

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Matija Kržan

Sufizem med Vzhodom in Zahodom

Magistrsko delo

Ljubljana, 2013

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Matija Kržan

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk
Somentor: izr. prof. dr. Marjan Smrke

Sufizem med Vzhodom in Zahodom

Magistrsko delo

Ljubljana, 2013



IZJAVA O AVTORSTVU magistrskega dela

Podpisani/-a Matija Kržan, z vpisno številko 21091199, sem avtor/-ica magistrskega dela z naslovom: SUFIZEM
MED VZHODOM IN ZAHODOM.

S svojim podpisom zagotavljam, da:

- je predloženo magistrsko delo izključno rezultat mojega lastnega raziskovalnega dela;
- sem poskrbel/-a, da so dela in mnenja drugih avtorjev oz. avtoric, ki jih uporabljam v predloženem delu, navedena oz. citirana v skladu s fakultetnimi navodili;
- sem poskrbel/-a, da so vsa dela in mnenja drugih avtorjev oz. avtoric navedena v seznamu virov, ki je sestavni element predloženega dela in je zapisan v skladu s fakultetnimi navodili;
- sem pridobil/-a vsa dovoljenja za uporabo avtorskih del, ki so v celoti prenesena v predloženo delo in sem to tudi jasno zapisal/-a v predloženem delu;
- se zavedam, da je plagiatstvo – predstavljanje tujih del, bodisi v obliki citata bodisi v obliki skoraj dobesednega parafraziranja bodisi v grafični obliki, s katerim so tuje misli oz. ideje predstavljene kot moje lastne – kaznivo po zakonu (Zakon o avtorski in sorodnih pravicah (UL R5, št. 16/07-UPB3, 68/08, 85/10 Skl.US: U-I-191/09-7, Up-916/09-16)), prekršek pa podleže tudi ukrepom Fakultete za družbene vede v skladu z njenimi pravili;
- se zavedam posledic, ki jih dokazano plagiatstvo lahko predstavlja za predloženo delo in za moj status na Fakulteti za družbene vede;
- je elektronska oblika identična s tiskano obliko magistrskega dela ter soglašam z objavo magistrskega dela v zbirki »Dela FDV«.

V Ljubljani, dne 21.2.2012

Podpis avtorja/-ice: _____

Sufizem med Vzhodom in Zahodom

Četudi je teza o sekularizaciji predvidevala in opisovala upad religije na Zahodu, se danes religijska vprašanja oziroma religijski akterji kažejo kot pomemben družbeni akter. Religija je v sodobnem času pogosto razumljena kot zaviralec demokratičnega napredka, ki stoji na znanosti nasprotnem bregu in ne najde skupnega jezika z moderno paradigmo. Islam v tej zgodbi zaseda svojevrstno mesto, ki je pogosto zaznamovano z negativnim oziroma popačenim prizvokom. Vendar islama, kljub konsenzu temeljnih teoloških postavk, nikakor ne moremo tolmačiti kot monoliten pojav. Pod okriljem islama namreč najdemo raznolike zvrsti, med katerimi je tudi ezoterična duhovna pot, imenovana sufizem. Za razliko od radikalnejšega razumevanja islama je sufizem na Zahodu pogosto deležen zanimanja, njegov nosilec pa je pogosto umetnost. Sufijska misel poudarja ljubezen, univerzalizem ... in pogosto presega razprtije medreligijskega diskurza. V pričujoči študiji smo, z avtorjevo opisa prvotne oblike sufizma kakor tudi opredelitve odnosa do islama, raziskovali njegove korenine in smernice razvoja. Umeščanje in evidentiranje sufizma oziroma nekaterih sufijskih redov v Evropi nam je omogočilo na eni strani vpogled v delovanje in spreminjanje sufizma in na drugi iskanje vzporednic s trendi zahodnega religijskega trga. Sufizem kaže zmožnost povezovanja in premoščanja med Vzhodom in Zahodom, vendar bi bilo treba odgovoriti še na nekatera vprašanja, da bi natančneje opredelili njegovo funkcijo.

Ključne besede: sufizem, Vzhod, Zahod, islam.

Sufism between East and West

Although the secularization thesis described and predicted decline of religion in the West, contemporary religious issues and religious actors remain important actor in modern society. Religion is nowadays often understood as preventing factor of democratic progress, not in line with science and opposed to modern paradigm. Islam has its specific place here, often described with negative connotations and false presentations. Yet Islam, despite major consensus on theological lines, cannot be described as monolithic. Under the canopy of Islam there are different branches, including esoteric path called Sufism. Sufism in the West is, unlike some radical interpretations of Islam, often subject of interest, where Sufi art plays an important role. Sufi doctrine highlights love, universalism... and often overcomes discrepancies of inter religious discourse. In order to understand authentic form of Sufism and its relationship with Islam, following study investigated origin and trajectories of Sufism. Contextualization of Sufism and Sufi orders in Europe enabled us, on one hand, to gain deeper insight into the functioning and changing of Sufism and on the other hand, finding parallels with western religious trends. Sufism is showing capacity to integrate and bridge between East and West, yet other question should be answered in order to clearly define nature of its function.

Key words: Sufism, East, West, Islam

KAZALO VSEBINE

1 UVOD	5
2 METODOLOGIJA	9
3 SUFIZEM	11
3.1 IZVOR	14
3.2 DOKTRINA, METODA IN NEKATERI KLJUČNI KONCEPTI SUFIZMA	18
3.3 ZGODOVINA in PREDSTAVNIKI SUFIZMA	24
4 SUFIZEM IN ISLAM	31
5 EVROPA, RELIGIJA IN ISLAM	38
5.1 RELIGIJSKA PODOBA EVROPE DANES	46
5.2 EVROPA IN ISLAM	49
6 SUFIZEM NA ZAHODU	53
6.2 SUFIJSKI REDOVI V EVROPI	64
6.3 RED NAKŠIBENDI-HAKANI V EVROPI	67
7 SUFIZEM TER PREMOŠČANJE VZHODA IN ZAHODA	69
8 ZAKLJUČEK	73

1 UVOD

Soočanje raznolikih idej ima potencial bogatenja družbe, ki ga le redko izkoristimo. Raznolikost pogosto vodi v nasprotovanja in celo konflikt.

V globaliziranem okolju nam povečana raznolikost družbe zastavlja nova vprašanja, postavlja nove izzive. Sobivanje različnih kultur sicer ni nov pojav, nova je le razsežnost prepletanja. Ob prepogostem nepoznavanju in popačenju družbenih konceptov, ki so najpogosteje posledica političnega boja moči, se nam spretno izmika pojem mirne koeksistence in navidezni sovražniki postajajo resnični.

Pričujoča študija kot predmet raziskave izbira religijski pojav, zato nas bosta znotraj širše družbene strukture zanimali predvsem religijska pojavnost in njena dinamika. Religijske prakse danes zavzemajo različne forme, oblikujejo raznolike načine delovanja in različno delujejo na religijskem trgu. Posledično se spreminja tudi način dojetja in sprejetja teh. Precej površinska opredelitev bi tu razlikovala personificirane in institucionalizirane oblike, pri čemer slednjim moč upada, medtem ko transformacija v osebni pristop ohranja prostor religioznosti. Četudi orisano omejimo na del zahodnega sveta, natančneje zahodne Evrope, obstajajo religijske prakse, kot na primer islam, ki se zahodnim modernim trendom izmikajo. Islam na Zahodu ustvarja lastne trende, ki so vse prej kot negativni, in se obenem srečuje z okoljem, v katerem je pogosto nerazumljen in neprimerno interpretiran. Obenem je del nekakšnega splošnega nelagodja do nekaterih tradicionalnih religijskih praks. Dojetje religije je med drugim mogoče razumeti v njenem odnosu z moderno znanostjo. Teološke razlage namreč le stežka najdejo skupni jezik z moderno paradigmo, ki je ena ključnih postavk današnjega razumevanja sveta in religijo pogosto razume kot oviro modernemu napredku. Tako nastajajo neskladja, kot je konflikt med znanostjo in religijo.¹ Tu velja omeniti še krščansko zgodovino Evrope, ki je zaznamovala pojem religije in nas vsakokrat spodbuja h kritičnosti pristopa.

¹ Obstajajo različna tolmačenja odnosa med znanostjo in religijo. Po besedah Platinge lahko nesoglasje med znanostjo in religijo opredelimo tudi kot površinski konflikt, medtem ko se koncepta v svojih temeljih ne razlikujeta, oziroma gre iskati konflikt znotraj moderne znanosti, v kateri določene veje nastopajo deviantno (Primerjaj Platina 2010).

Mnogi družbeni kritiki problem sodobne družbe vidijo v njeni brezpomenskosti (*meaninglessness*), katere vzrok je med drugim porast racionalnosti. Po besedah Beseckejeve tako prihaja do napetosti med racionalnostjo in transcendentnimi pomeni (Primerjaj Besecke 2010). Ker je možen nosilec teh pomenov religija, se pojavlja izziv repozicioniranja religijskih pojavov, ki bi temeljilo na znanju in odkrivanju univerzalij² (Primerjaj Ramadan 2011). Nepoznavanje in nevednost sta namreč dejavnika, ki tvorita brezbržnost kakor tudi arogantnost. Podobno je tudi z razumevanjem islama, katerega izkrivljena podoba, ki jo riše Zahod, je uprizorjena z omejujočimi pravili in praznimi rituali. Vendar natančnejše iskanje odkriva vrsto interpretacij, ki poleg omenjene ritualne ravni vključujejo še notranjo dimenzijo, imenovano *batin*,³ se pravi ezoterično raven, ki pogojuje eksoterično realnost. Eden izmed ključnih nosilcev tovrstnega metafizičnega razumevanja islama je sufizem.

Sufizem oziroma *tasavuf*⁴ (*tasawwuf*) bo predmet raziskave zavoljo nas svojega zanimanja na Zahodu, kjer je v primerjavi s tradicionalno-institucionalno⁵ obliko islama in nekaterimi radikalnejšimi pristopi deležen pozitivne pozornosti. Upoštevajoč različne razlage pojava bomo poskušali razumeti delovanje sufizma na Zahodu, natančneje v Evropi, ter odgovoriti na ključno vprašanje naše naloge, premostitveno funkcijo sufizma med Vzhodom in Zahodom⁶.

Pojav bomo najprej umestili v širšo družbeno strukturo, pri čemer bo omejenemu pozicioniranju islama v zahodnem prostoru, orisu zahodnega značaja ter zgodovini srečevanja islama in Evrope treba dodati še oris novodobnih religijskih vzorcev na ravni družbe⁷ kakor tudi posameznik.⁸ Pomembno bo razumevanje prepletanja kultur,⁹ njihove

² Ramadan v knjigi *Super Diversity* (2011) govori o »*shared universals*«.

³ V nalogi bodo arabski izrazi po pravilu prečrkovanja (Slovenski pravopis 2001) zapisani s slovenskimi ustreznici.

⁴ *Tasavuf* je arabski izraz za izpovedovanje sufizma.

⁵ Institucionalnost islama je treba razlikovati od institucionalnosti krščanstva. Poleg tega tudi sufizem nastopa v do neke mere institucionalizirani obliki.

⁶ Razlikovanje med Vzhodom in Zahodom opiramo na raznolikost miselnih principov. Konceptualizacijo opredeljuje Guenon, ki v odnosu do primordialnega stanja razlikuje med tradicionalno in moderno konstitucijo posameznika.

⁷ Tu imamo v mislih koncepte, kot sta religijski trg, religijski pluralizem itd.

⁸ Danes govorimo o konceptih, kot sta individualizacija religioznosti, izbira določenih religijskih elementov različnih verovanj itd.

povezanosti in odvisnosti, z jasno zastavljenimi podobami, ki bodo stremele k preseganju popačenosti, kakršno predstavlja termin *orientalize*,¹⁰ ki je znal obarvati celo akademske zidove.

Razumevanje vloge sufizma v evropskem prostoru najprej pogojuje razumevanje sufizma samega, mnogoterost njegovih oblik in mnogoznačnost pomenov. Osnovni predstavitvi¹¹ bo sledila analiza, osredotočena na značajsko konstitucijo sufizma, predvsem njegovo odprtost in posledično vključevanje različnih idej, kar bi lahko bil ključen pokazatelj zastavljenih hipotez. Druga kategorija bo vsebovala elemente, ki zbujajo zanimanje Zahoda. Omenjene elemente bomo iskali na doktrinarni ravni kakor tudi na ravni izraznosti. Ključni del analize bo nato njihovo opredeljevanje do islama kot enega izmed predstavnikov Vzhoda. Odnos sufizma do islama nam hkrati postavlja izziv opredeljevanja raznovrstnosti sufizma. Pluralizem novega okolja daje sufizmu nove možnosti formiranja, obenem na obnašanje vplivajo zahteve »religijskega trga«. Novonastale oblike pa postavljajo vprašanje o njihovi avtentičnosti in originalnosti oziroma nam njihovo pojavljanje zunaj meja islama postavlja vprašanje o njihovi »resničnosti«.

Naša diskusija, ki išče in hkrati kritično opredeljuje povezanost Vzhoda in Zahoda skozi mediativno funkcijo sufizma, bo posledično naslavljala razmerja med vero in razumom. Kakšno mesto zaseda mistična religijska praksa v zahodnem religijskem diskurzu? Lahko način, ki postavlja instanco srca pred racionalni intelekt, Zahodu približa vzhodnjaški način razmišljanja ali predstavlja »mistična vrata«¹² pobega normativni kulturi? Je mogoče najti skupni jezik med imanentnim in transcendentnim dojetjem sveta, med evropocentrizmom in egalitarnostjo oziroma med zahodno moderno in tradicionalno¹³

⁹ Celostno sliko interakcije označujemo s terminom hibridnost (Primerjaj Debeljak 2011). Na religijski ravni izpostavljam model »*easternizacije*« Zahoda (Primerjaj Campbell 2007).

¹⁰ Enostavno podobo termina, ki nam jo je predstavil Said, je treba iztrgati iz posplošenosti in enodimenzionalnosti, kot jo prvotno predstavi avtor. Pomeni upoštevati raznolikost znotraj izbranega koncepta in ga razumeti kot dinamičnega akterja.

¹¹ Pričujoča naloga ne bo razlagala sufizma v svoji celovitosti.

¹² Primerjaj Akman 2009.

¹³ Guenon razlikuje med modernim in tradicionalnim pozicioniranjem posameznika v univerzumu. Tradicionalna drža, v nasprotju z moderno, ohranja oziroma je bližje tako imenovanemu primordialnemu stanju človeka (Primerjaj Guenon 2001, 2007).

držo posameznika? V nalogi si bomo prizadevali omenjeno konceptualizacijo razumeti znotraj nekaterih klasičnih teoretskih postav,¹⁴ vključujoč sociološke opredelitve sodobne religioznosti,¹⁵ prepletanja Vzhoda in Zahoda¹⁶ kakor tudi idejne konstitucije Evrope.¹⁷

Pričujoča analiza bo iskala odgovore v sedmih poglavjih. Predstavitvi metodološkega instrumentarija bo sledil pregled sufizma. Dokaj zamejena razlaga pojava bo povzemala nastanek sufizma, natančneje različne razlage nastanka kakor tudi razumevanja pojava. Ob zgodovinskem pregledu bomo predstavili nekaj ključnih konceptov, doktrinalno dispozicijo in praktično raven delovanja. Tema drugega poglavja bo predstavitev islama in Zahoda oziroma Evrope ter njunih prepletanj, srečevanj, konfliktov. Gre za odnose na fizični ravni kakor tudi za srečevanje idej in miselnih tokov ter posledično za konceptualiziranje drug drugega. Tu bodo izpostavljeni nekateri dogodki oziroma obdobja, ki bi lahko ponudila nekatere odgovore v iskanju dialoga, kot je primer obdobja *Al-Andalusa*. Obenem bomo orisali današnjo dinamiko razmerja. Pred umestitvijo sufizma v začrtano strukturo opredeljujemo sufizem v odnosu do islama, kar je ključna točka idealnotipske postavitve koncepta, ki bo nato omogočal nadaljnjo analizo. Predmet raziskave bodo predvsem točke, ki predstavljajo odklon v odnosu do islama in vzpostavljajo kočljivost koncepta, ki ga v strogo muslimanskih deželah dela odpadnika. Zadnji del naloge bo namenjen analizi sufizma na Zahodu, natančneje v Evropi, kjer opazamo mnogotere transformacije pojava. Novonastale formacije bomo poskušali razumeti v odnosu do značajske konstitucije pojava, ki tovrstno fluidnost omogoča, in hkrati do okolja, ki dinamiki pojava daje prostor in jo hkrati vzpodbuja oziroma pogojuje. Tu bodo ključni prepoznavanje elementov, ki domnevno vzbujajo pozornost Zahoda, njihova avtentičnost, odnos do islama ter primerjava z novodobnimi religijskimi vzorci Zahoda.

¹⁴ Kot je na primer Webrov koncept odčaranja sveta in delitve sfer.

¹⁵ Novodobne oblike religioznosti, kot na primer individualno artikulirana religioznost.

¹⁶ Literatura nam ponuja različne teoretske postavke, ki opredeljujejo odnos med Vzhodom in Zahodom – lahko ju razumemo v njuni hibridnosti, medsebojnem vplivanju, njuni odvisnosti – kakor tudi načine interpretacije drugega, kot na primer zahodni orientalizem ali vzhodni ocidentalizem.

¹⁷ Vrsta avtorjev utemeljuje idejno konstitucijo Evrope konstruirano na različnosti do »drugega« (Primerjaj Debeljak 2010, Jezernik 2010 in drugi).

2 METODOLOGIJA

Metodološki instrumentarij naloge se giblje v polju konstruktivizma. Analiza, ki bo potekala na teoretski ravni, bo temeljila na že obstoječi literaturi. Teoretski model predvideva oris za nas ključnih konceptov (idejna konstitucija Evrope in njena religijska struktura; islam; vzhodna misel itd.) ter umeščanje in posledično tolmačenje sufizma (sufizmov) znotraj predpostavljenega modela.

Ključna metoda – primerjalna analiza teoretskih virov – bo vključevala tri vrste teoretskih virov, in sicer izvirne sufijske tekste oziroma nauke sufizma, opravljene teoretske analize in sodobne empirične analize. Analiza sufijskih naukov kot primarnih teoretskih virov obsega dela sufijskih avtorjev, kot so Ibn Al Arabi, Al Gazali, Jalal Al Din Rumi in drugi. S tem bomo predstavili ključne koncepte sufizma in orisali miselno (teološko) držo sufizma. Globlje razumevanje sufizma bo hkrati izhodiščna točka za nadaljnje razmišljanje.

Analiza sekundarnih teoretskih virov zadeva sufizmu namenjene študije, med katere sodijo akademske analize (npr. Corbin, Chittick, Sirriyeh in drugi) kakor tudi avtorji iz sufijskih vrst (npr. Lings, Guenon in drugi). V nalogi bomo najprej v duhu poststrukturalizma stremeli k preučevanju sistema znanja o pojavu, pri čemer primerjava različnih avtorjev odkriva raznolikost pristopov in interpretacij. Najbolj posplošena opredelitev razlikuje med pogledi, ki pojav razumejo v svoji avtentičnosti in izvirnosti (npr. Lings), ter orientalističnimi pogledi, ki pojav razumejo v smeri umetno konstruiranih tvorb (npr. Baldick).

Del našega raziskovanja, ki bo naslavljal sufizem in njegove variacije na evropskih tleh, bo ravno tako oprt na sekundarne teoretske vire. Tu bomo vključevali nekatere teoretske študije, ki preučujejo na primer nove kontekstualizacije sufizma (Westerlund), potek spreminjanja nekaterih oblik sufizma (Sedgewick) in druge. Hkrati bomo povzeli nekatere empirične študije, kot sta Malikovo opredeljevanje zahodnih oblik sufizma in Kosejeva študija verske spreobrnitve skozi sufizem.

Ker naloga predvideva umestitev oziroma primerjavo sufizma z modernimi zahodnimi oblikami religioznosti kakor tudi splošnih idej in miselnih tokov, ki Zahod vzpostavljajo, se bomo ozrli k izbranim sodobnim teoretikom (Hodgson, Said, Ramadan) in njihovim teoretskim modelom.

Omenjene raziskave nam bodo omogočile evidentiranje in opis danes delujočih sufijskih skupin na Zahodu, in sicer njihovo doktrino, prakso, odnos z okoljem ter njihov odnos do tradicionalnega islama. Natančneje bomo preučili tiste skupne značilnosti sicer mnogokrat heterogenega sufizma, ki imajo zmožnost premoščanja oziroma približevanja islama Zahodu, med katere sodi na primer enakopravnost spolov, verska strpnost in podobno.

Opirajoč se na že obstoječe študije, bomo stremeli k natančni opredelitvi in razumevanju sufizma. Z akcijskim pristopom analize dinamike koncepta bomo kontekstualizirali pojav v novem socialnem okolju in razumeli delovanje danes delujočih sufijskih skupin na Zahodu. Tu želimo izpostaviti predvsem elemente sufizma, ki naj bi delovali povezovalno, ter jih hkrati opredeliti do islama ter obenem ugotavljati njihovo avtentičnost. Poleg omenjenih elementov bomo primerjali še idejno (filozofsko-teološko) držo na eni strani sufizma ter moderne zahodne idejne konstitucije na drugi strani, kjer nas bo zanimala skladnost obeh strani.

V študiji bomo upoštevali mnogotere omejitve, ki jih prinašajo navedeni pristopi. Na tem mestu je pomembno poudariti predvsem to, da obravnavamo koncept, katerega konstitucija se v marsičem razlikuje od naše izhodiščne akademske drže. V prvi vrsti je to intuitivni pristop sufizma, ki je utemeljen predvsem z metafizičnimi postavkami in se posledično spretno izmika znanstvenim metodološkim instrumentom Zahoda. Poleg omejenega doumevanja koncepta moramo na tem mestu omeniti, da gre za tradicijo, katere primarna oblika komunikacije in prenosa je verbalna, in da je le peščica besedil prevedenih v zahodne jezike. Zavoljo tega bi konkretnejša analiza predpostavljala znanje izvirnega jezika besedil – arabskega, perzijskega ali turškega. Ker je mogoče sufizem umestiti med starodavna znanja ali modrosti, bi bilo priporočljivo poznavanje nekaterih

danes sicer pozabljenih prikritih (*obscure*) znanj. Sekundarno gradivo se v akademskem svetu pojavlja v majhnem številu, obstoječa besedila pa mnogokrat kažejo na ne celovitost razumevanja. Heterogenost pristopov in mnogokrat nasprotujoča si stališča vedno znova kličejo po natančnejšem pregledu in kritični analizi.

3 SUFIZEM

»Danes je sufizem¹⁸ ime brez realnosti. Nekoč je bil realnost brez imena,« je v desetem stoletju izjavil Abu Al Hasan Fušandži, nam pa njegove besede odpirajo vrsto vprašanj in predpostavljajo zahtevnost opredeljevanja in ubesedovanja pojava.

Sufizem oziroma njegovo izpovedovanje, imenovano *tasavuf*, je mogoče opisati z različnimi imeni, kot so duhovna pot islama, mistični islam, mistična dimenzija islama, ezoterični islam, podobo sufija pa nam rišejo plešoči derviš, mistični poet, vernik, predan kontemplaciji, ali celo bojevnik, ki brani barve islama. Vendar vsaka izmed oznak predstavlja le del pojava ter ga hkrati zamejuje in izkrivlja. Predvsem zahodni avtorji¹⁹ so pojav označevali in ga še vedno označujejo s pojmi, ki niso nujno celostni. Partikularnost označevanja zadeva predvsem izpostavljanje posamezne dimenzije, ki hkrati zapostavlja njej nasprotno. Tako na primer ne moremo govoriti samo o duhovni poti, ki bi izključevala vsakodnevno družbeno angažiranost, ali pa o ezoteriki, ki ne pozna eksoterije. Vprašljivost uporabe termina misticizem kritično opredeljujejo nekateri avtorji,²⁰ ker naj sufizem ne bi težil k ničemer, kar bi lahko poimenovali mistično (Primerjaj Ridgeon 2008), oziroma je misticizem unikatna prvina krščanstva in v svoji pasivnosti ne teži k iskanju čistega znanja²¹ (Guenon 2006, 93). Vsekakor pa sufizem odkriva oziroma naslavlja neko prikrto realnost, ki bi jo lahko poimenovali misteriozno

¹⁸ V originalu je uporabljen izraz *tasavuf*. Termin sufizem, kot ga poznamo danes, je v rabi šele od devetnajstega stoletja dalje.

¹⁹ Avtorji, kot so Baldick, Knysh, Schimmel in drugi.

²⁰ Na primer Guenon, Buckhardt, Ridgeon.

²¹ Tu prevajamo angleški izraz »*pure knowledge*«, ki v Guenonovih delih pomeni celostno znanje, ki temelji na metafizičnem.

