Vstajenje od mrtvih tako postaja lepa alegorija brez praktičnih posledic.⁶⁰ Tisto, kar se dogaja v vizijah in kar beleži Ibn Arabijevo pero, je brezčasni *mundus imaginalis*, v okviru katerega »metafizično brezčasje« zdrobi zgodovinsko trajanje« in mu »razkrije svojo lastno pravo naravo«. Vendar je to zgolj ena izmed mnogih faset Ibn Arabijevega pojmovanja trenutkov, kot je vstajenje

posameznikom in njegovim Bogom«, »[b]rez imama bi padli ali v prepad tašbiha (antropocentrizem) ali v prepad tatila (alegorizma, agnosticizma)«, imam je »mistični pol (*qoth*) sveta; če bi on nehal obstajati, bi se človeški svet zrušil«, Robert Avens, »Corbin's interpretation of Imamology and Sufism«, 1988, str. 68, 69.

⁶⁰Prav to je bila tudi osrednja točka Gazalijevega napada na filozofijo. Tipični predstavnik filozofskega mišljenja ne verjame v resničnost vstajenja, temveč si ga razlaga alegorično. Ker hoče filozofski um vse zapopasti, potrebuje mehanizme in orodja za to, da si približa tisto, kar se kaže in je neracionalno, nedoumljivo. Kar se tiče Gazalija, je jasno, da postane to na neki točki jalovo početje, rešitev pa ponuja zgolj vera, pri čemer nima v mislih »papagajske vere«, se pravi servilne, neobčutene vere, temveč vero, ki posameznika prebada in preobraža.

ipd., ki jih Ibn Arabi jemlje *dobesedno*.⁶¹ Ibn Arabi tudi vztraja, da »vsakdo, ki poskuša obrniti te nauke v metafore ali alegorije skozi 'racionalno interpretacijo' (*al-tavil al-aqli*), zgolj dokazuje, da je njegova inteligenca pokvarjena in njegova vera nepopolna«.⁶²

Znameniti pojem »imaginalno« je Corbin zasnoval na perzijski besedni zvezi, ki je sicer ni v perzijskem besedišču, *na-kodža-Abad* (*abad* je ozemlje, *na-kodža* pa nikjer), in pomeni isto kot *ou-topia* (grška skovanka, ki je dala utopijo in je prav tako ni v klasičnih grških slovarjih, temveč se pojavi pri Thomasu Moru), s tem da Corbin to drugo konceptualno ločuje od perzijske krajine in jo umešča v območje imaginarnega, torej namišljenega oziroma izmišljenega, medtem ko gre v jedru neologizma in ideje *na-kodža-Abad* za »deželo skritega imama«.⁶³ Ta koncept nato Corbin preko arabskega pojma *alam al-misal* (območje aluzije oz. podobe), oziroma v latinski različici *mundus imaginalis*, aplicira na druge islamske mislece, kjer ti pričujejo o svojih vizijah Božjega, med drugim na Ibn Arabija. Pojem *na-kodža-Abad* je skovanka iranskega teozofa luči Jahje Suhrevardija (†1191), ki ga je Corbin zavzeto preučeval, vse odkar ga je nanj opozoril Massignon, in čigar miselni svet Alessandro Bausani opredeli kot sinkretistično zmes gnostičnih (hermetizem, pitagorejstvo, platonizem) in helenističnih elementov z iranskim značajem, to je z mazdejskimi potezami in manihejskim vplivom. To se pri Suhrevardiju osredinja okrog motiva »osvoboditve duše od jermenov telesa in [motiva] prave domovine duše, ki je kraj-brez-kraja, *na kudža abad*«. Bausani meni, da je Suhrevardi »vnovič odkril pravo mazdejstvo in pravo manihejstvo skozi osebni *tavil*, ki se mu spoštljivo priklanjamo, a mu očitno ne moremo pripisati nobene zgodovinske vrednosti«.⁶⁴

Ne glede na to je imela angelologija, ki jo je razvijal Suhrevardi, velik vpliv na isfahansko šolo Sadr al-Dina Širazija, bolj znanega kot Mulla Sadra (†ok. 1635), čigar teozofski sestav je peripatetsko-avicenistični šiitski sufizem in ki je v to zgodbo vključil Ibn Arabija ter bil deležen precejšnjega Corbinovega zanimanja. Ta šola je odločilno obarvala ogromno glavnino vsega, kar lahko danes preberemo o islamski mistiki na splošno in konkretno o Ibn Arabijevi misli in poeziji, in je v precejšnji diskrepanci s tistim, kar je Ibn Arabi dejansko beležil, in s tem, kako je živel, namreč dosledno upošteva je črko zakona.

⁶¹Morris, »Ibn 'Arabi and his interpreters«, str. 8. To je idealno okolje za apliciranje Heideggerjeve filozofije, kar je Corbin tudi počel. Gl. glede tega npr. Mahmoud, »From 'Heidegger to Suhrawardi'«, Cheetham, *The World Turned Inside Out*; Carrado, »Orientalism in Reverse«.

⁶²Chittick, *Imaginal Worlds*, str. 98.

⁶³Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, 1999, str. 4, 5; »The Theory of Visionary Knowledge in Islamic Philosophy«, str. 229.

⁶⁴Bausani, *Religion in Iran*, str. 201, 193.