(Primerjaj Lings 2005). Če omenimo še oznake, kot na primer vrteči se derviš, je treba poudariti, da gre za izrazne oblike, katerih verodostojnost je treba natančno opredeljevati. Etimološka opredelitev pojma »sufi« ponuja različne interpretacije izraza, ki so še danes stvar diskusije. Guenon se na primer ne ustavlja ob mnogoterih etimoloških razlagah, ki posledično odpirajo nova vprašanja o izvoru, načinu in podobno. Avtor navaja numerično vrednost črk, katere seštevek je enak vrednosti črk izraza »*al Hikmatu'l ilahija*« in pomeni božansko znanje (*Divine Wisdom*) (Guenon 2006, 91). Ravno tako se Lings opira na starodavno znanje o črkah – arabski koren besede sufizem sestoji iz treh črk, *sad-fa-vav* (volna), in naj bi jih bilo mogoče enačiti s *sad-fa-vav*, ki pomeni čistost (Lings 2005, 46). Če se vrnemo k nekoliko bolj oprijemljivi etimološki razlagi, ki sicer ni nasprotujoča navedenim opredelitvam, lahko izvor besede sufizem iščemo v naslednjih variacijah. Dobeseden prevod besede *suf* pomeni volna, *sufi* pomeni volnen oziroma človeka, ki je oblečen v volneno oblačilo. Pomen lahko iščemo v času pred pojavom islama, pri Mojzesu in kasnejših že krščanskih puščavnikih, vendar z opredelitvijo že postavljamo interpretacijo, ki bo stvar kasnejše razprave. Naslednji pomen išče izvor v besedi *safa*, ki sicer pomeni čistost, vendar bi nadaljnje izpeljevanje pripeljalo do termina *safavi* in ne *sufi*. Nekateri avtorji utemeljujejo besedni izvor sufizma v izrazu *saff*, ki pomeni vrsto oziroma nivo, interpretirano v pozicijo sufija, ki stoji v prvi vrsti pred Bogom, vendar ravno tako nadaljnja izpeljanka ne kaže konsistentnosti, kajti vzpostavlja besedo *saffi* in ne želene besede *sufi* (Primerjaj Akman 2009). Literatura nam ponuja še nekatere druge možne razlage, kot je na primer povezovanje z grško besedo *sophia*, ki pomeni božansko modrost, ali hebrejsko *ain sof*, razumljeno kot absolutno neskončno (Primerjaj Eliade 1987). Etimološki pogled tako kaže mnogoterost interpretacij, pri čemer lahko vsako izmed njih razumemo kot del celote. Torej povzeto, sicer ponovno zamejeno sliko sufizma orisujemo v pojmih čistosti, preprostosti, ponižnosti, božji bližini, znanju in podobno. Način delovanja pa je upodobljen v kontemplaciji, molitvi ali plesu, ki vodi v stanje transcendence.

Z večjo jasnostjo govorimo o cilju slehernega sufija. Ta stremi k zlitju z univerzumom in izničenjem svojega individuuma. Sufijska terminologija nam ponuja dva termina oziroma dve stopnji, ki predstavljata najvišja cilja sufijskega udejstvovanja, imenovana *fana* in

baka. *Fana* pomeni anihilacijo in ekstinkcijo, *baka* pa afirmacijo, trajnost oziroma neumrljivost v Realnem (*subsisting or immortality in the Real*) (Primerjaj Kose 1996) ali bivanje izza forme (*subsistence beyond form*) (Primerjaj Buckhardt 2006). Zavračanje samega sebe tako obljublja zlitje oziroma enačenje z univerzumom onstran zaznavne realnosti.²² Docela izpopolnjen karakter sufija je zavest biti in je kakor vsak posameznik ujet v svet form, vendar ga hkrati presega (Primerjaj Lings 2005).

Upoštevajoč navedeno, sufizem definiramo kot ezoterično ali notranjo dimenzijo islama,²³ ki ne zanika zunanje forme. Pot, imenovana *tarik*²⁴ (*tariqa*), tako vodi do notranjega pomena, v arabskem jeziku imenovanega *hakika*, s ciljem doseči zlitje z božjim. Nazoren prikaz najdemo v Al Haladževi izpovedi, ko sebe enači z božjim in svoje transcendentalno doživljanje na koncu plača z življenjem.²⁵

Če se ubesedovanje sufizma spretno izmika celostnemu orisu, je jasnejšo ponazoritev mogoče iskati v sufijskih likih. Prvi zgled sufizma je prerok Mohamed, ki sufijsko podobo riše v dveh primerih. Najprej v nočnem potovanju, imenovanem *miradž*²⁶ (*mi'raj*), ki sufizmu predstavlja transcendentno instanco, ter njegov vsakdan, ki uči preproščine, ponižnosti in kontemplacije.²⁷ Ravno tako nazoren je Rumijev opis, podan v pesmi: »... Vse, kar moremo storiti, je, da sami postanemo Sonce, da za vedno končamo vsakršen strah ločenosti« (Harvey 1999, 22).

²² Navedba bo v kasnejših poglavjih deležna večje pozornosti, saj predstavlja eno od kritičnih postavk teologije sufizma v odnosu do islama.

²³ Na tem mestu naša opredelitev sufizem umešča v okvire islama, pri čemer posledično upoštevamo zunanjo formo kakor tudi notranjo dimenzijo religije. Natančneje se bomo z opredelitvijo ukvarjali v naslednjih poglavjih.

²⁴ Besedo *tarik*, ki označuje tudi določeno sufijsko skupino, tu predstavlja duhovno pot. Upoštevajoč Guenojevo interpretacijo bi bilo primernejše na tem mest uporabiti množinski izraz *turuk*, se pravi poti, kajti ne obstaja ena pot, temveč mnoštvo poti do metafizične resnice, ki je ena (Primerjaj Guenon 2006).

²⁵ Mansur Al Haladž je živel v Perziji v devetem stoletju in je eden najbolj poznanih sufijskih likov v zgodovini. Njegova usmrtitev je rezultat krivoverstva, ki hkrati ponazarja odnos med sufijskimi interpretacijami in ortodoksnim razumevanjem islama.

²⁶ Miradž je Mohamedovo nočno potovanje po različnih nebesnih sferah.

²⁷ Prerokovo pomembnost označuje predvsem pozicija nosilca duhovne verige, imenovane *Silsila*, ki jo bomo obravnavali kasneje.

3.1 IZVOR

Opredelevanje izvora sufizma odpira predvsem vprašanje interpretacije pojava. Vprašanje izvora je hkrati točka, na kateri se začnejo razlikovati pristopi in teorije razumevanja sufizma. Precej posplošen in površinski pogled bi na tem mestu primerjal orientalističen²⁸ pristop z islamskim (esencialističnim). Prvi razume sufizem kot človekov produkt oziroma »umetno« nastalo tvorbo, katere prvine so rezultat vpliva okolja, v katerem se oblikuje. Predstavniki so predvsem zahodni avtorj.²⁹ Njemu nasproti postavljeno esencialistično razumevanje riše sufizem v svoji avtentičnosti in originalnosti, opirajoč se na islamsko tradicijo, se pravi Koran³⁰ in Hadis.³¹ Razlikovanje pristopov bomo upoštevali tudi v naši študiji, vendar z nekoliko bolj razjasnjeno postavko. Pogleda tvorita diametralno nasprotni poziciji le v njunih končnih točkah, ko opredeljujeta resničnost pojava. Na ravni vsebinske analize pa gre kljub temu iskati skupne točke. Predvsem z vidika islama, ki ne zanika nekaterih religijskih oblik,³² temveč jih le repositionira, bi bilo nesmiselno zanikati predvsem skupne elemente, najdene v sufizmu kakor tudi v judovski kabali ali krščanskem asketizmu. Ob upoštevanju Guenojeve skale primordialnosti pa lahko naša opredelitev obsega tudi druge religijske prakse in celo filozofske tokove. Ravno tako lahko z vidika orientalističnega pristopa govorimo o delnem ujemanju razlage pojava. Tu avtorji ne zanikajo vpliva nekaterih ključnih elementov islama, kot je Koran, a mu ne pripisujejo eksistencialne vloge sufizma. Pristop nam hkrati ponuja vpogled v dinamiko in odprtost sufizma, ki predpostavlja potencial raznolikosti pojavljanja v različnih okoljih.

²⁸ E. Brown navaja štiri teorije o izvoru sufizma, in sicer kot: a) prerokova ezoterična doktrina, b) reakcija arijske misli na semitske religije c) vpliv neoplatonizma, d) neodvisen izvor (Davis v Akman 2009, 50)

²⁹ Najizrazitejši predstavniki te skupine so avtorji, ki so v imenu kolonializma naslavljali nekrščanske verske prakse. Ravno tako se orientalističnemu pristopu ni izognilo akademsko udejstvovanje, ki se v duhu primerjalne religiologije sooča s pojavom. Poznamo tudi evropske avtorje, ki so sufizem opredeljevali v okvirih islama, vendar njihovo razumevanje ostaja vprašljivo, kar nam natančneje razlaga Uzdavinys (Primerjaj Uzdavinys 2007).

³⁰ V islamski tradiciji velja Koran za razodeto božjo besedo, preneseno po Mohamedu, in je ključen element islama.

³¹ Hadis je zbirka izrekov preroka Mohameda in ob Koranu tvori ključno besedilo islama.

³² Na tem mestu lahko jasno opredelimo le odnos do krščanske in judovske religije. Razumevanje na primer hinduizma bi zahtevalo globlje raziskovanje.

Naša analiza izbira in primerja dva tipična predstavnika vsake struje. Tako imenovano orientalistično interpretacijo predstavlja J. Baldick, esencialen pogled pa opisuje M. Lings. Študija Baldickove temelji najprej na analizi zgodovinskega ozadja prostora, natančneje arabskega sveta v sedmem stoletju našega štetja, kjer slabitev nekdanjega vzhodnorimskega in perzijskega imperija, med katerima je bil ujet Arabski polotok, daje prostor novim pojavom, kjer svoje mesto najde islam. V naslednji fazi novonastali islamski imperij poveže svet in posledično vključevanje idej vse od Španije do Pakistana in Indije. Avtorica išče vzorce, ki so navdihovali sufizem, najprej v religijskih oblikah, ki so nastopale na območju v času pred islamom.³³ Vzhodno krščanstvo predstavlja osnovo, iz katere se je po njenem mnenju razvil sufizem. Dokaz za to so na primer volnene obleke krščanskih menihov, katerih koren besede tvori termin sufizma, meniški način življenja, zaznamovan s kontemplacijo, koncept tako imenovane zaveze med Bogom in človekom ter odmik v samoto. Avtorica dodaja še koncept svetnika in argumentira nekompetentnost sufijске konceptualizacije svetnika z načeli islama.³⁴ Ravno tako poudarja vpliv variacij vzhodnokrščanske predanosti, izražene na primer v kontemplacijski obliki spominjanja Boga, v sufizmu imenovane *zīkr (dhikr)*. Izvor omenjenega spominjanja gre med drugim iskati v stoični filozofiji. Naslednji dejavnik vpliva je sirijanska oblika kristjanizma, ki poudarja namerno predajanje krivde in nekatera druga dejanja, ki mejijo na stanja norosti. Doktrino krivde zasledimo tudi v delih *Isaac of Nineveh* predstavnika nestorianske cerkve, ki predstavi koncept tridelne konstitucije duhovnega telesa in tri stopnje na poti do mističnega povzpetja. Baldickova nato išče elemente ujemanja, ki utemeljujejo nastanek sufizma v judovstvu, ki začrta okvire, znotraj katerih nato deluje sufijsko udejstvovanje. Ravno tako naj bi judovsko-krščanski koncept že vseboval revščino kot pomemben element duhovnosti, danes prepoznavno v liku derviša. Naslednja religijska oblika vpliva je hinduizem, ki je ponudil barvno definiranje duhovnih organov. Območje Indije poleg asketizma³⁵ ponudi še nekatere meditativne tehnike. Akterji, ki so posodili ideje sufizmu, so po mnenju Baldickove še šamanizem, ki v duhovnem letu šamana išče

³³ Začetek islama označuje leto 622, ko je Mohamed migriral iz Meke v Medino.

³⁴ Sufijski izraz svetništva je v arabščini označen z imenom *vali* oziroma *vali Alah*, prijatelj Boga. Pojem zaseda občutljiv položaj v odnosu sufizma do islama in bo deležen natančnejše razprave v poglavju Sufizem in islam.

³⁵ Veljačić omenja vpliv indijske verske sekte v Bagdadu v osmem stoletju. V islamu pred tem časom koncepta asketizma niso poznali (Veljačić 1987).

začetke gnosticizma, ter iransko manihejstvo. Med filozofskimi idejami, ki naj bi soustvarjale sufizem, avtorica izpostavlja novoplatonizem, pri katerem poudarja koncept neskončnih idej in notranjega znanja o njih. Na koncu Baldickova predstavi še vpliv Korana in Hadisa, pri katerih pa poudarja vpliv krščanstva.

Drugačen pristop razumevanja sufizma nam predstavi M. Lings – izvor je utemeljen izključno na islamskem svetem tekstu in tradiciji Preroka. Sufizem svoj navdih išče najprej v koranskih verzih, ki nasprotujejo pogosto navedeni trditvi Zahoda, da »v Koranu ni ničesar mističnega in filozofskega in da mu mistiki in filozofi ne dolgujejo ničesar« (Corbin 2001, 9). Pri tem izpostavlja koranske verze, kot na primer: »Bližje smo človeku kot njegova lastna žila utripalnica« (50: 16) ter: »Bog prihaja med človeka in njegovo srce« (8: 24). Verzi ponazarjajo božjo bližino in predpostavljajo sufijevo težnjo zблиževanja z Bogom kakor tudi utemeljujejo sufijski koncept »božjega prijatelja«, imenovanega *vali*. »Božje prijateljevanje« razvršča stopnje, katerih najvišja oblika je svetost, se pravi sufi kot svetnik.³⁶ V sufijski terminologiji srečamo različne ponazoritve omenjenega koncepta, tako na primer Ibn Al Arabi govori o popolnem človeku oziroma o univerzalnem človeku, Guenon o primordialnem stanju in podobno. Najvišja instanca tega duhovnega udejstvovanja pa je posebljena v preroku Mohamedu, čigar zapuščina kaže, da je bil on prvi sufi, sicer v polnem pomenu, »razen v imenu« (Lings 2005, 101). Za islam – kakor tudi sufizem – je prerok ključna figura, ki predstavlja duhovni ideal, daje vsakodnevne napotke in je hkrati prvi razlagalec Korana.³⁷ Islamska terminologija prerokov zgled in tradicijo imenuje *suna (sunna)*, kot navodilo slehernemu muslimanu. Sufizem velik pomen pripisuje predvsem ezoteričnim prvinam, ki jih je prerok posedoval in uprizoril.³⁸ Prototip doživetja, ki si ga prizadeva doseči sleherni sufi, je *miradž*, »ekstatično vnebovzetje«, med katerim je bil Prerok vpeljan v božje skrivnosti (Corbin 2001, 105). Ravno tako je metafizična eksistenca sufizma utemeljena z duhovno verigo, imenovano *silsila*, katere prvi člen je Mohamed. Sufijska pot oziroma mistična pot,

³⁶ Za svetništvo v odnosu do islama glej poglavje Sufizem in islam.

³⁷ Natančneje razdelan koncept razlagalcev Korana, predvsem ezoteričnega, najdemo v šiitski filozofiji (Primerjaj Corbin 2001).

³⁸ Razlikujemo lahko med dvema tipoma Mohamedovih izrekov, in sicer *hadis nabavi*, ki predstavlja njegovo mnenje, in *hadis kudsi*, ki vsebuje božje posredovan navdih, vendar ni del Korana.

imenovana *tarik*a, ki vodi v višje stanje božje bližine,³⁹ ima več dimenzij. Prva je tehnika spominjanja Boga, imenovana *zikr*, ki je hkrati esenca sufizma. Gre za obliko molitve, ki je navadno povezana z recitacijo Korana. Ezoteričnost metode se izraža v njeni kvaliteti in mistični nameri. Druga dimenzija je bolj poznan *džihad* (*jihad*), natančneje *džihad al nafs*, ki pomeni veliko sveto vojno s svojim jazom (orig. *Grater Holy War against the lower soul*), pri čemer se posameznik sooča s svojo imanentno instanco in jo hkrati razrešuje.⁴⁰ Ravno tako obliko revščine, katere izvor Baldickova išče v krščanskem asketizmu, Lings utemeljuje z islamsko tradicijo. Revščino (*fakr*) avtor povezuje z obliko suženjstva – imenujemo jo lahko tudi podrejenost ali predanost –, ki v islamskem diskurzu predstavlja kvaliteto.

Na tem mestu izpostavljamo še Moletov komentar neoplatonističnim prvinam sufizma, ki v nasprotju z Baldickovo omenja premišljevanje o vrstici iz Korana v duhu novoplatonizma in dodaja: »To ne pomeni, da je sufijski nauk postal posnetek te filozofije, temveč le to, da so vprašanja, ki jih je odpiralo razglabljanje o Knjigi, zelo pogosto formulirali po novoplatonistični zgledih ...« (Mole 2003, 41).

Čeprav vprašanje o izvoru sufizma ostaja odprt prostor razprave in deli mnenja, nam natančnejši pregled interpretacij omogoča iskanje kompromisa. Kot je navedeno v začetnih vrsticah poglavja, je pojav mogoče razumeti v svoji avtentičnosti in hkrati primerno opredeliti vpliv različnih dejavnikov. Skratka, lahko govorimo o integraciji zunanjih dejavnikov, ki pa ne zmanjšujejo originalnosti pojava (Primerjaj Michon 1987). Kakršnokoli predpostavljeno zanikanje bi bila pač slaba popotnica hermanevtskemu pristopu. Kakor je vsak pojav na družbeni ravni podvržen vplivom okolja, tako tudi sufizem kaže odprtost idejam in kulturnim vzorcem okolja, vendar s tem še ne gre zanikati njegove eksistenčne realnosti, predvsem metafizične, in hkrati ostaja uganka

³⁹ Opirajoč se na Al Arabijevo interpretacijo enosti, ki jo hkrati srečujemo v ostalih sufijskih interpretacijah, gre razumeti stanje slehernega posmeznika v nenehnem stanju božje bližine. Sufijsko udejstvovanje pa teži k večji intenziteti bližine. Delikatnost koncepta zavoljo panteistične tendence bomo opredelili kasneje.

⁴⁰ V islamski terminologiji uporabljen izraz *nafs* nima neposrednega slovenskega prevoda. Ne sicer najnatančnejši pomen besede *nafs* (*lower soul*) najdemo v konceptu ega, ki sicer ni omejen na freudovski diskurz.

našega teksta. Naš namen bo predvsem pozorno analizirati omenjene vplive in njihov pomen v današnji dinamiki pojava.

3.2 DOKTRINA, METODA IN NEKATERI KLJUČNI KONCEPTI SUFIZMA

Če je umevanje vere in verskega izkustva – po definiciji individualnega – samo po sebi problematično (Mole 2003, 9), nam razumevanje sufijskih konceptov, ki poudarjajo metafizično instanco, imenovano »spekulativna mistika«, predstavlja še večji izziv. Ravno tako nam akademski besednjak le z težavo zariše trdne temelje, na katere bi opirali nadaljnje razmišljanje. Upoštevajoč spolzkost področja, bomo sufija oziroma mističnega ljubimca, kot ga poimenuje Mole, predstavili skozi doktrino, metodo in nekatere ključne koncepte sufizma, ki, kakor pravijo sufijski sami, predstavlja svojevrstno znanost,⁴¹ ki je v nasprotju z zahodno moderno znanostjo iniciativna (*initiative doctrine*).

Lings kot prvo točko sufijske doktrine navaja izrek zaprisege islamu,⁴² v arabskem jeziku imenovan *šahadet*, ki pomeni, da ni drugega boga kakor Boga. Čeprav je izrek zaveza vsakega muslimana, je v islamu poudarjena duhovna globina zaveze, ki naj bi jo sufi upošteval v vsej svoji celovitosti in kot končni cilj. Sufizem na tem mestu predpostavlja navidnežno stopnjo odločnosti v duši, ki v transcendentnosti presega um.

Izrek hkrati vodi do naslednje islamske doktrine božje enosti, imenovane *tevhid* (*tawhid*), ki je ravno tako ena izmed ključnih postavk sufizma. Tevhid temelji na koranskih izrekih, med drugimi: »Gospodova sta vzhod in zahod; kamor se obrnete, tam je njegov obraz. Gospodova dobrota in modrost sta neizmerni« (2: 115). Vendar gre sufijska interpretacija še nekoliko dlje, kakor prvi Lings: »Biti poznan od Boga pomeni, misteriozno, biti Bog« (Lings 2005, 65). Ker omenjeni koncept teži k panteizmu, predstavlja kritično točko sufizma, ki jo bomo natančneje obravnavali kasneje. Na tem mestu dodamo le, da sufijski

⁴¹ Na tem mestu ne iščemo ujemanja z moderno zahodno znanostjo, temveč koncept imenujemo znanost zavoljo doktrine in metode. Sufizem kot znanost lahko umestimo v »obscure« znanj.

⁴² »Vstopa« v islam ne gre enačiti z na primer krščansko iniciacijo krsta, kajti v islamu ne obstaja koncept izvirnega greha, ki bi se ga bilo treba znebiti, temveč je narava novorojenega posameznika opisana z arabsko besedo *fitrah*, ki pomeni naravno predispozicijo dobrega ter predanosti nemu Bogu.

avtorji koncept utemeljujejo z nezmožnostjo uma samega, da bi lahko razumel enost in hkrati upošteval dualnosti med Kreatorjem in kreacijo (Primerjaj Lings 2005).

V navedenih doktrinarnih pozicijah že lahko uvidimo naslednjo postavko sufizma, in sicer vprašanje zmožnosti uma. Sufijsko misel namreč postavlja metafizično instanco srca, ki jo lahko imenujemo intuitivni intelekt (*heart intellect*), pred instanco razuma. Problem umske gotovosti, ki jo v svojih delih utemeljuje Al Gazali, predpostavlja šibkost razuma oziroma njegovo necelovitost in pravi, da je transcendentno znanje v srcu⁴³ imenovanem *kalb (qalb)* (Primerjaj Gazali 2001). Temelj srčne instance v svojem izreku opiše Mohamed, ko pravi: »Moja Zemlja in Moja nebesa me ne vsebujejo, temveč Me vsebuje srce Mojega iskrenega služabnika.« (Nicholson 2002, 49). Podobno trditev najdemo v delih Ibn Al Arabija, ko srce imenuje kot tisti organ, ki je zmožen zaobjema realnosti (Primerjaj Ibn Al Arabi 1980, 145). V sufijskih besedilih srečujemo različne ponazoritve hierarhije organov dojemanja sveta, opredeljenih kot znanje srca, znanje uma in čutno znanje (Primerjaj Lings 2005). Ali gre znanje uma zavreči ali samo podrediti srcu, je predmet podrobnejše razprave. Z večjo gotovostjo lahko trdimo, da je v sufizmu metafizična instanca srca oziroma njegova »prebujenost« prvi način za doseg višje oziroma prave resnice (*true knowledge*), notranje resnice imenovane *hakika (haqiqa)* ali gnostičnega spoznanja (*irfan*). Ideal slehernega sufija je že omenjeno stanje *fana* in *baka*, kamor vodi čistost srca. Sufijska doktrina temelji na lepoti in ljubezni, usmerjeni k Bogu, ki je, kakor pravi Kose, edini cilj, ki si zasluži to ljubezen (Primerjaj Kose 1996). Ko govorimo o sufijskem tolmačenju organov zaznavanja sveta, velja poleg srca, ki spozna Boga, ter duha (*ruh*), ki Ga ljubi, še dušo (*sir*), ki Njega kontemplira (Primerjaj Nicholson 2002). Doseg zelenega stanja slehernega sufija je izničenje sebe, natančneje *nafsa*. Ponazorjeno v znanem sufijskem reku »umri pred svojo smrtjo« je eno ključnih vodil sufizma. Sufijske metode naj bi bile v celoti postavljene v okvire islamske tradicije, torej gre najprej za upoštevanje pravil, povzetih v islamskem pravu, šariji.

⁴³ »Čeprav je srce (*kalb*) na nek misteriozen način povezano s fizičnim srcem, ne gre za stvar mesa in krvi« (Nicholson 2002, 49).

Na sufijski poti, ki zglede išče v preroku Mohamedu in poudarja metafizično dimenzijo, posebno izstopa element molitve ali kontemplacije, imenovan zikir, ki je osrednja sufijska metoda. Zikir pomeni spominjanje, omenjanje, navajanje imen Boga in kot posebna oblika molitve ali kontemplacije predstavlja pot duhovnega očiščevanja. Čeprav lahko podobne oblike molitve najdemo v budizmu, judovskem mysticismu in krščanstvu, je pristop sufizma dokaj različen. Metoda svoj obstoj opira na Koran, kjer so skozi celoten tekst omenjene različne oblike spominjanja, kot so: »Govori jim (Mohamed) iz knjige, ki se ti razodeva, in moli! Molitev zares varuje pred razvratom in od vsega neprimernege. Opravljanje molitve je največja poslušnost. Gospod ve, kaj počnete« (29: 45), »Mislite Name in Jaz bom mislil na vas ...« (2: 152) in »Gospodova so najlepša imena, kličite Ga z njimi« (7: 180) ter še mnogi drugi. Sufijski avtorji razlikujejo med prikritim zikirjem (*zikr al kafti*), pri katerem molitev poteka v mislih oziroma kot zamrman govor, ter odprto recitiran zikir (*zikr al džali*), pri katerem glasnost ni prikrita. Razlikovati je mogoče še med izgovornim zikirjem (*al lisan*), zikirjem srca (*al kalb*) in zikirjem globljega biti (*innermost being*) (*sir*) (Primerjaj Gilsensen 2008). Če je vsebinska raven v sufizmu deležna splošnega konsenza, se ta izgubi, ko preidemo k izrazno-pojavnim oblikam omenjene oblike molitve kakor tudi sufizma samega, izraženega v raznolikosti sufijskih redov (*tarik*a),⁴⁴ katerih danes poznana oblika ne sovpađa z izvorom islama, temveč je predmet kasnejše formacije. Zikir kot skupinsko dejanje^{45 46} je največkrat sicer skrito očem javnosti,⁴⁷ lahko pa je tudi javnega značaja. Precejšnja raznolikost zunanje podobe obreda, ki hkrati odseva značaj reda, se poleg »tihega« oziroma »glasnega« zikirja razlikuje še v načinu izražanja, kot je na primer dodan element glasbe, plesa ipd. Naša naloga nima namena, kakor tudi ne prostora, natančno orisati pojavno raznovrstnost sufijskih obredov. Na tem mestu bomo omenili le nekatere. Vrteči se derviš izvaja sufijski ples, imenovan *sama*. Ta sufi je največkrat opisan kot mistik, ki v plesu doživlja

⁴⁴ Kot že omenjeno, *tarik*a pomeni pot oziroma poti (*turuk*). V kontekstu skupin pomeni partikularnost reda.

⁴⁵ Zikir je poleg bolj poznanega skupinskega akta lahko tudi individualen. Najprimernejši čas, namenjen zikirju, je noč oziroma čas pred sončnim vzhodom.

⁴⁶ Zikir je kot skupinsko dejanje odprt za sociološko raziskovanje. Pričujoči nalogi dodajamo osebno izkušnjo, pridobljeno z opazovanjem z udeležbo, in sicer zikirja treh različnih sufijskih redov: Džerahi (Jerrahi), Nakšbendi in Mevlevi. Pomembnost zikirja gre iskati še v danes precej spreminjajoči se podobi predvsem novonastalih oblik sufizma.

⁴⁷ Prikritost srečanj gre poleg eletistične narave sufizma iskati še v neodobranju okolja, ki lahko prihaja iz naslova ortodoksnega islama ali političnih struj.

stanje ekstaze. Je pripadnik reda Mevlevi,⁴⁸ katerega izvor najdemo pri perzijskem poetu Jalal al-Dinu Rumiju. Čeprav je bil red vzpostavljen po njegovi smrti, Rumi predstavlja ključen element in navdih tega reda. Simbolni pomen v »posvečenem plesu« ponazarja stremenje k božjemu in končno zlitje z božjim. Obred *sama*, v katerem lahko nastopa eden oziroma več hkrati vrtečih se derviŝev, je razločen v svoji kostumografiji,⁴⁹ spremljata pa ga glasba in upesnjeno recitiranje zgoraj omenjenih izrekov in poezije. Uporabo petja in glasbil⁵⁰ (boben, piŝchal in ŝe nekatera druga za okolje specifična glasbila), ki sta sicer koŝljiva elementa v odnosu do ortodoksnega islama, sufiji zagovarjajo z njihovo posvečenostjo in simboliko, kot je na primer religijska tematika pesnitev. V nasprotju z Mevleviji v redu Nakŝbandi izvajajo spontano obliko zikirja, kjer sicer skupinsko srečanje poteka brez medsebojne interakcije. Ravno tako ne uporabljajo glasbil in ne predpisujejo nikakrŝne noŝe oziroma je ta ponovno odvisna od okolja. Tu ŝe enkrat poudarjamo, da gre za izrazne oblike, katerih raznovrstnost gre iskati med redovi kakor tudi znotraj njih. Raznolikost pa sufizem razume zavoljo razliĝnosti in kompleksnosti ĝloveŝkih duŝ (Primerjaj Lings 2005).

Skupna toĝka vseh sufijskih redov je duhovni mojster, imenovan *ŝejh* (*shaikh, murshid*), ki nastopa kot absolutna avtoriteta vsakega sufijskega reda. Razmerje sufija do ŝejha je mogoĝe ponazoriti z razmerjem uĝenec – uĝitelj, hkrati pa spominja na mediativno vlogo, ki sicer ne more biti utemeljena z islamskim izroĝilom.⁵¹ Pravila sufijskega reda narekujejo popolno predanost uĝenca (*muridin*) uĝitelju, ki kot vodnik usmerja in interpretira pot slehernega sufija, opisano tudi kot pot skozi stopnje razsvetljenosti proti globini duŝe, ki obljublja izkustvo manifestacije Boga (Primerjaj Lindholm 2008). Sufi kot uĝenec naj bi v svoji predanosti izraŝal absolutno ljubezen in zaupanje ŝejhu. Ta, kot to opisuje sufijska literatura, poseduje znanje, ki presega ĝrko postave oziroma v podobi

⁴⁸ Tovrsten obred najdemo tudi v drugih sufijskih skupinah, kot na primer Jerrahi.

⁴⁹ Vrteĝi se derviŝi so obleĝeni v dolga bela oblaĝila. Prepoznavni znak sufijev je tudi volnena obleka (*suf* pomeni volna), ki ponazarja preproŝĝino.

⁵⁰ Posamezna glasbila imajo svojo mitoloŝko pripoved. Na primer, v redu Mevlevi igranje piŝčali (*naj*) spominja na dih ŝivljenja in prekine oddvojenost od boŝjega (Glej Topas 2010).

⁵¹ Za natanĝnejŝo opredelitev sufijskega ŝejha v odnosu do islamske doktrine glej poglavje Sufizem in islam.

božjega namestnika kalifa (*khalifa*) deluje kot njen razlagalec.⁵² V svoji največkrat karizmatični osebnosti mu moč avtoritete odpira prostor vpliva ter tako predstavlja značaj skupine in jo hkrati dela raznoliko. Njegovega prvotnega mesta v hierarhiji⁵³ reda sicer ne gre iskati v njegovi karizmi, temveč v njegovem »božjem prijateljevanju« (*vali*), natančneje v nosilni funkciji oziroma mestu, ki ga zaseda v duhovni verigi, imenovani *silsila*. Silsila je prenosnik duhovnega vpliva (*baraka*), njen izvor pa gre iskati v Mohamedu kot njenem prvem členu (Primerjaj Burckhardt 2006). S konceptom verige, natančneje njene mnogoterosti, je mogoče iskati vzroke raznovrstnosti sufizma in njegovih redov. Biti sufi oziroma postati član *tarike* pomeni priključitev omenjeni verigi, ponazorjeni v aktu iniciacije. Ta predpostavlja nekakšno obliko pakta, *baja* (*bay'a*), sklenjenega med kandidatom in sufijskim šejhom, ki poseduje predstaviško funkcijo Preroka (Primerjaj Burckhardt 2006). Vsebino iniciacije, se pravi vstopa v svet sufizma, Lings opiše kot virtualno reintegracijo v primordialno stanje zavesti, formo pa kot obredno dejanje, ki je sicer drugotnega pomena. Poleg omenjenega načina prehoda naj bi obstajala zunajredovna oblika iniciacije, pri kateri kot prenosnik *barake* potencialnega sufija obišče mitološki lik z imenom Hidir;⁵⁴ pozornejše ponazoritve tega skorajda ni mogoče najti v sufijskih tekstih.

Predstavljenim ključnim elementom sufizma dodajamo še nekatere koncepte in značajne poteze, ki pomembno zaznamujejo sufijsko literaturo. Ibn Al Arabi, ki v svetu sufizma velja za prvega šejha, v svojih obsežnih tekstih, ki so sicer pogosto predmet polemike, poleg že omenjene enosti poudarja stanje »popolnega človeka«, ki ga hkrati ponazarjata svetništvo in božje prijateljstvo (*vali*). Ideal popolnosti je dosežen takrat, ko posameznik do popolnosti realizira ves duhovni potencial človeškega stanja, ko v sebi kakor tudi svojem izkustvu realizira enost biti (*Oneness of Being*), ki je osnova celotni mnogoterosti

⁵² Koncept ezoteričnega razlagalca črke postave podrobneje predstavi Corbin, in sicer v orisu skritega imama šiitske teologije. Poleg tega avtor podrobno predstavi vzporednice šiizma in sufizma (Glej Corbin 2001).

⁵³ Sufijski redovi imajo jasno stratificirano hierarhijo, vendar se ta spretno izmika natančnejšemu orisu, kajti temelji na duhovnih kvalitetah pripadnikov skupine. Opazovalca pritegne predvsem jasno razumevanje položaja vsakega posameznika kakor tudi njihovo delovanje znotraj določenega okvira, ki mu ga postavlja hierarhična struktura.

⁵⁴ Hidir je islamski tradiciji predstavljen v zgodbi srečanja z Mojzesom. Ponazarja ga zelena barva, kot nosilca prikritega znanja.

obstoja (Austin v Ibn Al Arabi 1980, 37). Nazoren prikaz ponazarja metafora ogledala, ki lahko le v stanju popolne čistosti popolnoma odseva božjo luč – primer za to sufizem najde v preroku Mohamedu. Prepletenost konceptov oziroma njihovo vsebinsko enakost, izraženo na različne načine, uvidimo s pogledom na Guenojeve zapise, ko bržkone enak koncept oriše s stanjem primordialnosti. Gre za naravno stanje in hkrati bistvo človeka (Primerjaj Guenon, 2001a) oziroma prvobitno stanje človekovega duha, kot ga imenuje Mole (Primerjaj Mole 2003). Sufijsko razumevanja človeka in hkrati veselja najdemo v dihotomiji Bog/kozmos, njena razrešitev na ravni individuuma pa obljublja enost in pravkar opredeljeno popolnost. Omenjena dihotomija nastopa na ravni makrokozmosa kakor tudi mikrokozmosa. Tako je kot cilj sufija preseči polarnost Bog/kozmos, kar hkrati pomeni, da gre mikrokozmos, torej človeka, razumeti tudi kot makrokozmos, se pravi univerzum znotraj vsakega človeka (Primerjaj Ibn Al Arabi 1980, Guenon 2001a). Predstavljeno v Rumijeve pesnitvi z besedami: »Tako si v svoji zunanji formi mikrokozmos. Medtem ko si v notranjem pomenu makrokozmos« (Nasr 1974).

Značajne poteze niso odsev sufizma kot takega, temveč odsev posameznih struj oziroma določenih interpretatorjev. Posamezni redi izpostavljajo določene ideje, ki obarvajo njihov značaj in so tako pečat trenutnega vodje kakor tudi vrste predhodnikov. Mi izpostavljamo le nekatere poteze, ki lahko pomagajo pri nadaljnji razpravi. Tako na primer Rumijeva sicer še živeča zapuščina izpostavlja ljubezen, sprejemanje in tolerantnost. Predstavi nam način razumevanja, ki presega razmejenost sveta, ujetega v formo, kjer stanje ekstaze obljublja dotik transcendence. Koncept ljubezni kot vodila gre obenem iskati pri množici sufijskih avtorjev. Ravno tako mnogi poudarjajo univerzalen značaj sufizma. Tega utemeljujejo z eno resnico, ki je v temelju vsakega ezoteričnega tolmačenja (Lings 2005, 22). Pod okriljem univerzalnosti je mogoče razumeti odprtost razmišljanja, ki daje prostor sprejemanju in tudi sinkretizmu. Kar hkrati pomeni, da naj sinkretična narava ne bi bila tuja kateremukoli ezoteričnemu udejstvovanju. V doktrini sufizma pomembno mesto zaseda način odprtosti in sprejemanja. Izvor teh najdemo v islamskem monoteizmu, ki ga Ibn Al Arabi utemeljuje z bivanjem ali eksistenco, ki je možna le po Bogu, ter da je vsakršno verovanje hkrati verovanje v Bog.⁵⁵

⁵⁵ Za natančnejši opis koncepta glej poglavje Zgodovina in predstavniki sufizma.

Univerzalistična prvina in prvina sprejemanja pomembno oblikujeta sufijjski ton v medreligijskem diskurzu, ki mnogokrat presega ločevanja in nasprotovanja. Sufizem kot izrazito prizadevanje za ponotranjenje koranskega razodetja (Corbin 2001, 21) hkrati kaže na fundamentalistično tendenco,⁵⁶ ki naj bi bila izražena predvsem v duhovnem udejstvovanju sufija, čeprav nam zgodovina med drugim predstavi sufija z uporniškimi značajem, kot borca, ki brani barve islama kakor tudi svoje države.⁵⁷

Ob opisu sufizma, njegove doktrine, metode in ostalih omenjenih elementov, se zavedamo, da konceptov nismo izčrpali v njihovi celovitosti. Če nam oris predstavlja nek idealnotipski model pojava, ki bi za potrebe naše analize hkrati pomenil avtentičen opis sufizma, je treba dodati še nekaj opomb, ki sicer modela ne odvezujejo interpretacije. Čeprav predpostavljamo, da bi bil predstavljeni pojem v svetu sufizma deležen precejšnjega konsenza, je treba poudariti, da opisujemo tradicijo, ki temelji na normativnem redu, in da v vsakdanu srečujemo sufije, ki delujejo zunaj meja kakršnekoli institucionalne oblike reda. Tudi izvora redovne oblike ni mogoče zaslediti v začetkih sufizma, če seveda predpostavljamo njegovo sovpadanje z začetkom islama. Zato je mogoče govoriti o redovni dinamiki, katere začetek je nekoliko kasnejši. Ravno tako je koncept razmerja šejh – sufi, ki ni doktrinarni predpogoj sufijjskega udejstvovanja, podvržen spreminjanju.

3.3 ZGODOVINA in PREDSTAVNIKI SUFIZMA

Da »zgodovinskega razvoja sufizma ne razumemo oziroma še nismo ugotovili, kako ga razumeti« (Ernest in Lawrence 2008), je opomba, ki postavlja vprašaj našemu raziskovanju ter hkrati dvomi o obstoječih analizah, ki v svoji ambicioznosti predpostavljajo determinirajoč zgodovinski pogled. Sicer ne zavoljo vprašljivosti, ki bi jo predpostavil novi historicizem, temveč enostavneje, kot pravi avtor, zavoljo tekstov, ki so

⁵⁶ Uporaba izraza se želi izogibati današnji poljudno rabljeni popačeni konotaciji. Izraz uporabljamo kot dosledno držo sufijjskega delovanja.

⁵⁷ Natančneje nam vojaško udejstvovanje sufijev predstavi E.Sirriyeh, ko opisuje aktivno sodelovanje sufijev v uporabi proti kolonialističnim silam v severnoafriških državah (Primerjaj Sirriyeh 1999).

podcenjeni, ter mnogo del, ki še niso prevedena. Obenem pa, kot smo že omenili, gre v prvi vrsti za verbalno tradicijo. Nekonsistentnost analize zgodovinskega poteka je razvidna tudi v raznolikosti interpretacij. Naša naloga sicer nima namena temeljitega zgodovinskega pregleda, temveč želi razumeti dinamiko pojava, njegovo interakcijo z okoljem ter spreminjajoče se mesto pod okriljem islama. Ravno tako bo zgodovinsko umeščanje pojava naslavljal le nekatere oblike in ne sufizma kot celoto. Mi bomo omenili samo nekatere točke, ki zaznamujejo zgodovinski potek sufizma in orisujejo njegove spremembe skozi čas.

Če se v nalogi časovne interpretacije postavimo v vlogo raziskovalca, ki sufizem tolmači kot avtohton pojav,⁵⁸ kot nam ga je predstavil Lings, nas pot najprej vodi k preroku Mohamedu, ki je bil »sufi v vsem, razen v imenu« (Lings 2005, 101). Prerokov prenos svetega znanja oziroma duhovnega vpliva (*baraka*) svojemu prvemu učencu Abu Bakrju, ki kasneje postane kalif,⁵⁹ pomeni začetek duhovne verige (*silsila*). Ravno tako se kot eden prvih učencev omenja Alija.⁶⁰ Duhovni vpliv, ki ga šele kasneje imenujemo sufizem, naj bi bil prisoten v velikem delu takratne novorojene skupnosti. Asketstvo je bila prvina, ki je označevala prve posedovalce mistične vednosti, katerih število je rastlo skupaj z razvojem islama. Oblika asketizma, ki jo v prvem stoletju po hidžri⁶¹ poseblja najizrazitejši lik obdobja Hasan Al Basri (642–728), sicer spominja na v našem okolju najbolj poznano obliko krščanskega asketizma, vendar se od nje hkrati pomembno razlikuje. Hasan v svojem asketstvu ni pridigal o spolni vzdržnosti, ni zavračal denarja in tudi ni nasprotoval pravičnemu dobičku (Primerjaj Mole 2003, 45). V sufijski duhovni verigi Hasan zaseda pomembno mesto, skozi katero mnogi sufijski redovi utemeljujejo svoje duhovno potomstvo, ki vodi do Mohameda. V času Hasanove smrti preidemo v obdobje, ko sufijska praksa postane distinktivna. Tu že opazimo zametke oblikovanja

⁵⁸ Alternativen pogled omenjenemu začne zgodovinsko utemeljevanje s kasnejšo redovno formacijo, katere elementi pa segajo v čas pred Mohamedom.

⁵⁹ Najpomembnejše obdobje islama, po Mohamedu, je obdobje štirih kalifatov. Beseda *kalif* v dobesednem prevodu pomeni božji namestnik na zemlji. Kalif je kot ime označevalo tudi vse kasnejše vladarje islamskega imperija ali dinastije, le da naj bi prvi štirje kalifi združevali legalno, duhovno in mistično plat vodenja skupnosti.

⁶⁰ Ali velja za enega najzvestejših prijateljev Preroka. Alijeva poroka z Mohamedovo hčerjo Fatimo ju poveže v družinsko razmerje. Ali kasneje postane kalif islamske skupnosti.

⁶¹ Hidžra pomeni migracijo Mohameda in njegove novo rojene skupnosti iz Meke v Medino, hkrati pa označuje začetek islama in tudi štetja časa po islamski tradiciji.

različnih islamskih struj, kot so pravna, teološka in mistična struja. Zunajne vplive oblikovanja sufizma podrobneje opredeli Danner, in sicer izpostavlja kanonizacijo eksoteričnih šol,⁶² vzpon islamske filozofije, porast kanonskega prava ter nekatere druge (Primerjaj Danner 1989). Vrnimo se v obdobje po Hasanovi smrti, natančneje v sredino devetega stoletja, ko gre opaziti nov obraz sufizma, ki iz asketske podobe preide v mistično. Če gre asketizem opisati s pobožnostjo, ki poudarja poslušnost in pokorščino transcendentnemu Bogu in v vsakem trenutku upošteva Njegovo voljo, gre mističnost kot asketstvu nasprotujoče si stanje⁶³ razumeti kot združevanje z Bogom, ki je hkrati razumljen imanentno oziroma vseobsegajoče. Eden prvih teoretikov mistične izkušnje je bil Abul Kasim Al Džunjad (u. 910), čigar pomembnost cenijo tako zgodnji kakor tudi kasnejši sufiji. Džunjad je bil častitljiv učitelj sufijske šole v Bagdadu, sicer rojen v Iranu. Njegovih petnajst ohranjenih razprav razkriva pečat, ki ga je vtisnil sufijski teozofiji. Njegova izhodiščna točka je izpovedovanje muslimanske vere, *tavhid*, ki pravi: »Ni boga razen Boga« in hkrati pomeni enost religijskega izpovedovanja ali monoteizem. Vendar Džunjadov dosež *tavhida* ne poteka le na ravni jezika, temveč gre za mistično zlitje z božjim, oziroma »ko se človek odtrga od božanske Enosti, postane navzoč v svetu; ko se odtrga od sveta, pa je navzoč v Bogu« (Mole 2003, 70). Zedinjeno stanje je stanje prazaveze, ko je bil človek zgolj ideja v Bogu. Ko govormio o Džunjadu, gre omeniti še dve stanji, in sicer mnogokrat kočljivo stanje opitosti (*drunkenness*) in stanje treznosti (*sobriety*). Džunjad sicer zagovarja slednje, čeprav je mogoče govoriti o istočasnem predstavljanju obeh – notranji opitosti in zunanji treznosti (Primerjaj Lings 2005, 108). V nauku ne občutnejše drugačen, pa vendarle bolj strasten je bil pristop Džunjadovega učenca Al Haladža (857–922). V svoji predrznosti je pretrgal stike oziroma je bil odslovljen iz kroga Džunjadovih učencev, odvrigel je sufijsko opravo in odšel med ljudi pridigat duhovno življenje. Po nekajletnem romanju se je vrnil v Bagdad, kjer je ostal zvest svojemu pridigarskemu načinu življenja. V zgodovino sufizma in islama pa se je

⁶² Sunitske šole: malikitska, hanifitska, šafijska in hanbalitska.

⁶³ Natančen opis stanj ter njunega prehoda najdemo v delu Melcherta, ki koncepta razume kot nasprotni si stanji, kakor je to predstavil že Weber (Glej Melchert 2008).

zapisal predvsem zaradi besed, ki jih je izgovoril: »Jaz sem Resnica«⁶⁴, kar pomeni jaz sem Bog. Zaradi izrečenih besed je bil kasneje usmrčen. Ogrožanje islamske dogme so mu pripisovali učitelji postave in druge eksoterične avtoritete. Za sufije, ki so mu v času življenaja sicer obračali hrbet, je kasneje postal primer čiste ljubezni in eden največjih svetnikov, sicer z opombo, da je izdal njihovo skrivnost. Pomembno je dodati, da je s tem dejanjem orisal držo, ki je zaznamovala in še danes zaznamuje sufizem. Ko na eni strani predstavlja predanost in mističnost oziroma transcendentnost sufijske izkušnje, na drugi pa daje argument nasprotnikom sufizma, ki mu očitajo zanikanje teizma.

Da so se sufiji znašli na zatožni klopi že pred časom Haladžove »predrznosti«, je treba razumeti s pretnjo herezije, ki jo je »uradni« islam videl v naraščajočih sektah. Hkrati je to obdobje začetka formiranja sufijskih redov, ki je pritegnil pozornost oblasti. Splošno sprejeta sufijska narativa označuje čas med desetim in enajstim stoletjem kot obdobje nesoglasij z ulemo. Vendar Malamudova to opredelitev izzove s prikazom soglasja v primeru poučevanja sufizma kot vede v Horosanskih *medresah*.⁶⁵ Sufizem je bil ob obveznih predmetih (študija Korana, hadisov in islamskega prava) ponujen kot izbirni predmet (Primerjaj Malamud 2008). Ob upoštevanju takratnega razgibanega političnega življenja, razgibane podobe sufizma⁶⁶ ter zamejenosti avtorice na zgolj eno geografsko točko je sicer mogoče upoštevati tudi omenjen komentar. Kakorkoli že povzamemo zgodovinsko dogojanje, se ne moremo izogniti konfliktnega odnosa strank. Derviši so bili mnogokrat napadeni, češ da so brezbožni in da so njihovi nauki nezdružljivi z načeli islama (Mole 2003, 91). Skratka, v desetem stoletju sufizem kaže grobo izrisan nauk in mero ustaljenosti. Obenem je to obdobje, ko uvidimo začetek formiranja sufijskih redov oziroma lož, ki svojo končno podobo dobijo sicer nekoliko kasneje, v dvanajstem oziroma trinajstem stoletju. Sufizem sicer že od Prerokovega časa kaže skupinsko delovanje, vendar tu še ne gre govoriti o njihovi institucionalizaciji. Pomembno vlogo v formiranju sufizma ponazarja razmerje med sufijskim šejhom in učencem. Njuna vez naj

⁶⁴ Al Haladž sicer ni bil prvi sufi, ki je javno izjavil popolno zlitje z božjim. Pred njim naj bi se v nekoliko drugačni obliki (»*Glory be to Me! How great is my Majesty*«) izrazil Abu Jazid. (Primerjaj Lings 2005, 109).

⁶⁵ Medresa je religijska izobraževalna ustanova v islamu.

⁶⁶ Mole tu navaja dva pristopa, izražena v dvoje različnih sufijskih priročnikih. Prvi, bolj deskriptivni, samo predstavljajo nauke, drugi, ambicioznejši, povzemajo mistično življenje (Primerjaj Mole 2003, 91).

bi v desetem in enajstem stoletju začela dobivati bolj hierarhično in formalno podobo, šejhova avtoriteta pa je obsegala vse vidike v življenju novinca. Ravno tako je formalno podobo začel dobivati iniciacijski obred.