::LITERATURA

- ABU ZAJD, Abdu-r-Rahman (1990). *Al-Ghazali on Divine Predicats and Their Property*. Lahore: Ashraf.
- AVENS, Robert [1988]. »Corbin's interpretation of Imamology and Sufism«. *Hamdard Islamicus*, XI, 2.
- BAUSANI, Alessandro (2000). *Religion in Iran*. New York: Bibliotheca Persica Press.
- BURCKHARDT, Titus (2008). *Introduction to Sufi Doctrine*. Bloomington, Indiana: World Wisdom.
- CARRADO, Mark (2004). »Orientalism in Reverse: Henry Corbin, Iranian Philosophy, and the Critique of the West«. *Magistrska naloga*. Burnaby (Canada): Simon Fraser University.
- CHEETHAM, Tom (2003). *The World Turned Inside Out*. Henry Corbin and Islamic Mysticism. Woodstock, Connecticut: Spring Journal Books.
- CHITTICK, William (1994). *Imaginal Worlds*. Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity. Albany, New York: State University of New York Press.
- CHITTICK, William (1998). *The Self-Disclosure of God*. Principles of Ibn-'Arabi's Cosmology. Albany, New York: State University of New York Press.
- CORBIN, Henry (1960). *Avicenna and the Visionary Recital*. New York: Pantheon Books.
- CORBIN, Henry (1993). *History of Islamic Philosophy*. London in New York: Kegan Paul International.
- CORBIN, Henry (1999). *Swedenborg and Esoteric Islam*. West Chester (PA): Swedenborg Studies.
- CORBIN, Henry (2001). *Zgodovina islamske filozofije*. Slov. prev. Vesna Velkoverh Bukilica. Celje: Mohorjeva družba.
- CORBIN, Henry. »The Teory of Visionary Knowledge in Islamic Philosophy«. V: *Visionary Knowledge in Islamic Philosophy*. Dostopno na <http://www.scribd.com/doc/23014175/Theory-of-Visionary-Knowledge-in-Islamic-Philosophy-Henry-Corbin> (16. 9. 2013).
- DAVIS ML., Dennis Morgan (2005). *Al-Ghazali on Divine Essence: a Translation from the Iqtisad fi al-i'tiqad*. Disertacija. University of Utah.
- ERNST, Carl W., in Bruce LAWRENCE (2002). *Sufi Martyrs of Love*. The Chishti Order in South Asia and Beyond. New York: Palgrave Macmillan.
- AL-GAZALI, Abu Hamid (2000). *Al-Ghazali's Path to Sufism and his Deliverance from Error, an annotated Translation of Al Munqidh min al-Dalal*. Louisville: Fons Vitae.
- AL-GAZALI, Abu Hamid (2005). *The Alchemy of Happiness*. New York: Cosimo Classics.
- HANAFI, Hasan (1985). »Mysticisme et développement: un dialogue entre la 'Vivification des sciences de la foi' (Iḥyā' 'ulūm al-dīn) de Ghazālī et une 'Vivification des sciences du monde' (Iḥyā' 'ulūm al-dunya)?«. Dostopno na <http://www.ghazali.org/articles/hanfy-mysticism.pdf> (16. 9. 2013).
- AL-HUDŽVIRI, Ali B. 'Usman al-Džullabi (1911). *The Kashf al-Mahjub (The oldest Persan treatise on sufism)*. Prev. R. A. Nicholson. Leiden in London: E. J. Brill in Luzac.
- JEFFERY, Arthur (1938). *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institut.
- LEVINE, Michael P. (1994). *Pantheism. A Non-Theistic Concept of Deity*. London: Routledge.
- MAHMOUD, Samir. »From 'Heidegger to Suhrawardi': An Introduction to the thought of Henry Corbin. Introduction«. University of Cambridge. Dostopno na <http://www1.amiscorbin.com/textes/anglais/2007%20From%20Heid.CorbinIntro.pdf> (16. 9. 2013).
- MASSIGNON, Louis (1995). *Sur l'Islam*. Pariz: L'Herne.
- MASSIGNON, Louis (1999). *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Pariz: Cerf.
- MOLE, Marijan (2003). *Muslimanski mistiki*. Ljubljana: KUD Logos.
- MORRIS, James W. (1986). »Ibn 'Arabi and his interpreters. Part 2 (Conclusion): Influences and Interpretations«. V: *Journal of the American Oriental Society*, 6, 1986: 733–756. Nav. po http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/hi_interpreters3.pdf (11. 10. 2013).
- RASCHID, Salman (2010). *Iqbal's Concept of God*. Oxford: Oxford University Press.
- RUSTOM, Mohammed (2006). »Is Ibn 'Arabi's Onthology Pantheistic?«. V: *Journal of Islamic Philosophy*, 2, 2006.
- SPINOZA, Baruch de (1988). *Etika*. Slov. prev. Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica.

Sufis of Andalusia: The *Ruh al-quds* and *al-Durrat al-fakhirah* of Ibn Arabi. 1971. Prev. R. W. Austin. London in New York: Routledge.

ZAEHNER, R. C. (1967). *Mysticism: Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience.* London, Oxford in New York: Oxford University Press.

WANSBROUGH, John (2004). *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation.* New York: Prometheus Books.

WHITTINGHAM, Martin (2007). *Al-Ghazali and the Qur'an.* London in New York: Routledge.