Razburkano podobo sufizma naj bi konec enajstega stoletja umiril Abu Hamid Al Gazali (1059–1111). Bil je eden vodilnih teologov in pravnikov Bagdada, ki je v svoji zavzetosti pogosto stal nasproti teologiji, filozofiji, degradirajočemu sporu med šiitsko in sunitsko ločino ter vrsti sekt, ki so se pojavljale v takratnem času. Poglobljenost razmišljanja je Gazalija vodila v intelektualno krizo in do vse večjih dvomov o znanosti, ki temelji na razumu in se nanaša le na zemeljsko življenje. V duhu koranskega izročila je začel dvomiti o znanju svojih prednikov in njihovi tradiciji. Njegova zavzetost, da vidi stvari takšne, kot v resnici so, ga je tako usmerila v iskanje realnosti, ki je onkraj razuma. Tu mu zatočišče ponudi sufizem.⁶⁷ Ezoteričnemu pristopu ni odvzel zunanje islamske forme, temveč si je prizadeval za integracijo obeh. Njegova učenost kakor tudi družbeni položaj⁶⁸ sta omogočila vsesplošno spoštovanje sufijskih nauk, s čimer je pripravil pot družbeni prepoznavnosti in sprejetosti sufizma (Primerjaj Al Gazali 2001; Lings 2005).

Gazalijev čas pomeni naslednjo stopnjo v razvoju sufizma. Jasno so se izrisale strukture institucionalizacij. Obenem so sufiji postali sprejeti znotraj meja islama, četudi, kot bomo videli kasneje, njihov položaj nikoli ni bil in še vedno ni povsem stabilen. Hkrati gre za obdobje, ki ga mnogi avtorji označujejo kot zlato dobo sufizma, ko nastopajo mnoge velike osebnosti sufizma. Abd Al Kadir se v zgodovino zapiše z ustanovitvijo svojega reda, imenovanega *Kadiri*, ki se odcepi od predhodnice *Džunjadi*. Muin ad Din Čisti je naslednji sufijski mojster, ki je vzpostavil svoj red, imenovan *Čisti*. Istemu obdobju pripada še Jalal ad-Din Rumi, čigar red se poimenuje *Mevlevi*.

Omemba nekaterih redov služi predvsem ponazoritvi stopnje institucionalnosti in hkrati priča o razlikovanju poti sufijev. Njihovo umeščanje v *silsilo*, ki ima sicer z istim začetkom več vzporednic, ne bo del naše razprave. Do kod je segalo tako imenovano

⁶⁷ Al Gazali se je s sufizmom srečal že v mladih letih, ko ju je (skupaj z bratom Ahmetom) oče tik pred svojo smrtjo zaupal v varstvo prijatelju, ki jima je kot sufijski modrec zagotovil prvo izobrazbo.

⁶⁸ Med drugim je bil rektor bagdadske univerze (madrese).

zlato obdobje sufizma,⁶⁹ pa je ponovno predmet različnih interpretacij. Točka polemike je najpomembnejši sufi z imenom Ibn Al Arabi (1165–1240).⁷⁰ Z njim sufizem prestopa v optimistično doživljanje sveta. Če so nekateri zgodnejši sufiji zavračali zemeljsko plat bivanja, jo Ibn Al Arabi osvetli z načinom razumevanja samega sebe, ki posledično pomeni razumevanje Boga. Med drugim mu pripisujejo sistemizacijo sufijske teorije v koherentno celoto, podprto z metafizičnimi elementi. Na tem mestu ne bomo niti poizkusili zaobjeti avtorjeve misli, ki nam jo predstavi v dvestosedemdesetih delih, ki jih zaznamuje, kakor pravi sam, navdih onstranstva. K Ibn Al Arabiju, ki poleg svetnika v svetu sufizma islamu predstavlja delikatno figuro, se bomo še vrnil. Na tem mestu omenimo še koncept resničnosti, čeprav raznolikih si verovanj. Izhajajoč iz koncepta *vahdat al vudžud*, katerega avtor klasične formulacije je on sam, predpostavlja, da vsaka eksistenčna stvar pomeni določeno obliko manifestacije (*self-disclosure*), izhajajoč iz neskončnosti (*vudžud*), in da vse, kar obstaja, obstaja le po Bogu. Tako avtor nadaljuje: »Ni drugega kot poznavalca Boga. Vendar nekateri poznavalci vedo, da poznajo Boga, in so drugi, ki ne vedo, da poznajo Boga« (Chittick v 2008). Ponudi nam način doumevanja raznolikosti verovanja kot tudi obstoja, ki kakor tudi koncept enosti govori o univerzalnosti, ta pa je zaradi kompleksnosti utemeljevanja mnogokrat narobe razumljena.

Skratka, trinajsto stoletje je obdobje, ko se sufizem dokončno izoblikuje. Izoblikujejo se sufijske lože, ki lahko štejejo tudi po več sto članov. Jasno se zarišeta struktura redov ter razmerje med duhovnim vodjem in ostalimi člani bratovščine. Obenem pa redovi začnejo dobivati raznolike podobe, vidne v glasbi in plesu. Ključna zapuščina tega obdobja je prepoznavnost sufizma kot sestavnega dela islama in posledično ponovna penetracija predvsem v uradni svet islama, ki je poleg prava (*fik*) in teologije (*kalam*) postal ključen člen religijske znanosti.

⁶⁹ Označevanje obdobja sufizma kot zlatega gre razumeti le v razcvetu redov, katerih misijonarska dejavnost predstavlja hitro širjenje vpliva.

⁷⁰ Z Ibn Al Arabijem se preselimo na drugi konec takratnega islamskega imperija, v Seville.

Nadaljnja zgodovinska obdobja, z izjemo neosufijskega gibanja,⁷¹ niso ključno oblikovala in spreminjala sufizma in tudi niso postregla z imeni, ki bi bila bolj zveneča od opisanih. Obenem nadaljnja zgodovina ni ključna za našo analizo.

Na tem mestu moramo vendarle še izpostaviti komentar, ki v istem obdobju, se pravi med desetim in trinajstim stoletjem, riše drugačno podobo sufizma. Govorimo o redovih, ki so odstopali od klasične podobe sufizma. Gre za redove, ki so v običaje vključevali droge (red *hašašinov*), hipnozo ali pretirano ekstazo (*hamadiše*). Gardet omenja še sufijsko manipulacijo ljudskih množic, ko naj bi upodabljali čudeže. Z omenjenimi dejanji so te tako imenovane lažne sufijske bratovščine zmanjševale ugled sufijskih redov kakor tudi sufizma (Primerjaj Gardet 1981).

Sicer omejen in neizčrpen zgodovinski pregled vendarle izpostavi nekatere točke, ki bodo kasneje deležne natančnejše razprave. Izziv želji po zarisu nekega idealnotipskega modela sufizma, ki bi nam omogočil nadaljnjo operacionalizacijo, je opredelitev neke »čiste« oziroma avtentične oblike sufizma. Tovrstno obliko zgodovina vprašuje skozi naslednje koncepte: prehod iz askeze v mistično podobo; različne oblike, kot sta treznost in opitost; sufijski red kot inovacija; formalna oblika razmerja med šejhom in učencem. Poleg omenjenega nam časovni pregled razkrije – četudi ne časovno natančno locirano – napetost razmerja med »učenim« islamom in sufijsko mislijo, katere dinamičnost zaznamuje tudi današnja razprava znotraj islama. Ob zgodovinskem pregledu še enkrat izpostavimo lokacije dogajanja, ki so ključno vplivale na sufizem; vidimo lahko, da gre za mesta, kot so Bagdad, Horosan in druga. Najverjetneje gre tu iskati tiste vplive, ki spominjajo na religijske ideje znotraj Indije, kot je na primer panteizem, kakor tudi tehnike religijskih praks, kot je na primer joga.⁷² Na koncu lahko uvidimo, da sufizem

⁷¹ Neosufizem je gibanje 18. in 19. stoletja, ki se zavzema za novo kontekstualizacijo sufizma, ki se vrača k naukom preroka Mohameda, izpostavlja moralno, družbeno in politično delovanje, nasprotuje popularizaciji sufizma in zavrača nekatera sufijska imena, kot je na primer Ibn Al Arabi. Vendar kot nas opozarjata O'Fahey in Radtke, je treba koncept neosufizma natančneje opredeliti ali celo zavreči, namreč že samo zgodovinopisje je postavljeno v parametre zahodne kolonialne literature (Primerjaj O'Fahey in Radtke 2008).

⁷² Pojav nekaterih praks in idej hinduizma je mogoče razumeti z v osnovi podobnima si konceptoma. Nazoren primer je hindujski koncept izničenja (loss) osebne zavesti v enost z brahmanom, ki je precej podoben sufijskemu konceptu *fane*, anihilacije. Konceptualna podobnost tako odpira vrata eklekticismu in celo sinkretizmu (Primerjaj Geaves 2008).

vedno znova nastopa v diskurzu pod naslovom pravoverje, ki se ga bomo dotaknili v naslednjih poglavjih.

4 SUFIZEM IN ISLAM

Opredelevanje sufizma v odnosu do islama bi lahko temeljilo na samoopredelitvi sufijev, ki svoj položaj rišejo znotraj meja islama, ki jih črta šariat, ga prestopajo ali celo izstopijo z njegovega območja. Sledil bi konsenz o prestopnih in mejnih oblikah, vendar bi do nestrinjanja prišlo pri orisu nekaterih sufijev, ki svoj nauk utemeljujejo z islamskim, kljub kočljivosti nekaterih konceptov. Ti sufiji namreč nikoli niso preizpraševali svojega delovanja pod imenom islam. Že zgodovinski pregled nam prikaže trenutke konfliktnosti v odnosu sufijske misli do »uradnega« islama. Tu uradnega islama ne gre razumeti enoznačno, ker je ta – oziroma njegovi zagovorniki – odvisen od prostora kakor tudi časa. Mi ga označujemo kot učeni islam oziroma *ulama*, ki je rezultat teologov (*kalam*), pravnikov (*fik*), razlagalcev Korana (*tefsir*), razlagalcev hadisov (*hadis*) ter zgodovinarjev islama (*sier*). Ali je njihovo mnenje o sufizmu kritično ali celo negativno, je odvisno od trenutne avtoritete, ki se označuje kot uradna.⁷³ Tako lahko primerjamo turške religijske šole, imenovane *madresa*, v katerih je v nekaterih primerih kot del predmetnika mogoče najti *tasavuf* oziroma izobraževalno ustanovo Savdske Arabije, ki v navdihu vahabijskega⁷⁴ tolmačenja popolnoma nasprotuje sufijem pristopu in ga celo označuje kot krivovernega.⁷⁵ Kot pravi Geaves, je narava vsake ezoterične smeri tista, ki ogroža uveljavljene ideje ortodoksije (Primerjaj Geaves 2008). Obenem je treba dodati, da je herezija le odsev pravovernih označb (Primerjaj Henderdson 1998). Četudi v islamu obstaja vrsta literature, ki je označeno kot hereziografski žanr, so meje pravoverstva

⁷³ Islam sicer ne pozna uradne avtoritete, kot je na primer Cerkev v krščanstvu; to si danes v različnih državah lastijo različne struje. Posebno sunitski islam ne pozna avtoritativne institucije, ki interpretira doktrino. V šiizmu je mogoče svetega imama razumeti kot trenutno avtoriteto, ki interpretira doktrino (Primerjaj Lindholm 1998).

⁷⁴ Vahabizem je danes najmočnejše zastopan v Savdski Arabiji. Svoj izvor išče v Al Vahabiju (1703–1792) kot reformatorju, ki si je prizadeval islamsko prakso vrniti v začetno stanje, se pravi v islam, kot ga je predstavil Mohamed. Scwarz na primer omenja Vahabijevo šolanje s strani Angležev, ki naj bi v interesu kolonialne politike ustvarjal zmedo na Arabskem polotoku (Primerjaj Scwarz v Haze 2008).

⁷⁵ Sicer nekoliko posplošeno je vendarle moč razlikovati med sufizmu nenaklonjenim arabskim svetom ter za sufizem dokaj dovtetnimi deželami, kot so Turčija, Iran in druge.

mnogokrat težko določljive.⁷⁶ Metodološki instrumentarij družboslovnih znanosti nam za rešitev omenjenega vprašanja ponuja Wittgensteinov koncept »družinskih podobnosti«,⁷⁷ s katerim je mogoče klasificirati pojave glede na sorodnost konceptov, pri čemer kompleksna mreža povezav in podobnosti, četudi v odsotnosti enega skupnega imenovalca, tvori določeno skupino. Ker sufizem in islam temeljita na istih koreninah (Koran, Hadis) in se kritično srečujeta le v nekaterih mejnih točkah, lahko na tem mestu brez dvoma zagovarjamo tezo, ki sufizem umešča pod okrilje islama. Kakršenkoli je položaj sufizma v polju islama, se ne moremo izogniti nekaterim nestrinjanjem, ki rišejo dinamiko odnosa med njima. Nas bodo tako zanimale tiste kritične točke, ki so predmet omenjene razprave, in posledično, ali gre za konfliktnost sufizma kot takega ali konfliktnost nekaterih njegovih interpretatorjev.

Temeljita analiza bi najprej predpostavljala jasen oris islama, vendar prostorska omejenost tega ne dopušča, zato bomo pod drobnogled vzeli samo koncepte, ki predstavljajo določeno nestrinjanje. Kot je soočanje s sufizmom zaznamovano z metodološko opombo umevanja religijskih konceptov,⁷⁸ tako bomo to opombo upoštevali tudi v soočanju z islamom.

Vendar moramo najprej odgovoriti na vprašanje, ki nam ga zastavljajo obstoječe ločine⁷⁹ – ali lahko islam razumemo enoznačno. Omenili smo že, da islam ne pozna ene uradne

⁷⁶ Henderson tu navaja razloge, in sicer: neobstoj osrednje avtoritete; v islamu večji poudarek na praksi in pravu kot na doktrini; obstoj tradicij z velikim ugledom, ki so označene kot heretične (Hendersen 1998: 49).

⁷⁷ Koncept družinskih lastnosti je uporabnejši v primeru klasificiranja sufizma v odnosu do novih religijskih gibanj (NRG), pri čemer lahko ugotovljamo prekrivajoče se podobnosti ob odsotnosti enakosti ene ključne lastnosti.

⁷⁸ Religija kot individualno izkustvo (Primerjaj Mole 2003).

⁷⁹ Prva delitev v islamu se zgodi kmalu po Mohamedovi smrti (632), ko nestrinjanje glede prerokovega nasledstva kot politične funkcije (khalife) povzroči ločitev med sunitskim in šiitskim islamom. Sunizem se skozi zgodovino razdeli v štiri šole: *hanifi*, *šafi*, *hambeli*, *meliki*. Njihovo razlikovanje gre iskati predvsem v praktičnih vidikih, ki so odsev geografskih specifičnosti, kakor tudi vpliva tamkajšnjih kulturnih vzorcev. Šiizem se od sunizma razlikuje najprej v razumevanju četrtega kalifa Alija in v doktrinarnih naukih (imamologija). Notranje razlikovanje je odvisno od frakcije: dvanajstiški, ismailizem in zaidi šiiti, ki jim sledi nadaljnja razčlenjenost, vendar je na tem mestu ne bomo opredeljevali. Omenimo le, da je šiitska doktrina v marsičem podobna sufijem naukom. V nasprotju s sunitsko mislijo ta posega v prostor »nevidnega sveta«, imenovanega *gajb*, ga razčlenjuje in interpretira. Podobnost najdemo v tolmačenju posedovanja duhovne dediščine, razlagi skritih pomenov, vednosti srca in podobno (Primerjaj Corbin 2001).

avtoritete, ki bi tvorila njegovo institucionaliziranost.⁸⁰ Tu bomo povzeli Ramadanovo mnenje, označujoč enost temeljnih principov in raznolikost interpretacij. Temelju, ki sestoji iz dvoje tekstov, prikimujejo vse islamske struje. Prvi je Koran, ki muslimanom predstavlja samo besedo Boga, drugi pa tradicija, ki sledi Mohamedu, zbrana v hadisih,⁸¹ ki hkrati pomaga razumeti Koran.⁸² Stopnjo nižje, kjer najdemo pet stebrov islama,⁸³ še vedno nastopa enotnost, ki se šibi na naslednji ravni tolmačenj. Tu preidemo v polje različnih interpretacij, katerih raznolikost in mnogokrat sprejetost ne spodbija omenjenih temeljev. Interpretacije povezujemo z variacijo kulturnih vzorcev in tradicij, zato je tu pomembno razlikovati – čeprav zelo prepletene – koncepte religije, kulture in tradicije (Primerjaj Ramdan 2011a).

Navadno nam oris islama najprej ponudi opis pravil, navodil in zakonov, ki zavezujejo slehernega muslimana. Mi se bomo na tem mestu posluževali razumevanja, ki islam tolmači kot duhovno stanje. Razumevanje tega gre iskati v etimologiji dveh ključnih terminov, islam in musliman. Islam v arabskem jeziku sestoji iz korena s-l-m, s katerim je povezano večje število besed, med drugim celostnost, dokončnost in vezanost (Lane 2011). V religijski terminologiji pa pomeni predanost in zavezanost volji Boga (Lewis 2009, 8). Z istim korenem je utemeljen izraz musliman, ki označuje vzpostavljanje omenjene predanosti in obenem pomeni celovitost. Pojem celovitosti nas hkrati opozarja, da lahko danes sicer mnogokrat ločene dimenzije religije razumemo celostno.

Umeščanje sufizma v islam je, kot smo že predstavili, mogoče tolmačiti na več načinov. Enega izmed njih nam ponudi Al Arabijeva ponazoritev razumevanja zunanje in notranje ravni religije. Obe plati sta nujen del celote, imenovane religija. Metaforična upodobitev

⁸⁰ Islamske institucionaliziranosti ne gre razumeti v istem smislu kot na primer krščansko. Njegovo institucionalizacijo lahko utemeljujemo v islamskih svetih tekstih in izpeljanih pravilih. Drugačnost institucionalne dimenzije hkrati predstavlja izziv zahodnemu akademskemu udejstvovanju, katerega metodološki instrumentarij je bil vzpostavljen v krščanskem okolju (Primerjaj Dialmy 2007).

⁸¹ V islamski tradiciji je posebna pozornost posvečena verodostojnosti Mohamedovih izrekov. Njihov nabor se lahko razlikuje med različnimi ločinami, kot sta sunitska in šiitska.

⁸² Načini tolmačenja Korana razlikujejo: dobesedni pomen, nakazani pomen, zastrti pomen in visoke duhovne nauke (Primerjaj Corbin 2001).

⁸³ Pet stebrov islama: 1. Pričati, da ni drugega boga kakor Boga ter da je Mohamed božji poslanec; 2. Opravljanje molitev; 3. Plačevanje *zakata* (obvezujoča dobrodelnost); 4. *Hadž*, romanja v Meko; 5. Post v mesecu ramadanu (Primerjaj Toppas 2003).

ju označuje kot jedro in lupino, pri čemer slednja predstavlja šarijo, ki obdaja notranjo resnico (*hakika*) (Primerjaj Guenon 2006). Šarija najprej pomeni vrsto pravil, vendar jo njihov namen označuje kot veliko pot (*great way*), ki vodi do čistega znanja, oziroma kot ji pravi Ramadan, pot, ki vodi do vere (*faithfulness*) (Ramadan 2011b). Pogojenost njenega obstoja ni vzajemna, temveč enosmerna, in sicer *hakika* pogojuje šario in ji obenem daje pomen. Ilustracija prikritega jedra in vidne lupine tako predpostavlja dve dimenziji istega koncepta. Ta hkrati ponazarja pravniški način razumevanja, ki se ukvarja s formo/šarijo, in sufijski način, ki želi doseči jedro/*hakika*, in ob tem nima namena zavračati zunanosti, temveč naj bi imel sposobnost njenega temeljitejšega razumevanja. Oris obenem odgovarja na vprašanje, kako je sufizem mogoče razumeti kot srce islama, kot to trdijo mnogi avtorji (npr. Ramadan, Lings). V koncept je treba vključiti še pot, imenovano *tarika*, ki vodi od šarije do *hakike*. Način *tarike* pa je tista točka, ki deli mnenja. V naslednjih odstavkih izpostavimo specifičnost sufijske poti, ki ji nasprotuje ulema, oziroma glas vahabijev kot njim najglasnejši nasprotnik.

Kjub temu da večina sufijskih avtorjev nikoli ni vpraševala monoteizma⁸⁴ kot jasno zastavljenega temelja islama, ne moremo obiti tistih posameznikov, katerih ton spominja na panteizem.⁸⁵ Izpostavimo dva izrazita primera, ki zaznamujeta sufizem in obenem kličeta po sporu z ulamo. Najprej razvpit primer Haladževega tako imenovanega poistovetenja z Bogom ter Al Arabijevo preseganje dualnosti Bog/kozmos. Oba primera izstopata iz striktnih postavk teizma. Tega sicer v prvem koraku avtorja priznavata, vendar ga hkrati prestopata oziroma utemeljujeta na metafizični ravni duha. Kot pravi Eliade (1996, 88), sufijski nauk sicer nikoli ni govoril »svet je Bog«, kar bi jasno opredeljevalo panteizem, vendar združenje oziroma izničenje sebe, ki vodi v zlitje z božanskim,⁸⁶ briše mejo Bog/kozmos, ki jo jasno črta islamski teizem. Klasičen argument pravniškega pristopa je uprt na besede Korana in hadisov,⁸⁷ kjer na primer *ajet*⁸⁸ »Nič ni

⁸⁴ Islamski monoteizem poudarja doktrino teizma, se pravi razume Boga kot aktivnega udeleženca v svetu.

⁸⁵ Braginsky navaja tri oblike sufijskega panteizma: monistično poistovetenje z božanskim, univerzalistično zlitje z vsevključujočim božanstvom in sinkretično, kot kombinacija obeh (Primerjaj Braginski 1981).

⁸⁶ Natančneje mistično zlitje (union) opiše Eliade, ki govori o treh oblikah: združitev kot zveza (*itital*), združitev kot poistovetenje (*itihad*), združitev kot naselitev (*hulul*) (Eliade 1996, 88).

⁸⁷ Značilnost pravniških šol, še posebno tistih pod okriljem vahabizma, je, da vsakršna argumentacija v religijski razpravi izhaja izključno iz Korana in verodostojnih hadisov.

⁸⁸ Koran pbsega 114 poglavij, imenovanih *sure*, ki sestojijo iz različnega števila verzov, imenovanih *ajet*.

primerljivo z Njim« (112: 4) predpostavlja, da vse, kar je dostopno človekovi zaznavi, *ni* Bog, in pomeni, da kozmos *ni* Bog. Hkrati obstaja povezanost, nakazana v verzu »... in mu vdihne od Svoje duše« (32: 9), ponazorjena tudi z razmerjem Kreatorja in kreacije, ki zajema njuno odvisnost in ju hkrati ločuje. Sufijska literatura ne uporablja tako jasnega razločevanja, ko na primer omenjeno konceptualizacijo povzame v metafori oceana in valov, ki sta si različna, pa vendarle enaka. Skratka, govorimo o enosti in dualnosti hkrati. Tu sufizem ponudi intuitivno instanco srca, ki je zmožna to dualnost preseči, kajti kot pravi Lings, um sam ni zmožen razumeti na eni strani enosti in na drugi dualnosti Stvarnika in stvarstva (Primerjaj Lings 2005). To pomeni, da je samo sufijska izkušnja tista, ki to »razume« in udejanji. Sufijsko obrambo pred panteistično tendenco predstavlja Al Arabijev teomonizem, ko poleg eksoteričnega teološkega tavnida predstavi ontološki ezoterični tavnid, ki priča Edinost bitij ter pomeni, da je samo Bog tisti, ki biva (Corbin 2001, 212). Obenem gre predvsem sunitski islam razumeti v luči Webrove klasifikacije⁸⁹ kot misijonsko obliko religije (*emissary*), ki ji vsaka trditev o združitvi z onipotentnim in transcendentnim Bogom deluje nasprotujoče. Misijonski obliki nasproti Weber postavi zgledno (*exemplary*) obliko religije, v katero gre umestiti – ponovno neskladno s sunitskim islamom – avtoriteto šejha. Primer absolutne avtoritete duhovnega vodje vsake bratovščine v marsičem nasprotuje islamski dogmi, ki predpostavlja enakost verujočih in izključuje kakršnokoli mediativno funkcijo človeka v odnosu do Boga (Primerjaj Lindholm 2008). Argument podpira arabski termin *rab*⁹⁰ (*rabb*), katerega prevod opisujejo z izrazi: Tisti, ki povzdiguje, varuje, Gospodar, Lastnik, hkrati aktivno delujoč v svetu ipd. (Maududi 2006). V koranskem verzu je med drugim omenjen takole: »On je vaš gospodar in k Njemu se boste vrnili« (11: 34) in hkrati izključuje sleherno posredniško instanco. Sufiji dokaj previdno definirajo šejhovo pozicijo, navadno predstavljeno kot učiteljevanje na duhovni poti in utemeljeno z učiteljevim poznavanjem »poti«. Na tem mestu se postavlja vprašanje o šejhovi nezmotljivosti, kajti tudi on je lahko, kakor vsak posameznik, podvržen svojim lastnim željam in potrebam. Res da navdih iščejo v Mohamedovem vodenju in božanski navdihnjenosti, vendar v islamu velja, da je samo Bog tisti, ki pozna vernikovo dušo oziroma srce (Primerjaj Lindholm

⁸⁹ Primerjaj Lindholm 1998.

⁹⁰ Rab je eden izmed 99 značajnih potez Boga. Koncept temelji na nezmožnosti razumeti, ubesediti in predstavljati si Boga, kateremu približek gre iskati v božjih imenih/atributih.

2008). Človeška plat šejha je ravno tako razvidna v različnih stilih, ki jih prevzemajo različni redovi, kot je primer različnosti med treznostjo in opitostjo. Če je popolna avtoriteta tista, ki daje prostor šejhovemu pečatu, je tu še stran privržencev, ki njegovo besedo interpretirajo. Šejhov položaj tako mnogokrat preide – v njegovem času ali po njegovi smrti – v svetniško ikono. Svetniškega koncepta, imenovanega *vali* ali božji prijatelj, skorajda ni moč utemeljiti s temeljnimi islamskimi postavkami, kajti ta ne pozna koncepta svetnika. Obenem tovrstno razumevanje pomeni rangiranje vernikov, ki po islamskih naukih ni v dosegu človekovega znanja. Svetniški kult spominja na popularizacijo religijske prakse, vidno v romarskem značaju sufizma, ko člani obiskujejo grobove umrlih šejhov, kar hkrati spominja na primitivno obliko religije. Podobno so ples, glasba itd. tisti elementi, ki sufijsko prakso pogosto potiskajo v smeri popularizacije in privabljanja množic.⁹¹ Šejhova karizmatična avtoriteta je obenem prvi vzrok nadaljnje hierarhične formacije bratovščine, kljub temu da, kot pravi Makdishi, »islam bolj kot katera druga religija predpostavlja enakost muslimanov pred zakonom, kot Bogu predanih služabnikov« (Makdishi v Lindholm 2008). Z istim argumentom se je mogoče ozreti proti sufijskemu elitizmu, ki ga pogojuje ezoterična narava sufizma. Medtem ko vahabizem stopa v bran predvsem jasnosti tavnida, so tu še moderni reformatorji islama,⁹² kot sta na primer Shariati in Maududi. Šariati opozarja pred tradicionalnimi hierarhičnimi ureditvami in svetništvom, ki bi vodilo v narkotizacijo vernikov, medtem ko Maududi govori o onesnaževanju sufijske duhovne poti (Primerjaj Shariati 2012; Maududi 2006).

Ker Koran ne zaobjema in ne more zaobjemati vseh okoliščin posameznikovega življenja ter pušča nekatera vprašanja neodgovorjena, interpretacijam odpira prostor, ki ga zasedajo avoritete, katerih delovanje zahteva kritičnega poslušalca. Vsaka interpretacija, še posebno tista, ki preide v inovacijo, se sreča z ulemo, katere dvom v prvi vrsti

⁹¹ Na primer Akman (2009) govori o komercializaciji sufizma. Obstajajo nekateri avtorji, ki sufizem opredeljujejo kot ljudsko obliko religije. Tovrstna opredelitev se nanaša predvsem na ljudsko obliko sufizma, ki jo najdemo v muslimanskih državah in se povezuje z zdravilstvom, obiskovanjem grobov sufijskih učiteljev in podobno.

⁹² Težnja po reformi je sestavni del diskusije v islamu, kjer pomembno mesto zaseda tudi sufizem, le da je njegovo spremenljivo. Mnogokrat nastopa kot nosilec reformnih idej, spet drugič kot tarča kritik (Primerjaj Sirriyeh 1999).

predpostavlja ajet: »Danes sem vam izpopolnil vero ...« (5: 3), ki islamu pripisuje popolno obliko.

Ob primerjanju sufizma in islama lahko – predvsem z vidika islamskih študij – uvidimo krhkost nekaterih sufijskih konceptov, ki naši študiji postavljajo kompleksna vprašanja, izmed katerih so mnoga nerešljiva. Na tem mestu je ključno vprašanje, ali gre samo za raznovrstnost interpretacij ali pristopi predstavljajo različne koncepte. Ob navedenem je mogoče pritrdilno odgovoriti na obe vprašanji. Strinjamo se lahko o drugačnosti nekaterih konceptov, kot na primer hierarhična redovna ureditev, ki ni skladna z islamsko dogmo oziroma ji je celo nasprotujoča. Obenem obe strani naslavljata enake koncepte in različne interpretacije, kar je posledica različnih načinov delovanja, ki ju lahko opišemo kot instanco razuma in instanco srca ali upodobimo v knjižnem znanju nasproti mistični intuitivni izkušnji.

Omeniti velja še specifičen značaj sufizma, ki se izraža v toleranci, srčnosti, univerzalizmu in primordialnosti. Četudi gre za prvine islamskega izvora, so te mnogokrat razumljene izključno kot produkt sufizma oziroma kot nekaj, kar sufizem dodaja islamu, ali kot element, ki ni del islama. Izpostavili smo že koncept *fitre*, ki opredeljuje univerzalnost kot tudi primordialnost. Ravno tako ima tolerantnost, poudarjena v Rumijevih delih, koranske korenine. Vendar koranskim verzom, ki naslavljajo tolerantnost do drugačno verujočih in neverujočih posameznikov (npr. 2: 62, 2: 256, 5: 48, 11: 118, 109: 6), sledijo nasprotujoče si navedbe (npr. 3: 118, 9: 5, 9: 29, 21: 109), kar daje prostor raznovrstnemu tolmačenju.⁹³ Omenimo še srce, ki zaseda ključno mesto sufijske doktrine. To je podobno opredeljeno v ortodoksni islamski doktrini in kot metafizična instanca pomeni središče vernikovega religijskega udejstvovanja,⁹⁴ vprašanje je le, do kod seže oziroma kakšne so njegove zmožnosti.

⁹³ Natančnejšo analizo tolerantnosti v sufizmu predstavi Masroori (Glej Masroori 2010).

⁹⁴ Instanco srca med drugim predstavi Ibn Taymiyyah (1263–1328), ki velja za ortodoksnega pisca. V učenem islamu, še posebno v vahabijski struji, velja za enega najbolj verodostojnih islamskih piscev (Glej Taymiyyah 2008).

Na kakršenkoli način želimo interpretirati omenjene postavke, je ključno njihovo dožemanje kot celota, kot smo na primer pokazali v začetku poglavja z orisom šarije in *hakike*. Pogled predvsem predstavlja izziv novodobnim praksam in njihovim opredelitvam, ki v duhu redukcionizma ločujejo sfere znotraj njih ter tako omejujejo koncepte.

5 EVROPA, RELIGIJA IN ISLAM

Če na tem mestu kot predstavnika vzhodne misli označujemo islam kakor tudi sufizem, naša analiza zahteva še oris Zahoda, kamor ju želimo umestiti in obenem z njim soočiti. Vendar je Zahod vse prej kot jasen koncept, še kompleksnejše pa njegovo razmerje do Vzhoda. Četudi ne nujno izključujoča se geografska razmejitev konceptov, je ta v nalogi drugotnega pomena. Označevanje Zahoda bo potekalo na dveh ravneh, in sicer bomo pojem najprej poskusili razumeti v njegovi idejni konstituciji, ki jo oblikujejo filozofska, sociološka in teološka misel, čemur bo sledil natančnejši oris družbeno-religijske podobe Zahoda. Omenjena konceptualizacija bo tako omogočala umestitev in umevanje islama kot religijskega predstavnika kakor tudi islama v svoji družbeno-kulturnih lastnostih. Predpostavljen teoretski model je sicer krhkega značaja in vseskozi vprašuje enovitost konceptov. Že samega orisa idejnih prezentacij Zahoda namreč ni mogoče zaobjeti enoznačno, še bolj raznovrstna pa je njihova družbena pojavnost. Tu bo idealnotipsko označevanje izbiralo značilne postavke, upoštevajoč heterogenost v polju aplikacije. Tako bo oris Zahoda v nekaterih točkah označeval Evropo, v drugih zahod Evrope, spet drugič pa bo brez prostorskih dimenzij. Podobno bo veljalo pri označevanju Vzhoda, in sicer bomo povzemali islamske dežele, pa tudi širše.

Dihotomija naslova predpostavlja specifičnost posameznega pojma in posledično njuno različnost. Vendar je navedena dihotomija bržkone poenostavljena kakor tudi vprašljiva. Literatura tu ponuja več možnih načinov razumevanja razmerja med Vzhodom in

Zahodom.⁹⁵ Če nam je teorija pred časom ponudila opredeljevanje, ki predpostavlja koncepte kot nasprotujoče si⁹⁶, nam danes kulturne študije orisujejo njihovo prepletenost, povezanost ali celo odvisnost. Govorimo lahko o islamu kot delu Zahoda,⁹⁷ o zahodnem vplivu na vzhodne dežele ali o njuni hibridni podobi⁹⁸. Opomba o neenoznačnosti konceptu postavi množinsko obliko in poveča kompleksnost naloge. Sicer pa je na tem mestu pomembneje opozoriti na večraveno interakcijo. Tako je mogoče govoriti o kulturni prepletenosti, ekonomski odvisnosti, politični povezanosti in hkrati nestrpnosti ter idejni raznolikosti. Vendar moramo dodati še kompleksnost jasnega razlikovanja med ravnmi ter obenem dinamiko odnosov, ki je ni mogoče označiti enosmerno.⁹⁹ Zato bi bilo primerneje govoriti o živosti prepletanja. Navkljub kulturološkemu opredeljevanju povezanosti, ko hkrati vprašujemo po smislu primerjalne analize, katere končna točka, temelječa na sodobnih teoretskih konceptih, je bržkone relativizacija,¹⁰⁰ bodo tu predstavljeni vidiki, ki koncepta označujejo v njuni svojevrstnosti. Pi tem nas bosta zanimali predvsem idejna raven in religijska podoba. Koncepte bomo (npr. Zahod, natančneje moderni Zahod(i)) orisali z miselno držo oziroma njeno idealnotipsko podobo. Sicer pa se zgodovina soočanja entitet, ki ju tu imenujemo Vzhod in Zahod, ne vzpostavi z začetkom islama, temveč sovpada z obdobjem peloponeških vojn (4. st pr. n. š.), spopadov med takratno Grčijo in Perzijo. Podobno gre označiti vojaška osvajanja Aleksandra Velikega, ki je helenistično kulturo širil na ozemlje Perzije, Indije in Egipta (3. st. pr. n. š.). Jasnejšo ponazoritev razmerja najdemo v reku iz časa Rimskega imperija (3. st. n. š.), v katerem je opisana njuna različnost: »*ex oriente lux ex occidente lex*« – ponazarja Vzhod z metaforo luči¹⁰¹ in njemu nasproti Zahod z metaforo zakona.¹⁰²

⁹⁵ Razvoj interpretacij gre pripisati rekonceptualizaciji zgodovinskih navedb, ki postavlja izziv nedavnim evropocentričnim pogledom.

⁹⁶ Huntington sicer ne govori o Zahodu in Vzhodu, vendar predpostavlja devet civilizacij, med katerimi sta tudi zahodna in islamska

⁹⁷ Goodyeva historična analiza razume islam kot sestavni del Zahoda. Goody na primer zavrača radikalno razlikovanje med Evropo in Azijo, ki je postalo del splošnega akademskega znanja in odločnega aparata družbenih in humanističnih znanosti (Primerjaj Featherstone 2009). Tovrstno tezo je mogoče podpreti še s Campbellovim (2007) konceptom »Easternization«, ki prikazuje vpliv vzhodnih idej na Zahodu.

⁹⁸ Tezo natančneje predstavi Debeljak (Primerjaj Debeljak 2011).

⁹⁹ Kot primer navajam Štrbenčevo tezo, v kateri avtor določeno, predvsem religijsko obnašanje razume kot reakcijo na zunanjo instanco (Zahod) (Primerjaj Štrbenc 2012).

¹⁰⁰ Čeprav se tudi naša naloga opira na primerjalno analizo, ne želimo vrednotiti posameznih kulturnih oblik v duhu antropološkega relativizma, temveč jih želimo razumeti najprej posamično in nato v odnosu do idejnih konceptov, kot je stanje primordialnosti, ki ga opiše Guenon.

¹⁰¹ Vzhodno luč je mogoče označiti še s termini, kot sta religija, razsvetljenje ipd.

Obenem je to čas, ko antični Rim prvič v zgodovini vzpostavi zakonsko ureditev, ki ne temelji več na verskih idejah, temveč je posvetne narave. Naslednja postojanka konfliktnega soočanja entitet v poteku zgodovine je čas križarskih vojn, ko se kot nosilca moči srečujeta na eni strani islam in na drugi krščanstvo. Nadaljnji pregled bi se ustavil v času Otomanskega cesarstva in kasnejših konfliktov, ki smo jim priča še danes. Vendar tu že govorimo o soočanju akterjev kot predstavnikov politične moči, kar za našo konceptualizacijo ni ključno. Obenem je treba poudariti, da odnos ni zaznamovan samo konfliktno, temveč nam zgodovina odkriva tudi obdobja konstruktivnega povezovanja in premoščanja, k čemur se bomo vrnili kasneje.

Na tem mestu se vrnimo k metafori luči, kot jo opisuje staroperzijska modrost. Vzhod luči, imenovan *išrak*, pomeni sijaj, svetlobo sonca ob svitu in predstavlja, kot pravi Corbin: »modrost, teozofijo /.../, razumljeno kot razodetje biti ter kot dej zavesti, ki bit razgali in jo tako pripelje do razkritja« (Corbin 2001, 116). Skratka, govorimo o vzhodnem spoznanju, ki ne temelji zgolj na diskurzivno-umskem razglabljanju in logičnem dokazovanju.¹⁰³ Na podoben način, s sicer drugačno terminologijo, Vzhod oriše Guenon. Govori o Vzhodu kot tradicionalnem principu, natančneje kot načinu, ki še ohranja tradicionalnost. Na drugi strani moderni princip opiše kot odstopanje od tradicije, in ga najdemo predvsem na Zahodu, natančneje v moderni zahodni drži. Tradicionalni princip išče oziroma vzpostavlja odnos s primordinalnim stanjem človeka, se pravi z njegovo globljo bitjo oziroma prvobitnim stanjem človekovega duha, kot ga imenuje Mole, ali absolutnim osebkom po Corbinu. Tako je vzhodna drža tista, ki ohranja metafizično dimenzijo in posameznika razume celostno, nasproti moderni, pri kateri naj bi bila metafizična stran zapostavljena. Način predstavlja realizacijo človeka v vertikalni osi sveta, *axis mundi*, »ki zmore podeliti kozmični oziroma sveti status njihovemu vsesplošnemu prostoru zato, ker je povezana s prostorom transcendence« (Debeljak 1995, 88). Vertikalna os nastopa v dvodimenzionalni shemi, vključujoč še horizontalno, zemeljsko raven, kjer naj bi vzhodna drža naslavljala obe oziroma horizontalne ravni ne izključuje. Medtem se moderna zahodna drža realizira le v horizontalni dimenziji,

¹⁰² Zakon, ki temelji na učenem znanju.

¹⁰³ Ta isti princip je mogoče zaslediti tudi v grški misli, do nastopa Aristotelovih učencev, ko zasledimo omenjeno sistematiziranje (Primerjaj Corbin 2001, 116).

imenovani tudi materialna. Kar hkrati pomeni razumevanje človekove biti v njegovi celoti, nasproti parcialnemu opredeljevanju. Če je »vzhodni človek« tisti, ki se želi zavedati višjih principov, se pravi transcendentnosti, jih moderni zahodni posameznik zanika. Instanca dosega je tu razum, ki doživlja zaznavni svet, medtem ko metafizično udejstvovanje presega imanentnost sveta. Izhodiščna točka razumnega je posameznikova eksistenca, ki gleda zunanji svet. Njej nasproti stoji v sebe usmerjen pogled, ki se ozira v transcendentnost. Pogled izza materije, ki nastopa v mnogoterosti forme, kot pravi Guenon, uvidi enost metafizične ravni in tako enost biti. Drži je mogoče orisati tudi kot akcijski nasproti kontemplacijski, posvetni nasproti sakralni. Religijsko držo lahko opišemo tudi skozi primer posameznika, ki se samorealizira skozi religijo in ga z Eliadejevimi besedami poimenujemo *homo religious*. Shema sicer ne predpostavlja geografskega opredeljevanja, vendar je kljub temu mogoče govoriti o akterjih oziroma področjih, kjer je določen tip posameznika pogosteje zastopan. Tako na primer Guenon govori o Vzhodu kot območju, na katerem se v večji meri ohranja stik s primordialnostjo oziroma pogosteje najdemo delovanje po religijskem principu (Primerjaj Guenon 2001a, 2007).

Aplikacija Guenojevega koncepta na družbeni ravni označuje moderni zahodni družbeni red kot kaotičen, kjer posameznik več ne zaseda družbenega položaja, ki bi bil v skladu z njegovo predispozicijo.¹⁰⁴ Čeprav gre le v zaključku za isto nekonsistentnost, jo je mogoče orisati z bolj oprijemljivo sodobno sociološko terminologijo, ko se Webrov odčarani posameznik, ki racionalno ločuje ravni življenja, znajde v stanju brezpomenskosti (*meaninglessness*) (Primerjaj Besecke 2010). Sicer pa danes bržkone velja akademski konsenz omenjenega stanja, katerega vzroke se prepisuje diferenciaciji, specializaciji in omenjeni racionalnosti. Modernega Zahoda sicer ne gre omejiti samo z nekaterimi navedenimi termini, saj je hkrati še marsikaj drugega, vendar na tem mestu predpostavljamo model, ki omogoča nadaljnjo analizo.

¹⁰⁴ Opis sicer spominja na Aristotelov koncept naravnega zakona, vendar sta izhodišči različni in se posledično koncepta v marsičem razlikujeta.

Moderno zahodno držo bomo poimenovali skupek idej, ki nastopajo pod imenom moderne paradigme, četudi je danes mogoče govoriti o njenih variacijah in reakcijah, kot je neoliberalna ekonomska paradigma oziroma postmoderna paradigma, ki to ni več. Ostaja odprto vprašanje, ali smo prestopili v obdobje postmodernosti ali gre pač za konstruktivno izpeljanko modernosti – »*reflexive modernity*«, kot jo imenujejo Beck, Giddens in Lash. Skratka, izoblikovanje zahodne moderne države oziroma idejno zasnovano, ki jo ta omogoča, pripisujemo miselnim tokovom razsvetljenstva, humanizma, protestantizma in kapitalizma (Debeljak 2011, 2) in je obarvana s pojmi racionalizma, individualizma, relativizma, evolucionizma, tehnološkega napredka in podobno. Hkrati je paradigma izoblikovala specifičen odnos do religijskih postavk oziroma lahko del njenega nastanka označimo kot reakcijo na religijsko postavko, kar v določenem času in prostoru pomeni nasprotovanje in željo po alternativni krščanskim dogmam, katerih nosilec (Cerkev) je predstavljal tudi prevladujočo politično moč.¹⁰⁵ Razum zasede ključno mesto razumevanja sveta, od koder izpodrine vero, kvaliteta argumenta prevlada nad dedovanimi privilegiji in tako človeška avtoriteta nadomesti cerkveno (Primerjaj Debeljak 2011, 2). Z obdobjem razsvetljenstva in humanizma tako krščanstvo začne izgubljati status absolutne avtoritete, glavni predmet razprave pa postane človek in ne več Bog. Razumen posameznik postane središče sveta in hkrati vesolja, njegova samozadostnost pa odpre vrata individualizmu. Postrazsvetlensko obdobje kaže začetke ločevanja Cerkve in države, se pravi religije in javne družbe na institucionalni ravni. Modernost vzpostavi avtonomno sfero, v kateri sedaj nastopajo ločeni akterji, kot so znanost, umetnost, religija. Če izpostavimo primer znanosti, njegovo delovanje ni več mogoče znotraj religijskih okvirjev, ne da bi ob tem utrpelo kognitivno škodo (Primerjaj Debeljak 2011, 3). Skratka, vzpostavita se razum in vera, ki od tu naprej sedita na nasprotnih bregovih ter nastopata v formalnih podobah, ko tudi razum dobi svojo institucionalno obliko, imenovano znanost.¹⁰⁶ Vendar je na tem mestu treba dodati nekaj

¹⁰⁵ Na tem mestu poudarjamo krščansko vlogo v diskurzu takratnega časa, pri čemer je treba razlikovati med idealno idejno religijsko postavko ter institucionalno obliko religije, ki v mnogih primerih izgublja religijski značaj. Potemtakem je le na določeni ravni mogoče govoriti o religijski držbi, ki bi jo lahko aplicirali na katerokoli obliko religije.

¹⁰⁶ Znanost v institucionalni podobi gre uvideti že v času antične Grčije, vendar zgoraj navedena opredelitev naslavlja njen izstop izpod cerkevne avtoritete.

opomb. Prvič, govorimo o določeni obliki moderne zahodne znanosti,¹⁰⁷ ki jo obenem časovno opredeljujemo, in to zavoljo njene spremenljivosti. Drugič, obstajajo mnenja, ki naslavljajo nekonfliktnost med določeno obliko moderne zahodne znanosti in opozarjajo na njeno notranjo nekonsistentnost.¹⁰⁸ Tretjič, razmerje med religijo in moderno zahodno znanostjo se spreminja. Četrtrič, kot pravi Kuhn, je tudi znanost mogoče razumeti kot sistem, ki temelji na verovanju.¹⁰⁹ Naša študija ne namenja prostora epistemološkim opredelitvam, tu omenimo le nekaj točk, ki so ključno vplivale na vzpostavitev omenjene znanosti in hkrati zaznamovale odnos do religijskih nauk, katerih nosilec v tej narativi je krščanska cerkev.

Čeprav prve zametke moderne znanosti orišejo že zgodnji grški kozmologi, ki želijo preseči takratno mitično razumevanje narave, se približno dvesto let kasneje srečamo z mislecem, ki ključno zaznamuje znanost kot tudi krščanske nauke, kljub še vedno diskutabilnemu razumevanju Boga, kot ga takrat naslavlja judovska tradicija. Aristotel, čigar hilomorfična filozofija je vsebovala metafizične nastavke kot postavke, ki so sledile fizikalnemu razumevanju, je predstavljal neskladje tudi s prvimi krščanskimi misleci, katerih linearnost časa in eshatološka odrešitvena zgodovina na primer se ne sklada z Aristotelovim cikličnim časom vesolja. Sv. Avguštín je bil tisti, čigar zanimanje za grško filozofijo je vzpostavilo temelje potencialnemu mostu med vero in razumom, ki ga je utemeljil z razlikovanjem dobesednega in namenskega branja bibličnih tekstov. Kasneje, v trinajstem stoletju, konkretnejšo povezanost predstavi Tomaž Akvinski, ki s teorijo analogije in ločevanjem med *esse* in *essence* poveže krščanske nauke in Aristotelov razum ter se tako usidra v do takrat že dodobra vzpostavljene izobraževalne institucije, ki jih je takrat vodila Cerkev. Vendar harmonijo med religijsko dogmo in znanstvenim pristopom prekine Kopernikovo odkritje, oziroma natančneje, ko Galilej stopi v bran novi teoriji, četudi ne z namenom nasprotovanja Cerkvi. Galilejevo premično sonce v temeljih ni nasprotovalo dogmi, temveč Aristotelovemu kozmosu, ki pa je bil sestavni del

¹⁰⁷ Obstaja namreč več oblik znanj, kot na primer starodavna prikrita (*obscure*) znanja. Ravno tako bi primer filozofske misli lahko delili na zahodne in nezahodne (Primerjaj Lipner v Davies, 1998).

¹⁰⁸ Platinga govori o le površinskem ujemanju znotraj znanosti ter njihovem konfliktu v temeljih, kjer navaja konceptu nekonsistenten primer naturalizma. Medtem ko obstaja površinski konflikt med znanostjo in religijo, katerih temelji se ne izključujejo (Primerjaj Platinga 2010).

¹⁰⁹ Vendar ne kot nosilec pomenov, kot jo nekateri razumejo danes, temveč v svojih temeljih odraža verjetje.

cerkvenih naukov.¹¹⁰ Skratka, zagovarjal je tezo, da med knjigo Narave in svetimi teksti ni razlike. Dogodek vprašuje na eni strani po meri dobesednosti branja svetih tekstov, torej fleksibilnosti interpretacij, in na drugi strani po dobesednosti razumevanja znanstvenih konceptov oziroma kako je Galilej razumel takratna odkritja. Konec sedemnajstega stoletja je čas povečane pozornosti namenjene fiziki, ko se dokončno izoblikuje Newton-Keplerjeva teorija, ter obenem nakazovanje na povečanost razumljenega delovanja, kar poudarja tudi Descartesov znanstveni realizem. Odnos med religijo in znanostjo pa postopoma začne dobivati indiferentno in agnostično noto, orisano v Kantovem epistemološkem dualizmu. Če je Aristotelova znanost predstavljala skladnost z metafizičnimi postavkami in se na podoben način opredeljuje tudi srednjeveška znanost ali *science naturalis*, ki je vzporedna s *philosophia naturalis* in posledično z metafiziko, jo prekine filozofski odziv na Kopernikovo revolucijo, vključujoč Descartesov metafizični dualizem in že omenjeni Kantov epistemološki dualizem (Primerjaj Balestra v Davies 1998, 326–345). To sicer ni omajalo teologije, ki je še naprej zagotavljala odgovore o človekovi naravi. Medtem ko je sfera žive narave pripadala filozofiji, je na vprašanja o fizični naravi odgovarjala ta nova empirična in matematična znanost. Utemeljevanje človekovega izvora je bilo v lasti teologov, vse dokler ni nastopila nova »bitka« med vero in razumom, ko je Darwin predstavil koncept naravne selekcije (Balestra Davies 1998, 339). Evolucionistična teorija, katere empirična utemeljitev je nastala v polju biologije, je hkrati odgovarjala na ontološko vprašanje, in sicer je jasno zanikala možnost obstoja kreativne inteligence.¹¹¹ To novo poglavje v zgodovini znanosti je odprlo vrata nekaterim drugim interpretacijam, kot na primer Marxovi ekonomski ideji in Freudovemu razumevanju podzavesti, ki ne več le zanikata religijo, temveč jo orišeta kot bolezenski simptom ali iluzijo, ki slepi.¹¹² Tako se je ne le v akademskih krogih, temveč tudi na družbeni ravni vzpostavil odnos do religije, ki ga

¹¹⁰ Leta 1561 konzilij v Trentu pomeni uradno zavezanost Cerkve z Aristotelovo *natural philosophy*.

¹¹¹ Če aplikacija evolucionistične teorije na ontološko raven popolnoma zanika Boga, njene predpostavke v polju biologije ne nujno izključujejo religijsko razumevanje sveta. Oziroma nasprotujejo le določeni interpretaciji, ki je v avtoriteti Cerkve. Obenem pa je treba poudariti, da je vsesplošna aplikacija omenjene teorije vprašljiva, kajti teorije ne moremo uporabiti v polju mikroorganizmov.

¹¹² Komentar nekaterih omenjenih avtorjev lahko tolmačimo s poznavanjem takratnega družbeno-političnega konteksta religije ter njenega glavnega nosilca (Cerkve) in njegovega vpliva na podobo religije. Zato bi bilo primerneje govoriti o komentarju, ki zadeva neko določeno časovno-prostorsko obliko religije in religijo kot tako (Primerjaj Shariati 2003).

nazorno opiše Balestra: »Ni pomembno za katero religijo gre, saj je vsa religija intelektualno nesprejemljiva« (Balestra v Davies 1998, 327). Če je opisano stanje veljalo do nedavnega, je znanost ponovno obrnila nov list, ki ga popisuje kvantna fizika. Teorija na eni strani dokazuje časoven in prostorski začetek vesolja, predpostavlja celo njihovo mnogoterost, na drugi strani pa dokazuje nematerialno osnovo, ki tvori materijo.¹¹³ Nova znanost torej ne več zanika metafiziko, temveč odpira mnoga nova stara vprašanja. Ali lahko na nekatera izmed njih odgovori religija, pa bo odvisno tako od znanosti kakor tudi religije.

Četudi moderna fizika riše novo podobo, sta družbena misel kakor tudi akademska sfera še vedno prežeti z moderno zastavljenimi koncepti, ki segajo do forme, in če ne zavračajo metafizične realnosti, jo subjektivizirajo. Skratka, še vedno govorimo o dihotomiji vere razuma oziroma o danes poimenovani duhovnosti nasproti znanosti. Skozi zgodovino novonastale znanstvene teorije so tako izoblikovale moderen znanstveni pogled na svet, ki *a priori* zavrača religijo, četudi ne nujno v temelju nasprotujočo. Ko je moč razuma vzpostavila podlago empiricismu, pozitivizmu in redukcionizmu, ko je evolucionizem predpostavil linearni napredek in je humanizem pomenil redukcijo realnosti na raven človeka (*human proportion*) ter ko je relativizem v končni instanci zanikal absolutno resnico, je religijska ideja postala marginalna (Primerjaj Guenon 2007). Poleg tega so omenjene ideje ponudile rojstvo principom, kot so individualizmu, evrocentrizem in populizem. Skratka, govoriti je mogoče o specifični drži modernega Zahoda, ki se razlikuje od tradicionalne ideje, predvsem v razumevanju metafizike.

Vendar se je treba na tej točki ponovno ozreti k že omenjeni hibridnosti, ki predpostavlja recipročno tovorjenje idej in briše jasno mejo med Vzhodom in Zahodom oziroma njuni idejni konceptualizaciji. Nikakor pa ni nujno, da koncept hibridnosti zanika specifičnost posamezne strani. Nekateri avtorji, kot na primer Barginsky, govorijo o recipročnosti oziroma nujnosti obstoja različnih si konceptov, ki se vzpostavljata z refleksijo na drugega in se tako soustvarjata (Primerjaj Beaginsky 1997). Dodajmo še, da če ne želimo

¹¹³ Gre za ugotovitve mnogih sodobnih fizikov, kot sta John Heagelin in Nassim Haramein.

nasprotovati Eisenstadtovi tezi o »*multiple modernities*«,¹¹⁴ govorimo zgolj o določenem vidiku moderne misli – sicer po našem mnenju nadvse pomembnem –, katerega vloga v različnih družbenih skupinah variira.

Če nam pregled ponuja razumevanje moderne zahodne države z vidika znanosti kot enega izmed ključnih agentov sodobnega zahodnega sveta, ki predpostavlja moč razuma, ne moremo obiti sicer z njim prepletajočih se karakteristik, ki modernost označujejo. Tu imamo v mislih individualno zavedanje, funkcionalno diferenciacijo sfer, primat tehnologije, globalizacijo itd.

5.1 RELIGIJSKA PODOBA EVROPE DANES

Ideje, vzpostavljene znotraj akademskih zidov, se preslikavajo v polje politične misli in obratno ter ob pomoči zgodovine in še vrste drugih dejavnikov vplivajo na splošno družbeno klimo. Tako je tudi Zahod, natančneje Evropa, izrisal družbeno podobo, znotraj katere gre opaziti svojevrstno podobo religije oziroma različnih religijskih praks. Obenem so religijski akterji sami kakor tudi njihovi zgodovinski prikazi tisti, ki podobo soustvarjajo.

Sociološka razprava, ki naslavlja religijo, je v zadnjih desetletjih prežeta s tezo o sekularizaciji, ki v svoji izvorni formi predvideva upad religije zavoljo modernizacije. Danes je teza prevzela mnoge modifikacije in variacije, vendar ob povečani dinamiki religijskih pojavov ostaja nerazjasnjena, vsekakor pa njene interpretacije ponujajo mnoge pomembne ugotovitve. Če želimo tezi pripisati njeno zaključno noto, četudi le delno, je to odvisno od tega, kako definiramo religijo, kako modernost in kako sekularizacijsko tezo samo. Dobbelaere predstavi večdimenzionalno razumevanje sekularizacije, in sicer na makro-, (srednji) in mikroravni, vendar tu njihova odvisnost ostaja nerazrešena, zato je primerneje govoriti o treh ločenih tezah, kot to predlaga Casanova. Casanova razlikuje med: a) diferenciacijo religije in posvetnosti v javni sferi, b) marginalizacijo religije v

¹¹⁴ Glej Eisenstadt 2000.

privatno sfero, c) ali sekularizacijo kot upad religijske prakse; kjer je po avtorjevem mnenju utemeljena le prva postavka (Primerjaj Gorski 2008). Literatura ponuja še nekatera druga tolmačenja. Tu lahko izpostavimo Bruceov argument, ki išče razmerje med modernizacijo in tradicionalno religijo, ko individualizacija, racionalizacija in pluralizem hromijo religijo, ki se ohranja le v zagotavljanju nekaterih drugih funkcij¹¹⁵ in ne v osmišljanju nadnaravnega. Tu avtor svoje ugotovitve omeji le na zahod Evrope (Primerjaj Bruce 2002). Tezi delno prikimava Harvie Leger, vendar dodaja funkcijo zastopniškega spomina, katere nosilec je religija oziroma skupnost in ki je posameznik ne more sam zapolniti. Sicer nekoliko poenostavljeno bi bilo mogoče razlikovati med družbeno institucionalno ravnijo in ravnijo posameznika, kjer prva sicer kaže znake zmanjševanja moči religije (Berger), kot je primer ločitve države in religije (Cerkve) ter opuščanje religijske simbolike v določenih sferah, kot je to v znanost. Vendar je obenem treba dodati mnenje, da politična ločitev ne nujno omaja religijsko vitalnost in da nekateri avtorji (npr. Keyman) dokazujejo družbeno ohranjanje religije oziroma njeno deprivatizacijo. Četudi nekateri avtorji (npr. Bruce, Grace) utemeljujejo sekularizacijsko tezo na institucionalni, ta zadeva le del Evrope in njen obisk cerkva ter je ni mogoče aplicirati na druga okolja in druge religijske prakse,¹¹⁶ kar hkrati slabi izhodiščno tezo sekularizacije, katere vzrok naj bi bila modernizacija. Individualna raven sicer predstavlja širši konsenz neprimernosti uporabe sekularizacijske teze, vendar se kompleksnejša podoba religijskih praks zoperstavlja jasni označitvi oziroma diferencira pojem religije. Tu lahko z večjo gotovostjo govorimo o vplivu modernizacije, vendar ne kot dejavnik upadanja religije, temveč kot dejavnik preoblikovanja in tvorjenja novih religijskih vzorcev, ki nastopajo v polju brez poenotenega sistema simbolov, katerega nosilec je bila navadno ena religijska obilka. Prvi rezultat te transformacije je danes splošno sprejet proces oziroma stanje individualizacije, ki ga je že v šestdesetih letih v religijski diskurz vpeljal Luckmann in je od takrat deležen mnogih pridihov različnih avtorjev. Tudi Luckmann je privatizirano religijsko obliko, ki jo prevzema avtonomen posameznik in ki je lahko skupek različnih oblik, imenoval »nevidna religija«. Demonopolizacija produkcije in distribucije različnih pogledov na svet je moderna forma, ki ustreza sedaj

¹¹⁵ Kot sta udeležba v političnih razpravah, dobrodelnost itd.

¹¹⁶ Tu izpostavljamo nerelevantnost sekularizacijske teze v muslimanskih deželah.

hedonistično usmerjenemu posamezniku, ki po svoji volji ustvari nov brikolaž idej (Primerjaj Luckmann 1967). Sodobni posameznik, ki deluje kot racionalen egoist, lahko svojo navzočnost na religijskem trgu (Primerjaj Stark, Bainbridge 1996) vnovči s poljubno izbiro (*mix and match, do it yourself*), ki mu jo ponuja *a la carte*. Beck (2009) tezo ponazori z metaforo »lastnega boga«, označujoč religijo »druge moderne«, kot religijo dialoškega boga, kjer najdemo že omenjene elemente individualizacije, ločenost Cerkev in države, Gandijev model (sinkrezijska itd.). Flanagan in Jupp (1996) poleg nekaterih omenjenih modelov izpostavljata še religioznost (*self religion*), pluralizacijo in subjektivizacijo religijskih pogledov. Omenjenim navedbam primerljiv model najdemo pri Kurtzu (1995), ki orisu dodaja instanco znanosti (*scientism*), ki naj bi zamenjala tradicijo in govori o namišljeni (*quasi*) religioznosti, k čemur se bomo vrnili nekoliko kasneje. Pomemben doprinos sodobni religijski razpravi najdemo v delih Davie. Avtorica današnji čas opredeljuje kot obdobje, ko ni več mogoče govoriti o meta narativi, ki je posameznik hkrati ne išče več in si življenjski stil ureja po osebnih preferencah. Tako je tudi religija življenjski stil oziroma eden izmed načinov, kot osebna odločitev, ki deluje s potrošniškim razumevanjem in ne več kot obvezujoč religijski princip. Posameznikova religijska odločitev tu ni več povezana z institucionalno obliko ali pripadanjem tej, oziroma z besedami avtorice, gre za verovanje brez pripadanja (Davie 2004). Če na tem mestu strnemo podobo novih religijskih oblik z Lambertovimi besedami, te označujejo: osebna duhovnost, parazanstvenost, dehirarizacija človeškega in božjega, posvetnost, pluralnost, mobilnost (Lambert 1999, 323). Prvi akter, ki tovrstno religioznost omogoča, so nova religijska gibanja (NRG), katerih fleksibilen in fluiden princip reinterpretacije tradicionalnih religij ter poljubno mešanje verovanj vodi v že opredeljen koncept subjektivne duhovnosti. Posameznik, ki je v središču doživljanja, ponovno odkriva magičnost in mističnost ter samouresničevanje išče v spoznavnem, izkustvenem momentu.

Novonastala religijska podoba obenem vzpostavlja dihotomijo, in sicer razlikuje med religijo in duhovnostjo. Natančneje, novi religijski akterji so tisti, ki vzpostavljajo novo obliko duhovnosti, ki ne pozna več takšne zunanje podobe, kot jo je poznala včasih. Delitev med religijsko formo in duhovnostjo je sicer mogoče iskati v krščanskem

razlikovanju med umom in telesom (Primerjaj Giordan 2009), vendar se ta duhovnost razlikuje od sodobne oblike oziroma ene izmed oblik. Wuthnow to novo obliko imenuje »*seeking spirituality*«, zoperstavljeno »*dwelling spirituality*«, ki jo gre iskati v tradicionalni obliki religije (Wuthnow 1998). Nova reflektivna duhovnost temelji na zaznavnih občutkih, je samo ekspresivna in ni več podvržena zunanji avtoriteti (Primerjaj Giordan 2009). Četudi je dihotomija tuja katerikoli tradicionalni doktrini, je ta danes mnogokrat razumljena kot votla forma.

Predstavljene nove religijske forme pa postavljajo vprašanje o svoji »religioznosti« oziroma vprašujejo po natančnejšem definiranju religije. Gaucher namreč meni, da kakršnakoli individualna religioznost nasprotuje konceptu religije, kajti ta ni zmožna zaobseči celotnega družbenega življenja (Primerjaj Gorsky 2008, 58). Ravno tako Giordan opredeljuje subjektivno duhovnost kot tisto, ki v svoji imanenci zavrača koncept svetosti (Giordan 2009). Upoštevajoč navedena argumenta, je mogoče zagovarjati tezo sekularizacije, ko novonastale oblike izključimo iz polja religije in posledično govorimo o upadu religije v prostoru Evrope. Če pa predpostavljamo neko širše opredeljevanje religije oziroma njeno redefiniranje (samodefiniranje), potemtakem nasprotujemo tezi sekularizacije¹¹⁷ in, kot pravi Luckmann, gre religijo razumeti ne kot prehodno fazo v človeški evoluciji, temveč kot univerzalni del *conditio humana*.

Poskus odgovora na vprašanje o sekularizaciji zahteva natančnejšo analizo, zato puščamo vprašanje odprto, vendar kljub temu ohranjamo v mislih krhkost novonastalih religijskih oblik kakor tudi raznovrstnost njihovih tolmačenj.

5.2 EVROPA IN ISLAM

V fluidnosti evropskega religijskega prostora, kot tudi kulturnega in političnega, svoje mesto oziroma svoj tok išče tudi islam ter njegove kulturne variacije. Prostor predstavlja vse prej kot indiferenten odnos do različnih akterjev, kjer islam zaseda največkrat

¹¹⁷ Na tem mestu govorimo o aplikaciji teze o sekularizaciji na izključno individualno raven.

nepriljubljene rubrike in negativno konotirane pridevnike, ki spominjajo na predsodke ter površne in popačene prezentacije. Četudi bi bilo stanje mogoče opisati s terminom islamofobija, je ta le preveč poljuden, zato je primerneje govoriti o verski pretnji krščanstvu,¹¹⁸ politični problematičnosti, ki jo Boukhars označi z »*muslim problem*«¹¹⁹ (Boukhars, 2009), in kulturni neskladnosti,¹²⁰ katere razsežnost nekateri avtorji opisujejo kot »*kulturkampf*« (kulturni boj) (Klausen, 2005). Predvsem politični ravni je treba pripisati specifičnost določenega okolja oziroma države¹²¹ in na drugi strani nehomogenost muslimanskega prebivalstva, ki ga javna podoba ne ločuje med fundamentalisti, tradicionalisti in intelektualno-humanističnim pristopom islama. Obenem islam kot religijski akter najpogosteje nastopa v tradicionalni podobi, ki ji evropski čas ni najbolj naklonjen. Razgibana razprava, ki naslavlja muslimansko prebivalstvo v Evropi, odpira mnoga vprašanja, na katera tu ne bomo odgovarjali, temveč bomo orisani podobi poskušali pripisati nekatere izmed sicer mnogih elementov vzročnosti.¹²² Izpostavljamo dve ravni vzročnosti, in sicer že orisno delikatnost modernega zahodnega odnosa do religijskih pojavov na sploh¹²³ ter na drugi strani zgodovino odnosov med islamom in krščanstvom. Ravno zgodovina je tisto polje, skozi katero spomin riše identiteto, zato kot pravi Braudel: »Seveda bi se morali vrniti k tej primerjalni zgodovini sveta, ki je edina raven, na kateri so lahko rešeni naši problemi ali vsaj pravilno zastavljeni« (Braudel 1982, 137). Mi ne moremo ponuditi zgodovinskega pregleda, temveč navajamo le načine razumevanja evropske zgodovine islama, s poststrukturalistično opombo, ki kakršnokoli željo po objektivni analizi zgodovine postavlja pod vprašaj in dopušča le možnost interpretacij. Evropska zgodovinska misel je

¹¹⁸ Tu se hkrati postavlja vprašanje o medreligijskem dialogu, natančneje o dialogu v abrahamskih religijah, ko druga drugo označujejo z neverništvom (Primerjaj Debeljak 2010). Vendarle je na tem mestu treba poudariti, da če krščanstvo ne priznava islamskega Preroka, islam predstavi neizključujoč koncept preroštva, vendar pa repositioniran.

¹¹⁹ Politična razprava odpira vrsto vprašanj, navezujočih se na zakonodajo, pravice žensk, praznike, migranško politiko itd.

¹²⁰ Ob sicer prepleteni sferi kulture in politike, ki med drugim obsega vrednote, norme itd., je mogoče govoriti o neuspelem projektu multikulturalnosti.

¹²¹ Kot je primer burke v Franciji, minaretov v Švici, pokopališč na Danskem itd.

¹²² V nalogi ne bomo opredeljevali vloge muslimanskega prebivalstva in njegovega potencialnega vedenja, ki bi lahko doprinesel orisanemu stanju, temveč se bomo omejili le na vlogo Evrope.

¹²³ Natančnejša analiza bi predpostavljala podrobnejše opredelitve krščanstva v Evropi, natančneje odnosa država/Cerkev. Na tem mestu omenimo le paradoksalno dvojnost krščanskega vpliva, ki na eni strani nastopa kot nosilec evropskih vrednot in jih brani pred zunanjimi vplivi, hkrati pa je ustvarila ter še vedno ustvarja nepriljubljeno zgodovino, ki barva celoten religijski diskurz.

izoblikovala specifično držo, in sicer ekscentrično, v navedenem kontekstu imenovano evropocentrično. Ta v svoji tendenci univerzalne apliciranosti drugega opredeljuje po lastno ustvarjenih merilih ter tako lastni zgodovini pripiše značaj univerzalne zgodovine. Tovrstne interpretacije najdemo že v 5. stoletju pr.n.š pri grškem mislecu Tukididu, ki zavrača študijo tujih mitologij, religij, kostumov in tradicij ter zgodovino oriše okoli svoje lastne misli. Podobne metode so se posluževali tudi srednjeveški krščanski zgodovinarji in se še jasneje izriše v Voltairovi misli, čigar zgodovina vključuje le tisto, kar je vredno vedenja, ter kot merilo vzpostavlja takratno razsvetljsko misel. Omenjeni način razumevanja sveta in svetovne zgodovine prikazujejo mnogi kasnejši avtorji, na primer Heglov »*spirit of universal freedom*«, Tocquevillova demokratična institucija kot val prihodnosti, Comtejeva vizija univerzalne znanosti, individualna svoboda, kot jo razume Mill, Marxovo predvidevanje razredne stratifikacije družbe ter merilo racionalnosti v Webrovi čezcivilizacijski primerjalni analizi (Primerjaj O'Brien 2006, 12). Vrnimo se v Voltairov čas, čas kolonializma, kjer se prvič zelo jasno izriše evropska misel kot tista, ki ima ekskluzivno pravico tolmačenja sveta in njegove zgodovine ter, kot pravi O'Brien, v svoji introvertiranosti ne kaže zanimanja za druge (O'Brien 2006, 23). Kolonialistična ideologija je vzpostavila diskurz, ki temelji na diametralno nasprotujočih si pozicijah, kot so superiornost/inferiornost, civiliziranost/divjaštvo, središčnost/obstranskost, »*fully human/less human*«, in tako vzpostavila koncept »drugega« (*other*), ki predstavlja osrednjo točko orientalizma. Koncept drugega, v našem primeru muslimana, je zunaj kolonialističnega diskurza mogoče razumeti tudi kot tisto zunanjo točko zanikanja, nasproti kateri se oblikuje Evropa, kot pravi Debeljak: »Evropa se je zgodovinsko določala kot to, kar ni« (Debeljak 2010, 1). Lik, s katerim je bilo mogoče manipulirati ljudski strah, je bil v času njenega vzpostavljanja stereotipiziran Turk, moteč tuj element, ki ni bil samo tisti drugi, temveč tujec z negativnim prizvokom in je pomenil nevarnost krščanski Evropi. Kakorkoli že razumemo drugega, je ta ključen element orientalizma, ki je med drugim obarval tudi akademsko sfero. Pred približno tremi desetletji je Said (Said 1979) predstavil omenjeni koncept, ki predpostavlja inferiornost Vzhoda v odnosu do Zahoda. Evropocentrični Zahod orisuje vzhodnjaka kot iracionalnega, despotskega, šibkega posameznika oziroma predstavlja feminilno pozicijo Vzhoda nasproti moškosti Zahoda. Skratka, govorimo o zahodni romantizirani,

stereotipizirani, popačeni predstavi Vzhoda, katerega podložniški prizvok utrjuje lastno superiornost Zahoda. Četudi bi bila aplikacija Saidovega modela mnogokrat opravičljiva, je treba upoštevati njegovo kritiko, ki kliče po natančnejšem razumevanju koncepta. Mnogi avtorji (npr. Halliday 1993; Uždavinys 2007) Saidu poleg nejasnosti in posploševanja (-ismizem) očitajo enoznačnost opredeljevanja Vzhoda in Zahoda,¹²⁴ ki ju obenem razume kot statična objekta ter jima hkrati pripiše čezgodovinski značaj. Avtorji dodajajo še pomanjkanje razločevanja med populističnim in akademskim diskurzom ter izpodbijajo njegov humanistični pogled, medtem ko homogenizacija kultur vodi v zanikanje resnic. Skratka, od tu naprej bomo uporabljali termin orientalizem, ki sicer ne izključuje izkrivljene podobe, pripisane islamu, vendar zahteva natančno izbiranje kategorij, razločevanje med na primer Vzhodom in vzhodi, oziroma predpostavlja njihovo večdimenzionalnost in ki različne koncepte in njihove odnose razume v njihovi dinamičnosti.

Enega izmed odgovorov na izkrivljeno interpretacijo zgodovine ponudi Hodgson v delu *Rethinking world history* (1993), kjer gre rešitve iskati v neizjemnosti (*de-exceptionalization*) zarisane zgodovinske narative Zahoda. Avtor z izstopom iz prej orisane ekscentrične pozicije izziva predstavljeno zgodovino,¹²⁵ ko z reinterpretacijo zgodovinskih dogodkov repositionira islam in ga razume kot konstruktiven del evropske zgodovine (predvsem območje Mediterana) kot tudi svetovne ter hkrati kot samostojnega zgodovinskega akterja, katerega razumevanje ni več odvisno od moderne evropske misli in kategorij, ki jih ta vzpostavlja. Hodgsonovo izhodišče prevzema Goody, ki v delu *Islam in Europe* (2004) izpostavi troje srečevanj Evrope in islama, in sicer srednjeveško Andaluzijo, ki so ji kraljevali muslimani, mongolsko-turško osvajanje Balkana in tatarsko osvajanje ozemlja današnje Ukrajine. Omenjena srečevanja omogočajo tolmačenje, ki avtorju ponudi tri zaključke: a) četudi srečevanja niso izključevala nasilja, so pomenila veliko kulturno menjavo in hkrati doprinos s strani islama; b) da s ponovnim branjem zgodovine sodobnega muslimanskega migranta ne gre razumeti kot drugega, temveč kot

¹²⁴ Ter neupoštevanje elementov, ki so vzbujali pozitivno zanimanje, kot je primer kitajskega slikarstva in indijskega sanskrta.

¹²⁵ Obstajajo tudi drugi avtorji, kot na prime Leibnitz, katerih razumevanje ostalega sveta je bilo vse prej kot ekskluzivistično (Glej Turner 2005).

del skupne zgodovine; c) da pohod islama v Evropo ni bil le vojaški, temveč gre hkrati za vpliv sufijskih trgovcev, intelektualcev in umetnikov. Islamska Španija je z vidika arhitekture, literature, glasbe, znanosti nazoren primer srečevanja, ki doprinaša k bogatosti in raznovrstnosti ter ustvarja toleranco¹²⁶ (Primerjaj Turner 2005). Obenem Evropa prepogosto pozablja, da so bili islamski filozofi tisti, ki so ponovno odkrivali in prevajali grško antično filozofijo, in s tem med drugim omogočili Aristotelovi misli nastop na srednjeveških evropskih univerzah¹²⁷ (Primerjaj Balestra v Davies 1998). Povezovalno namero je mogoče uvideti v mislecih, kot je Al Frabi (roj. 872), ki najde skladje med Platonom in Aristotelom kot tudi med filozofijo in preroštveno filozofijo ter pomembno zaznamuje andaluzijsko misel (Primerjaj Corbin 2001).

Tolmačenje zgodovine in posledično ustvarjanje identitete ni stvar ere kolonializma, temveč ji moramo pripisati posebno pozornost tudi danes, ko smo kolonializem zamenjali za neokolonializem, katerega odraz je kulturni imperializem. Na tem mestu je ključno poudariti možnost univerzalističnega pristopa, ki ima namero vključevanja in ne izključevanja. Ko govorimo o islamu in Evropi, namreč govorimo o istih irano-semitskih kulturnih in religijskih vrednotah oziroma o istih abrahamskih religijskih temeljih.

6 SUFIZEM NA ZAHODU

V poglavju, ki umešča sufizem v zahodni kontekst, najprej predlagamo dve opombi – časovna in prostorska omejenost naloge na 20. stoletje v Evropi ter razlikovanje med sufizmom na Zahodu in zahodnim sufizmom, pri čemer je slednji le ena izmed oblik pojava na zahodnih tleh, četudi sta koncepta v ne vedno ločenem in mnogokrat kompleksnem odnosu. Obenem analiza nima namena in hkrati ne prostora celostno zaobseči pojav sufizma v Evropi, temveč želi iskati trende in razumeti dinamiko, ki bi omogočili kontekstualizacijo pojava na Zahodu.

¹²⁶ Podoben primer najdemo tudi v Otomanskem cesarstvu, ki je pokrival del evropskega ozemlja, kjer najdemo mirno sobivanje različnih verskih skupin.

¹²⁷ Omenimo še vpliv srednjeveške islamske znanosti (na primer medicina) na razvoj moderne zahodne znanosti.

Začetek sufizma v Evropi sovпада z islamskim osvajanjem evropskega ozemlja, vendar ta ostaja omejen na osvojene dežele¹²⁸ oziroma izgublja sled in tako ne zaznamuje današnjega sufizma v Evropi. Prvi stik sufizma z Zahodom predstavljajo teksti, ki so sufijuske narave, četudi ne nujno eksplicitno povezani s sufizmom (Sedgewick 2010, 1). Pomembnejša prenosna tokova sta nastop vzhodnih sufijev na Zahodu ter posameznikov iz Zahoda, ki so odkrivali sufizem na Vzhodu.¹²⁹ Prve je mogoče umestiti v imigrantske tokove, potujoče iz vzhodnih dežel v Evropo in Severno Ameriko, katerih vidni predstavnik je Hazrat Inajat Kan, medtem ko drugo strujo prenosa predstavljajo iskalci starodavnih znanj, kot je na primer Rene Guenon, ki so se med drugim srečali tudi s sufizmom.¹³⁰ Če omenjeni struji, kot bomo to videli kasneje, predstavljata sufizem, nagibajoč se k fluidnejši podobi, so tu še skupine, ki so jih vzpostavili priseljenci, katerih delovanje v odnosu do islama je konsistentnejše. Skratka, različni akterji prenosa, z različnimi motivi in načini razumevanja, orišejo raznoliko podobo sufizma oziroma začrtajo raznovrstne temelje, ki omogočajo nadaljnjo dinamiko pojava.

Ambivalentna podoba sufizma na Zahodu sestoji iz mnogokrat napačnega razumevanja¹³¹ (Primerjaj Sedgewick 2010), kot posledica romantiziranih predstav nekaterih vzhodnih religijskih struj, zadržanosti zavoljo islamskega porekla, vendar kot mistična struja vzbuja zanimanje. Raznovrstnost razumevanja je hkrati odsev mnogovrstnih podob, ki jih riše sufizem ter vedno znova izpostavlja ključno vprašanje: kaj je sufizem? Skratka, sufizem v Evropi izgublja enoznačnost samopodobe, če je ta kdaj obstajala, se mnogokrat preoblikuje, reinterpretira, prilagaja in čestokrat redefinira svoj odnos do izvornega islama.

¹²⁸ Tu govorimo predvsem o takratnem območju Balkana in Španije.

¹²⁹ Webb prenos sufizma v Severno Ameriko utemeljuje v treh korakih, in sicer: 1.) začetek 20. stoletja, ko zahodni raziskovalci odkrivajo vzhodno modrost; 2.) šestdeseta in sedemdeseta leta predstavljajo čas iskanja duhovnosti, kot reakcijo na tehnokracijo Zahoda; 3.) zadnje desetletje, kot čas spreminjanja religijskih akterjev (Primerjaj Webb v Malik 2006, 87–91).

¹³⁰ Sicer je bila prva javno poznana zahodna sufijska oseba Isabelle Eberhart, švicarska raziskovalka, ki se s sufizmom sreča v Alžiriji. Njena podoba v javnosti je bila zaznamovana z moško obleko, kajenjem hašiša in večjim številom ljubimcev.

¹³¹ Sedgewick izpostavlja zmotno razumevanje sufizma, in sicer kot religijsko strujo, ki je ločena od islama ali celo njemu alternativna.

Ključen element sufizma, ki omogoča sinkretizem, je v enajstem oziroma dvanajstem stoletju izoblikovana podoba šejha, katerega avtoriteta, četudi v nadnaravno navdihnjenem motivu, odpira prostor reinterpretiranju in vključevanju raznolikih idej. Če navedbo razumemo kot sinkretično naravo sufizma, je na tem mestu treba razumeti še družbeni kontekst oziroma njegovo vpetost na širši družbeni ravni, kot del rekonceptualizacije. Tu je mogoče govoriti o različnih vzorcih delovanja in njihovih sintez, kot je na primer prilagoditev določenim družbenim razmeram (Primerjaj Nielsen, Draper v Malik 2006), integriranost vnanjih miselnih vzorcev (Primerjaj Rawlinson, 1993), delovanje kot reakcija silnicam okolja ter kot odsev družbene dinamike (Primerjaj Soares v van Bruinessen, Howell 2007). Skratka, zanimalo nas bo, kakšen je odnos sufizma kakor tudi njegovih modificiranih oblik do specifičnosti evropskega prostora in moderne zahodne misli in kako te nanj vplivajo. Kakšna je vez med sodobnimi religijskimi oblikami Zahoda in njenega sufizma ter ali je sufizem mogoče razumeti kot kompetenten del Zahoda in posledično povezovalen člen v odnosu do vzhodne misli.

Literatura predpostavlja različne modele opredeljevanja oziroma klasificiranja sufizma na Zahodu. Model Hermansenove, ki naslavlja sufizem v Ameriki,¹³² razlikuje tri oblike sufizma – hibridno (*hybrids*), celostno oziroma trajnostno (*perennial*) in transplantacijsko oziroma presaditveno (*transplant*). Hibridna oblika sestoji iz sufijskih gibanj, katerih identifikacija je tesno povezana z islamskim izvorom kakor tudi vsebino. Te skupine se na Zahodu pojavijo razmeroma pozno, in sicer v poznih šestdesetih letih, njeni ustanovitelji pa so priseljeni muslimani, rojeni in sprva živeči v muslimanskem okolju. Hibridnost forme zaznamuje predvsem odziv in prilagajanje hibridnemu okolju, v katerem delujejo. Kot primer omenimo skupine Bava Muhajaden, Halveti Džerahi in Nakšbendi Hakani (Primerjaj Hremansen v Malik 2006). Ključna figura slednjih je ciprski šejh Nazim, ki je pripomogel k mednarodni prepoznavnosti reda in sufizma na sploh. Njegovo misijonarstvo poudarja na primer toleranco islama, svobodo verovanja in islamu pripisuje lahkoten značaj. Privlačnost reda ponazarjajo številni spreobrnjeni verniki ter sodelovanje z predvsem indijsko usmerjenimi novimi religijskimi gibanji

¹³² Zaradi podobnosti okolja ter istih predstavnikov sufizma v Ameriki in Evropi je mogoča aplikacija modela na evropski prostor.

(NRG), katere podobnosti gre iskati v šejhovem poudarjanju duhovnega samoodkrivanja in na primer psihoterapevtskih implikacij sufijske misli. Preoblikovanje na praktični ravni zasledimo v odmerku dnevnih molitev, ki so lahko zmanjšane, ter udeležbi žensk v obredih (Primerjaj Kose 1996). Hkrati lahko oblika organiziranosti prevzema moderen značaj, izražen v »*lay communities*«, njeno transformacijo pa razumemo kot odziv na zahodno okolje (Primerjaj Jonker v Malik 2006). Skratka, red z adaptacijo v novo družbeno in kulturno okolje lahko dobiva novo podobo, vendar obenem, kot ugotavlja Damrel, v nekaterih primerih red vzpostavlja distanco z ostalimi muslimanskimi skupnostmi (Primerjaj Damrel v Malik 2006). Nekatere sufijske skupine na Zahodu¹³³ oblikujejo svojevrstne načine, kjer lahko opazimo skupno udeležbo ne glede na spol, brez posebnih pravil (»*make Islam easy*«), kjer je poudarjeno samo odkrivanje ter izpostavljanje pozitivnosti misli. Ta sufijska srečanja ne nujno vsebujejo tradicionalne elemente islama, kot je molitev, temveč sestojijo le iz sufijskih običajev, ob spremljavi glasbil. Srečanja potekajo na zasebni lokaciji, in sicer neodvisno od lokalne islamske skupnosti.¹³⁴ Udeleženci so poleg sufijskih članov še posamezniki, ki ne pripadajo nobeni religiji. Posebnost teh sufijskih privrženecv je še primarna identifikacija s sufizmom ter predanost avtoriteti reda (šejh Nazim), medtem ko islamski diskurz sledi sufijskemu, četudi ju je vsebinsko težko razločiti. Na tem mestu je treba poudariti, da je posamezna struja sufizma (npr. Nakšbendi) razdeljena na manjše podskupine, katerih nosilci so praviloma šejhi, te pa se lahko razlikujejo ali so si celo nekonsistentne.¹³⁵

Po klasifikaciji Hermansenove je naslednja oblika sufizma na Zahodu celostna oziroma trajnostna (*parenial*). Ta kaže zmanjševanje pomena islamske identitete kakor tudi vsebine. Njeni pripadniki zagovarjajo obstoj ene univerzalne, neskončne resnice, ki leži v jedru vseh religij. Obenem poudarjajo pomembnost prisostvovanja določeni religijski praksi, vendar razlikujejo med religijsko formo, ki je specifična in raznolika, ter na drugi

¹³³ Na tem mestu navajamo nekatere ugotovitve obiskov srečanja sufijske skupine Nakšibendi v italijanskem Trentu ter neformalne pogovore z nekaterimi udeleženci.

¹³⁴ Lokalna islamska skupnost navadno sestoji iz priseljencev iz muslimanskih dežel, se pravi arabskega prebivalstva, ki načeloma ne izkazuje podpore strujam, kot je sufizem.

¹³⁵ Primerjava z isto strujo sufizma, sicer delujočo pod avtoriteto drugega šejha (Osman Nuri Topas) v Istanbulu, odkriva različnost v ne izpostavljanju sufijske identitete, oziroma njenega ne ločevanja od islama. Ravno tako srečanja vključujejo obredno islamsko molitev, kateri sledi sufijski obred zikir, ki poteka brez spremljave glasbil. Srečanja so neomenjena le moškim obiskovalcem.

strani končno resnico, ki je univerzalna. Pomembna karakteristika tovrstnega načina je združevanje različnih religijskih vzorcev oziroma različnih praks, ki izhajajo iz iste resnice. Način sufizma, ki ga lahko imenujemo tudi zahodni sufizem, odkriva podobnosti z NRG-ji ter v svoji fluidnosti oblikujejo različne forme¹³⁶ (Primerjaj Hermansen v Mlaik 2006). V svojih zbirališčih oziroma centrih reinterpreterirajo tradicionalno obliko sufijske prakse, kot je na primer vključevanje meditacijskih praks in drugih duhovnih tehnik ter spreminjanje oziroma izvzetost tradicionalnih oblik molitev. Najizrazitejša predstavnika trajnostne oblike sta že omenjena Hazrat Inajat Kan in Rene Guenon. Vsak izmed njiju je ključno prispeval k izoblikovanju svojevrstnih oblik sufizma. Kan je nasploh prvi vzhodni sufij, ki je sprva z glasbeno-umetniškim motivom in kasneje tudi duhovno deloval na Zahodu, najprej v ZDA, nato še v Evropi. Kan je leta 1910 ustanovil prvi sufijski red na Zahodu, ki ga zaznamujeta predvsem dvoje inovacij, in sicer ločitev sufizma in islama ter v redovni hierarhiji vzpon ženskih predstavnic. Poučen v indijskem sufijskem redu Čisti, se od njega loči in vzpostavi svojo, nemuslimansko obliko sufizma. Ta univerzalna ločina sufizma je bila oblikovana sinkretično, da bi jo razumel zahodni posameznik (Primerjaj Rawlinson 1993). Na vprašanje, v kolikšni meri orisana oblika sovпада z neko avtentično obliko sufizma, bomo odgovarjali kasneje. Hermansenova v isto skupino s Kanovim univerzalnim sufizmom umešča Guenojev¹³⁷ tradicionalizem, ki ga sicer lahko opredelimo tudi kot filozofsko gibanje. Vendar se med Kanovim in Guenonovim načinom pojavlja pomembna razlika, ko prvi naslavlja notranjo dimenzijo sufizma kot mistično jedro, skupno vsem religijskim formam in hkrati od njih neodvisno. Na drugi strani, tradicionalističen pogled ne zapostavlja islama kot zunanje forme ter izbira sufizem kot najprimernejšo oziroma najpopolnejšo pot, ki vodi k univerzalni resnici (Primerjaj Rawlinson 1993). Guenona prištevamo med tiste posameznike, ki so se

¹³⁶ Bolj kot v Evropi so tovrstne skupnosti prisotne v Severni Ameriki. Nekatere najprepoznavnejše tovrstne organizacije so: International Association of Sufism, Golden Sufi Center, Dances of Universal Peace Movement in drugi.

¹³⁷ Rene Guenon se je rodil leta 1886 v Franciji. Njegovo življenje je mogoče deliti v tri faze, in sicer okultno, katoliško in islamsko. Skratka, najprej je član okultnega reda neo-Masonic Martinist, nato se pridruži Theosophical Society, kar bi danes imenovali novo religijsko gibanje. Bil je še član Universal Gnostic Church, imel pa naj bi tudi svojega hinduističnega duhovnega učitelja in bil deležen taoistične iniciacije. Zadnja stopnja njegovega duhovnega udejstvovanja je bilo srečanje s sufizmom in islamom. Postal je del sufijske skupnosti v Kairu, kjer je leta 1951 umrl (Primerjaj Sedgewick 2040, 2010; Rawlinson 1993).

v iskanju starodavnih modrosti in okultnih znanj¹³⁸ podali na Vzhod in se tako med drugim srečali s sufizmom. Sicer že pred Guenonom je leta 1907 to pot opravil švedski slikar Ivan Agueli, ki je postal del sufiskega rada, imenovanega *Šadhili*.¹³⁹ Agueli je pridobil položaj »*mokadema*«, kar mu je omogočalo iniciacijo novih članov, ki je leta 1912 v Parizu deležen tudi Guenon. Guenon kasneje vzpostavi zavezništvo s Frithjofom Schuonom, čigar poreklo gre iskati v sufijski struji *Alavi*. Skupaj oblikujeta novo in hkrati prvo zahodno sufijsko skupnost, imenovano *Alavi-Šadhili*, ki navdih črpa iz Guenonovih mislih, medtem ko Schoun deluje kot uradna avtoriteta, se pravi kot šejh z možnostjo rekrutacije novih članov. Sprva sicer plodno sodelovanje, ki je privabljal mnoge evropske mislece,¹⁴⁰ ¹⁴¹ je bilo prekinjeno zavoljo Schuonovega vključevanja lastnih idej,¹⁴² sinkretizma, ter nazadnje ustanovitve novega reda, katerega poudarjena ezoterična in zapostavljena eksoterična dimenzija vodi v nadaljnje fragmentiranje in vzpostavljanje novih form, katerih diskurz le težka povezujemo z vzhodno obliko sufizma. Tu je ključna predvsem Schounova nezavezanost islamski formi, medtem ko njej bližje ostaja Guenonova misel, četudi vprašanje še danes vzbuja polemike. Vpetost tovrstne (tradicionalne, celostne, univerzalne) sufijske misli v zahodno okolje utemeljuje trajnostna (*perennial*) misel, rojena v Firencah v času renesanse. Ta se skozi Guenonova dela, sicer v novi podobi, ponovno vrača v evropski prostor, kjer navdihuje pisatelje, intelektualce, umetnike. Viden pečat ob področju duhovnosti predstavlja predvsem v polju politične misli in v akademski sferi, četudi je tradicionalističen sufizem brez izjeme apolitičen ter v nasprotovanju moderni zahodni misli kritiko naslavlja tudi na znanstveno-izobraževalno institucijo. Skratka, politični tradicionalizem zasledimo pri Baronu Juliusu Evolu, ki ga poleg Guenonove navdihuje še Nietzschejeva misel. S krepitvijo duhovnih vrlin je želel spremeniti okrnjeno Evropo, katere aplikacija naj bi bila

¹³⁸ »*Obscure*« znanja so v določenih islamskih okoljih deležna kritik.

¹³⁹ Omenja se tudi njegova iniciacija v red Akrabija (Akbariyya), katerega utemeljitelj je Ibn Al Arabi (Primerjaj Sedgewick 2010).

¹⁴⁰ Najbolj prepoznavni avtorji, sicer posredno ali neposredno povezani s tradicionalizmom, so: Mircea Eliade, Sejad Hosein Nasr, Ralph Waldo Emerson, Titus Bruckhardt, Henri Hartung in drugi.

¹⁴¹ Sedgewick izpostavlja pomembnost Guenonovega tradicionalizma pri evropskih religijskih spreobrnjenjih (Primerjaj Sedgewick 2004).

¹⁴² Schounova videnja Device Marije so ključno vplivala na razvoj te struje, ki se hkrati preimenuje v Marjamija. Schoun je kazal precejšnje zanimanje za duhovnost ameriških Indijancev, se udeleževal njihovih obrednih plesov in se obenem zavzemal za njihovo ohranitev, oziroma jo zavarovati pred vplivom modernosti. Obenem se Schounova figura začne interpretirati kot svetnik (Primerjaj Sedgewick 2010).

izvedljiva znotraj takratne Mussolinijeve politične opcije. Vendar so njegove »nenavadne« rasne teorije izključene iz fašističnega načrta Italije in tako neuresničene.¹⁴³ V šestdesetih in sedemdesetih letih marginalizacija desnih političnih opcij pomeni hkrati obrobno političnega tradicionalizma. Izjema je bila Rusija, kjer je politični filozof Alexander Durgin prevzel tradicionalistične ideje, vendar je zunanja forma sufizma tu zamenjana z rusko pravoslavnostjo.¹⁴⁴ Plodnejša tla tradicionalizem najde v polju akademije, predvsem pod zastopništvom Mircea Eliadeja. Eliade predstavlja nesufijsko obliko tradicionalizma oziroma obliko, ki najde prostor v polju znanosti¹⁴⁵ in ključno zaznamuje predvsem ameriške religijske študije. Eliadejeva študija starodavnih religij namesto »*perennial unity*« izvorne religije človeštva poudarja enost (celovitost) tradicije in simbolike.¹⁴⁶ Skratka, gre za uporabo nove terminologije, četudi je jedro ideje bolj ali manj enako Guenonovi (Primerja Sedgewic 2004, 2010).

Vrnimo se za trenutek h klasifikaciji Hermansenove, v kateri poleg navedene hibridne in trajnostne oblike navaja še tretjo možnost, imenovano transplantacijsko (presaditveno). Gre za obliko sufizma, ki jo tvorijo manjši krogi priseljencev in kaže nižjo stopnjo prilagajanja zahodnemu družbenemu kontekstu. Tovrstna oblika ne kaže posebnega zanimanja nad novim družbenim kontekstom, kar poleg zamejenost na priseljence, kot navaja Hermansenova, ponazarja še neprevajanje njihove literature v jezik okolja, kjer delujejo (Primerjaj Hermansen v Malik 2006). Hkrati literatura ne poroča o zanimanju omenjene oblike sufizma s strani zahodnega prebivalstva in tudi ne privablja spreobrnjenec. Sklepati gre, da transplantacijska oblika sufizma ohranja formo in vsebino njej izvornega okolja, kar hkrati pomeni jasno delovanje pod okriljem islama. Tej skupini pripada med drugim mednarodno delovanje šejhov muslimanskih držav, ki z občasnimi obiski nudijo duhovno oskrbo svojim članom, se pravi islamskim priseljencem na Zahodu. Naj omenimo istanbulskega šejha Topasa (Nakšbendi), ki svoje *muride* srečuje v Parizu, na Dunaju in drugod.

¹⁴³ Evolovno misel oziroma njeno reinterpretacijo izkoristi skrajna desnica, celo teroristične skupine.

¹⁴⁴ Dugin govori o duhovnem in tradicionalnem evro-azijskem bloku, nasproti duhovno opustošenemu atlantskem bloku (Primerjaj Sedgewick 2004).

¹⁴⁵ Guenonovo doktorsko disertacijo je pariška univerza zavrnila.

¹⁴⁶ Eliadejeva hermenevtika pomeni alternativo obstoječim pristopom religijskih študij (na primer Webrovemu modelu).

Analiza Hermansenove odkriva zahtevnost tolmačenja in posledično klasificiranja pojava na Zahodu, ko z izbiro parametrov vzpostavimo določeno klasifikacijo. Tako v isti skupini najdemo različne načine razumevanj sufizma¹⁴⁷ ter isto strujo sufizma, ki jo avtorica deli v različni skupini.¹⁴⁸ Raznoliko in spremenljivo podobo današnjega sufizma na Zahodu je mogoče opredeljevati tudi na drugačen način, in sicer lahko upoštevajoč njihove posebnosti v novem okolju govorimo o na primer preoblikovanem sufizmu, modernem sufizmu, evrosufizmu, univerzalnem sufizmu, novem sufizmu ali o sufizmu kot novem religijskem gibanju.

Preoblikovani (*transformed*) sufizem, kot ga imenujeta Zarcone in Vale (1999), predstavlja zahodno obliko sufizma, katere prva značilnost je odklonskost v odnosu do ortodoksnega islama. Pogosto »mehčanje« pravil islama oziroma šarije naj bi pomenilo večjo dostopnost evropski misli.¹⁴⁹ Avtorja izpostavljata preoblikovano obliko zikirja, ki pod vodstvom šejha Nazima postane oralen ter tako enostavnejši ter prijaznejši do spreobrnjenih udeležencev. Hkrati je odstranjena spolna segregacija. V isto skupino avtorja umeščata še Guenonovo razumevanje sufizma, ki mu pripisujeta ambivalentnost do islamske eksoterike in vključevanje ezoteričnih prvin krščanstva.¹⁵⁰

Univerzalni sufizem lahko razumemo kot Kanovo sufijsko skupnost,¹⁵¹ oziroma širše, kot način sufizma s specifičnimi lastnostmi, precej podobno že omenjeni trajnostni skupini. Univerzalno obliko sufizma¹⁵² Barnesova definira kot organizacijo, ki: a) si zavzem

¹⁴⁷ Umeščanje Guenonovega tradicionalnega sufizma in Schuonovega univerzalnega sufizma v isto skupino, četudi se njuno tolmačenje mnogokrat razlikuje, kot pri odnosu do islama.

¹⁴⁸ Primer reda Nakšibendi na Zahodu Hermansenova deli v različni skupini (hibridna – šejh Nazim, transplantacijska – šejh Osman Nuri Topas).

¹⁴⁹ Tu je treba poudariti razliko med krščanskim in islamskim razumevanjem religijskih predpisov. Islamska šarija je božji zakonik, apliciran na politično raven, medtem ko so krščanska pravila razumljena interpretativno.

¹⁵⁰ Če gre določene faze Guenonovega življenja razumeti kot iskanje, ki je vodilo k študiju različnih religij, je v zadnji fazi njegovega življenja omenjena ambivalentnost odstranjena. Drugače je z ostalimi podstrujami, ki mnogokrat predstavljajo deviacijo. Če ezoterične prvine razumemo enovito, kot jih predstavi Guenon, potem se na primer krščanska ezoterika bistveno ne razlikuje od islamske.

¹⁵¹ Kanova sufijska skupina se imenuje Univerzalni sufizem. Za nas je pomembno izpostaviti njihovo distanco do islama ter reformiranje sufijske prakse. Namesto petkratne islamske molitve se molitev opravlja trikrat dnevno, dodane pa so nekatere druge vrste molitev, kot na primer molitev za svetovni mir in podobno (Primerjaj Witteveen 1997).

¹⁵² V kolikšni meri je to obliko sufizma še mogoče razumeti kot sufizem, bomo interpretirali v nadaljevanju.

vrnitev k esenci sufizma; b) na Zahodu pogosto najde pripravljenost sledenja; c) islama ne razume kot obveznega dela sufizma (Branes v Geaves 2008). Skratka, gre za obliko, ki svoje razumevanje utemeljuje v okviru univerzalnega misticizma, skupaj z drugimi tradicijami, kot so hinduistična, budistična, egipčanska, gnostična, kar obenem pomeni odmik islamske vsebine oziroma njeno relativiziranje. Geaves vzpostavitve univerzalnega sufizma v Angliji utemeljuje najprej z naravo sufizma,¹⁵³ srečevanjem z drugimi religijskimi praksami¹⁵⁴ ter poudarjanje, določenih idej, kot sta Rumijeva humanizem in toleranca. Avtoriteta šejha, ki je v muslimanskih deželah okvirjena z islamsko tradicijo, tu ne pozna meja, zato je tu šejhovo umeščanje lastnih interpretacij še povečano. Geaves govori o popularizaciji sufizma oziroma poudarjanju zunanjih form, kot sta ples in glasba ter doživljanje ekstaze, ki delajo sufizem privlačnejši (Primerjaj Geaves 2008).

Evropska sufijska gibanja Westerlund imenuje evrosufizem. Novo okolje najprej vzpostavlja rekontekstualizacijo islama, ki ga avtor imenuje evroislam,¹⁵⁵ kjer omenja spremembe v polju arhitekture, noše, odnosa do znanosti, novega razumevanja medreligijskega dialoga ipd. Podobno je nove kontekstualizacije deležen sufizem. Avtor sicer ne razlikuje med posameznimi strujami in oblikami sufizma v Evropi, temveč išče vzorce in trende, ki delajo pojav svojevrsten.¹⁵⁶ Evrosufizem kot rezultat integracije in adaptacije kaže predvsem težnjo v smeri univerzalizma ter pogosto stopa zunaj meja islama. Mnogi evropski sufiji tako ne opravljajo obvez islama, temveč vzpostavljajo obliko po formuli »*pick and mix*«, pri čemer avtor opaza še povečano individualistično delovanje in šibenje institucionalnosti. Skratka, gre za odprtejšo in pluralnejšo obliko sufizma. Westerlund navaja še upad pomembnosti svetništva sufijskih šejhov ter posledično izginjanje romarskega obiskovanja njihovih grobov. V manjši meri je na Zahodu zastopan sufizem, ki ostaja zvest islamu, kot je na primer Ian Dallas (Abd Al

¹⁵³ Avtor izpostavlja sufijska redova *Kalandaris* in *Malamtis*, katerih delovanje kaže zavračanje zunanje forme islama in ni specifična Zahoda.

¹⁵⁴ Avtor navaja sufi-jogi interakcijo, ki vzpostavlja novo obliko religijske prakse, skratka sinkrezijsko.

¹⁵⁵ Termin evroislam je polemičen; Ramadan na primer govori o islamu v Evropi (Primerjaj Ramadan 2011a).

¹⁵⁶ Westerlundova študija temelji na analizi sufijskih oblik: Nakšbendi, Nimatulahi, Šadhili, Alavi, Marjami, Bektaši, in Kanov red.

Kadr, red Darkavi). Obenem kaže islamsko navdihnjen interes na področju politike, ekonomije družbe (Primerjaj Westerlund 2004).

Eno izmed oblik, ki jo sufizem zavzema v Evropi, je mogoče označiti s terminom novi sufizem. Že omenjeni Jonker novo družbeno formiranost »*lay communities*« prepoznava v dveh točkah. Najprej gre za distanciranje od šejha kakor tudi ostalih uradnih religijskih avtoritet.¹⁵⁷ Namesto tega so pripadniki teh skupin začeli vzpostavljati svoje lastno osebje (*ihvan*), medtem ko klasična funkcija šejha dobi misijonarski značaj. Središčna točka teh skupin ni več doseganje duhovnosti, temveč teži k prenavljanju družbe kot celote, kar obenem pomeni odklop od duhovnosti k posvetnim zadevam. Jonker omenja še način organiziranosti tovrstnih skupin, ki pripada modernosti (Primerjaj Jonker v Malik 2006). Nekoliko drugače, sicer pod istim imenom novega sufizma, najdemo opredelitev Howellove in van Bruinessena (2007). Njuna študija izpostavlja dve ključni točki, in sicer vzpostavljanje novih oblik sufizma kot odraz družbene dinamike ter način sufijske prakse, ki ne pozna pripadnosti sufijski skupini. V muslimanskih deželah sicer obstajajo sufiji, ki niso del določene skupine, vendar nam novo okolje ponuja nov način interpretacije pojava. Omenjeno obliko gre namreč razumeti v sklopu novih religijskih vzorcev, kot sta deinstitutionalizacija in individualizacija. Četudi avtorja iščeta podobnosti z neosufizmom, je na tem mestu ključnega pomena razlikovati med opisanim novim sufizmom in neosufizmom, ki je v zahodnem modernem prostoru dokaj nepomemben. Pod terminom neosufizem¹⁵⁸ razumemo obliko sufizma, ki kaže tendenco k reformaciji sufizma, ki zavrača njegovo popularizacijo, repozicioniranje Mohameda v jedro sufizma ter poudarja moralni, družbeni in politični aktivizem (Primerjaj O'Fahey, Radtke v Ridgeon 2008; Sirriyeh 1999).

¹⁵⁷ Jonkerjev primer se nanaša na obliko turske skupine Nakšbendi-Mudžadidi skupine, nad katero so imeli poleg šejha nadzor še državni organi – turška državna religijska organizacija.

¹⁵⁸ Neosufizem se uporablja kot oznaka različnih sufijskih gibanj, ki so v poznem osemnajstem in zgodnjem devetnajstem stoletju stremeli k reformaciji sufizma. Nekateri pomembni sufiji tega gibanja so Ahmad Idris, Ibrahim Al Rašid, Ahmad Al Tijani in drugi. O'Fahey in Radtke opozarjata, da je oznaka neosufizem etiketa zahodnega kolonializma in da jo je treba zavreči, oziroma če je že uporabna, pomeni organizacijsko inovacijo le določenih sufijskih skupin, v določenih regijah muslimanskega sveta (Primerjaj O'Fahey in Radtke 2008).

Sufizem na Zahodu je mogoče razumeti tudi skozi prizmo novih religijskih gibanj. Nekateri izmed sufijskih oblik Zahoda namreč močno spominjajo na to novo obliko religioznosti. Kose navaja podobnosti z različnimi oblikami NRG,¹⁵⁹ in sicer vzpodbujanje kolektivne identitete z istim videzom (npr. brada) in nošo (primerljivo s svet zavračujočo obliko); ritual zikr in poudarek na samorealizaciji (primerljivo s svet potrjujočo obliko); nestrinjanje z ortodoksno religijsko institucijo (primerljivo s svet prilagoditveno, sprejeto obliko). Kot primerljivost z vzhodno navdihnjanimi NRG-ji Kose navaja poglobljen odnos z božjim, potrebo po duhovnem vodniku, meditacijo in podobne tehnike, razrešitev (*mortification*) ega, poglobljen stik s svojim duhom, poudarjanje samozavedanja in podobno. Podobnost med sufizmom in NRG predstavlja tudi podobna baza privržencev. Kosejeva na poglobljene intervjuje opirajoča se analiza ugotavlja podobno izkustveno ozadje pripadnikov. Med vidnejšimi karakteristikami privrženci NRG so: mladi, srednji sloj, večinoma neporočeni moški; kar velja tudi za novoiniciirane spreobrnjene sufije.¹⁶⁰ Ravno tako vpogled v njihova psihološka stanja odkriva primerljivost, in sicer gre za predhodno udeležbo v terapijah, predhodne občutke tesnobe, razočaranja nad življenjem, uporabo drog¹⁶¹ in alkohola. Opisna stanja sedaj nadomesti na primer meditacija in skratka jim udeležba v NRG-jih daje nov smisel življenja. Poleg predhodnih psiholoških težav avtor omenja še šibkost družbenih vezi, katere rešitev predstavlja nova družbena vloga v novi skupnosti. Kljub mnogim podobnostim pa se NRG in sufizem v marsičem tudi razlikujeta. Sufijske skupine ne vzpostavljajo izoliranih in tesno povezanih skupin. Delujejo odprto in članom omogočajo nemoteno interakcijo z družbo. Sufijske skupine ne uporabljajo tehnik miselnega nadzora (*brain washing, mind control*) ter ne uporabljajo rekrutacijskih strategij (Primerjaj Kose 1996, 6–11).

Četudi se opisani načini tolmačenja razlikujejo, je vendarle vsem skupna neka stopnja preoblikovanja. Pomembno je poudariti, da odklon od »izvirne« oblike sufizma v mnogih primerih pomeni odstopanje od islama. Če tovrstni odmiki omogočajo boljšo

¹⁵⁹ Kose v svoji študiji uporablja Wallisovo klasifikacijo, ki NRG-je opredeljuje glede na njihovo usmerjenost na svet, in sicer: zavračanje, sprejemanje in prilagajanje. (Primerjaj Kose 1996).

¹⁶⁰ Študija je bila opravljena na vzorcu sufijskih spreobrnjenec v Angiji, v redu Nakšbendi.

¹⁶¹ Psihedelične substance vzbujajo doživljanje duhovnosti, ki nasprotuje judovsko-krščanskemu konceptu antropomorfnega Boga ter Boga predstavlja kot energijo (Primerjaj Kose 1996, 9).

interakcijo z okoljem, ne moremo obiti vprašanja, kaj to pomeni za sufizem sam. Je mogoče preoblikovane oblike razumeti kot nadgradnjo sufizma, ki ima moč vključevanja, povezovanja in preseganja miselnih meja, ali mogoče sufizem sam v tem procesu izgublja nekatere svoje kvalitete? S slednjim bi se strinjali mnogi ortodoksni misleci sufizma, ko novonastale podobe imenujejo psevdosufizem¹⁶² in o njem polemično razpravljajo. Omenimo še nekatere interpretacije univerzalističnih tendenc, ki mnogokrat izstopajo iz zunanjih oblik ter tako delujejo izključevalno, četudi je to v nasprotju z doktrino univerzalizma, ki povsod utemeljuje resnico.

Opredelevanje oblik sufizma na Zahodu zahteva še natančnejše razlikovanje med spremembami forme in vsebine. Nekatere izmed oblik (šejh Nazim, Nakšibendi) namreč modificirajo le zunanjo podobo, vsebinsko pa ostajajo zveste tradiciji sufizma, medtem ko drugi (Kan, Schuon) med drugim posegajo v vsebino in premikajo teološke meje sufizma.

6.2 SUFIJSKI REDOVI V EVROPI

Izziv prostorske identifikacije sufijskih redov predstavljajo številni dejavniki. V prvi vrsti je tu značaj sufijske doktrine, kjer poudarjeno osebno in ponotranjeno religijsko udejstvovanje zahteva odmaknjenost in osamo, zato so sufijske lože mnogokrat skrite očem javnosti. Tovrstno delovanje je pogosto okrepljeno še s pritiskom okolja. To velja predvsem v primerih, ko večinski islam deluje v navdihu wahabizma in tako potiska sufijsko strujo v skrito delovanje. V deželah, kjer je sufizem splošno sprejet, kot je to v Turčiji, se je treba ozreti v zgodovino, kjer se je nenaklonjenost političnega sistema proti vsakršnemu religijskemu delovanju močno dotaknila sufijev, ki so se tako zbirali na skritih lokacijah ter v že po tradiciji uveljavljenem nočnem času. Kljub temu so bili mnogi sufijski in predvsem sufijski učitelji predmet pregona, kjer mnogi imed njih niso ubežali smrtni kazni. Ob značaju sufizma, okoljskim silnicam ter še nekaterih drugih dejavnikih se je izoblikoval način sufijskega delovanja, ki se je sicer vedno navzočimi

¹⁶² Izraz uporabi na primer šejh Haeri (Westerlund 2004, 22).

spremembami širil po svetu. V Evropi poleg omenjenih karakteristik nastopajo še nekatere druge posebnosti. Na prikrito delovanje, kot pravi Jonker, vpliva še strah pred slabo publiciteto, ki tako v zadnjih desetletjih sufijske skupine odmika od oči javnosti (Primerjaj Jonker v Malik 2006). Evropska sufijska združenja imajo pogosto nižjo stopnjo institucionalnosti in organiziranosti. Ravno tako si pogosto ne lastijo prostorov delovanja, temveč se poslužujejo improviziranih začasnih lokacij. Poleg ključnega sufijskega obreda *zikirja* organizirajo še seminarje, predavanja in glasbene prireditve. Mnogi izmed redov se danes javno predstavljajo na svetovnem spletu s svojimi uradnimi spletnimi stranmi, kjer ponujajo informacije o določenem sufijskem redu, predstavljajo sufijsko literaturo in svoje privrženec obveščajo o že omenjenih dogodkih.

V Evropi danes najdemo veje oziroma predstavnike vseh pomembnejših sufijskih redov. Te so najpogosteje zastopani v deželah jugovzhodne Evrope z višjim deležem muslimanskega prebivalstva, kot so na primer Bosna, Makedonija in Kosovo. Zahod Evrope pa ponuja zavetje redovom, katerih nosilci so priseljenci iz muslimanskih držav, kot so Turki v Nemčiji. Skratka, nekateri ključni sufijski redovi so:

-*Kadiri*, ki jo je v dvanajstem stoletju izoblikoval Abdul Kadir Džilani. Red je znan po striktnem sledenju *sune*, tradiciji, ki sledi preroku Mohamedu. Njihov red najdemo po celem svetu, od Indonezije, Indije, Afganistana do Severne Amerike itd. Pripadniki *Kadirije* so znani, da varujejo islam in svobodo muslimanov v državah, kot sta Kosovo in Čečenija (Primerjaj Hazen 2008). V nekaterih evropskih državah (na primer Francija) red velja za privlačnega urbanemu, izobraženemu, srednjemu in višjemu sloju prebivalstva.

-*Rifaji* je nastal v Iraku v dvanajstem stoletju pod taktirko Sajida Ahmeda Rifa'ija. Njihove značilnosti so uboščina, vzdržnost, samoponiževanje ter zanikanje posvetnega življenja. Pri izvajanju *zikirja* dosegajo stanja zamaknjenosti in ekstaze. Nadzor nad svojim tečesom kažejo v ritualih, kjer uprizarjajo odpornost na fizične poškodbe in strupe (kač, škorpionov) (Primerjaj Hazen 2008; Encyclopedia Britanica 2012). Prisotni so po celotni obli, v Evropi jih je mogoče zaslediti v Španiji, Italiji, Angliji, na Nizozemskem in v Nemčiji.

-*Čisti* je v desetem stoletju ustanovljen sufijski red, ki izhaja iz istoimenskega mesta v Afganistanu. Svetovno razširjen red, z največjim številom pripadnikov v Indiji in Pakistanu, poudarja ljubezen, tolerantnost in odprtost, njegovi pripadniki pa mnogokrat delujejo tudi kot zdravilci. Znani so še po tem, da delujejo po principu vključevalnosti, učenju univerzalnih principov in posluževanju religijske glasbe. Red Chisti je za evropski prostor pomemben zato, ker iz njega izhaja Hazrat Inajat Kan, eden izmed pionirjev sufizma v Evropi in Severni Ameriki.

-*Mevlevi* je turški sufijski red, ki išče inspiracijo v že omenjenem perzijskem pesniku iz dvanajstega stoletja, Jalal al Dinu Rumiju. Red je znan predvsem po promoviranju tolerance in ljubezni ter po že omenjeni tehniki zikirja, imenovani *sama*,¹⁶³ kjer vrteči se derviši iščejo svojo povezavo s transcendentalnim. Težje izsledljiv red v Evropi je na Zahodu pomemben predvsem zaradi mnogih Rumijevih del, ki so prevedena v najrazličnejše jezike po svetu ter tako utirajo pot sufijski doktrini na Zahod.

-*Nakšbendi* ime dolguje Mohamedu Bahaudinu Nakšibendiju, ki je red ustanovil v štirinajstem stoletju. Pripadniki tega reda izvajajo svojo prakso znotraj meja islama, znani pa so po svojem tihem obredu. Red Nakšibendi – in njegove različice (npr. Nakšibendi-Hakani, kamor spada prej omenjeni šejh Nazim) – je eden izmed svetovno najbolj razširjenih redov, ki spretno privablja občinstvo različnih verovanj in kultur.

Natančnejši pregled tradicionalnih sufijskih redov, ki delujejo tudi v Evropi, bi zahteval omembo še nekaterih sufijskih združenj, kot so na primer: Alavi, Bektaši, Halvari, Nimutlahi, Džerahi, Suhravi. Poleg tega obstajajo še mnoge variacije teh redov, ki nastajajo z njihovimi združevanji ter tako tvorijo dokaj kompleksno sliko sufijskega sveta v Evropi. Če na tem mestu samo omenimo sufijsko delovanje v Nemški¹⁶⁴ deželi Severno Porenje, kjer najdemo sedem različnih sufijskih redov in sicer Mevlevi, Nakšbandi-Menzilci, Nakšbandi, Nimutlahi, As Safani, Burhani Disukija Šadhulija ter Šola islamskega Sufizma (Hero in drugi 2008).

¹⁶³ Leta 2005 je UNESCO ta sufijski ritual uvrstil med mojstrovine ustne in nesnovne dediščine človeštva.

¹⁶⁴ Zaradi turških priseljencev je sufizem v Nemčiji razširjen pojav.

Ker je natančnejša evidentacija vseh sufijskih redov v Evropi zunaj dosega našega raziskovanja kakor tudi o predmetu ne obstaja zadostno gradivo, na tem mestu konkretnije pogledimo evropsko mrežo reda Nakšbendi oziroma njegove različice Nakšbendi Hakani.

6.3 RED NAKŠBENDI-HAKANI V EVROPI

Sufijski red Nakšibendi-Hakani je podveja oziroma različica sufijskega reda Nakšbendi. Njegov prvi mož je ciprski šejh Nazim Al Kubrusi. Število pripadnikov temu sufijskemu redu kakor tudi ostalim je skorajda nemogoče natančno opredeliti. Poleg redu uradno pridruženih članov je tu še vrsta tistih, ki so z redom v neformalnem odnosu. Ravno tako se razlikujejo združenja, ki predstavljajo red Nakšbendi-Hakani v Evropi. Obstajajo namreč dokaj organizirane skupnosti (primer Birmnigham), občasno formirane skupine, ki skupaj opravljajo sufijske rituale, kakor tudi posmezni predstavniki, ki v slogu romarjev potujejo okoli in se srečujejo s simpatizerji sufizma. Tako red Nakšibendi-Hakani v različnih formacijah najdemo skorajda po celotni Evropi. Ponovno je večja zastopanost v državah z večjim deležem muslimanskega prebivalstva (npr. Bosna) in v državah z večjim številom muslimanskih priseljencev.

S sledenjem internetnih strani¹⁶⁵ reda Nakšibendi-Hakani v nekaterih državah srednje in zahodne Evrope navajam naslednje ugotovitve.

V Italiji zasledimo skupine oziroma predstavnike, ki red zastopajo na dvanajstih lokacijah (na primer Rim, Firenze, Milano, Benetke ...). Med njimi kot posebnost zasledimo tudi žensko sufijsko skupino Ladies Dhikr. Obiskal sem sufijsko srečanje v Trentu. Dogodek je bil organiziran v prostorih hotela. Udeležili so se ga privrženci sufizma iz bližnje okolice, ki niso bili nujno povezani z islamom. Skupina je opravila sufijski obred zikr, ki ga je vodil v Firencah živeči Nazimov predstavnik, sicer italijanskega rodu. Ritual je potekal ob spremljavi glasbila (sufijski boben), pri čemer so izvajali religijske pesmi. Na

¹⁶⁵ Rezultat omenjene metode je le delna evidentacija sufijskega reda v Evropi.

dogodku je sodelovalo deset ljudi, tako moških kot tudi žensk, ki so ritual opravljali skupaj. Večina sodelujočih je bila italijanskega rodu. Dogodek organizirajo približno dvakrat letno, medtem ko se največji privrženci udeležujejo podobnih dogodkov po vsej regiji.

V Nemčiji red Nakšbendi-Hakani deluje na osmih lokacijah (Berlin, Koln, Bodensee ...). V Braunschweigu ima ta sufijska skupina svoj center, njeni člani pa prihajajo iz različnih socialnih okolij, držav in kultur ter so različnih starosti in različnih poklicev. V centru prirejajo sufijske obrede. Enkrat tedensko poteka srečanje, namenjeno moškim, in enkrat tedensko srečanje za ženske. (Primerjaj Sufizentrum Braunschweig 2012; Sufi Live 2012)

V Franciji omenjeni sufijski red deluje na približno osmih lokacijah, med katerimi jih je polovica v Parizu in okolici. Tam je tudi sufijski center, kjer je poleg nekaterih drugih aktivnosti sufijski obred enkrat tedensko. (Primerjaj La voie Sufie 2012; Sufi Live 2012)

V Švici je središče reda Nakšbendi-Hakani v Freiburgu. Tam redno organizirajo sufijska srečanja, natančneje je vsak petek zvečer namenjeno moškim in vsak četrtek ženskam. Enkrat mesečno pripravijo srečanje ob koncu tedna. Opravi sem krajši pogovor z Ahmadom Bamboojem, ki je v Švici v imenu sufijskega reda odgovoren za stike z javnostjo. Povedal je, da je praktično nemogoče govoriti o številu Nazimovih privrženecv in da jih je po svetu več kot milijon. Švicarsko skupino sestavljajo ljudje različnih religijskih izkušenj, muslimani in tudi konvertiti, ki vsi sledijo poti, ki jo črta šejh, ki inspiracijo išče v preroku Mohamedu. Ker Nazimova skupina temelji na islamskih zakonih, se tako od vseh pripadnikov pričakuje, da sledijo islamu. (Primerjaj Sufi Live 2012)

V Evropi je Nakšibendi-Hakani zastopan še v Španiji, Angliji, na Norveškem, v Rusiji in Avstriji. Nam najbližje zbirališče tovrstnih sufijev, ki sicer obratuje samo v poletnem času, je v bližini slovenske meje, na avstrijskem vznožju Košute, v vasici Zell.

7 SUFIZEM TER PREMOŠČANJE VZHODA IN ZAHODA

Mnogi avtorji menijo, da lahko sufizem na Zahodu razumemo kot tisto religijsko strujo, ki premošča in povezuje razliko med Vzhodom in Zahodom oziroma natančneje – med islamom in Zahodom. Sufizem tako mnogokrat deluje kot agent, kot promotor, ki neislamski svet seznanja z islamom. V nasprotju z ortodoksnim islamom in predvsem z nekaterimi radikalnejšimi skupinami sufizem uporablja izrazen način, obogaten z glasbo, poezijo, plesom, kratka umetnostjo, in obenem deluje mistično. Tovrstni pristop pogosto vzbuja pozornost zahodnega posameznika. Dokaz za to gre iskati pri sufijskih privržencih, ki prevzamejo novo religijo, v intelektualnih in umetniških krogih, ki kažejo zanimanje, ter v branju sufijske literature, predvsem poezije.

Da sufizem poseduje določen mediacijski potencial, se je izkazalo že v zgodovini, kot je primer sufijskih modrecev v Indiji, ki so s tendencami univerzalizama in sinkretizma v raznovrstnem religijskem prostoru delovali povezovalno. Nam bližji primer je obnašanje bosanskih sufijev, ki naj bi po besedah Hazenova premostitveno delovali že v času Otomanskega cesarstva.¹⁶⁶ Sufiji so na območju Balkana uspešno širili islam in tam izkazovali spoštovanje in tolerantnost do takrat pretežno krščanskega sveta. V njihovem fleksibilnejšem in zmernem razumevanju islama so bosanskemu prebivalstvu v izvajanju nove religije dopuščali ohranjanje nekaterih krščanskih elementov. Po besedah avtorice je ključ tovrstnega delovanja v doktrini sufijskih nauk, ki predpostavlja enost vsega bivajočega (Primerjaj Hazen 2008).

Premostitvena funkcija oziroma premostitveni potencial sufizma na zahodu Evrope, kjer so se izoblikovali prej orisani specifični religijski vzorci, ima več vidikov.

Schwarz sufizem tolmači kot drugačen islam, ki predstavlja miroljuben pristop k religijski doktrini. Sufizem namreč poudarja skupno poreklo enoboštvenih religij in

¹⁶⁶ Norris v knjigi *Popular Sufism in Eastern Europe* izziva tezo o vlogi Bogomilov pri religijskem spreobračanju bosanskega prebivalstva, kajti njihova prisotnost je bila geografsko majhna. Avtor poudarja pomembnost sufijskih redov pri širjenju islama in vzpostavljanju medreligijskega dialoga ter mediativno vlogo med predstavniki islamskega sunizma in krščanstva (Norris 2006).

njihovo podobnost. Tako tvori, kot pravi Scwartz, temelje sprave med demokratičnim Zahodom in konservativnim muslimanskim svetom. Sufizem ponuja smiselno razumevanje drugega in je hkrati prilagodljiv sodobni demokraciji. Avtor sufizem zoperstavlja islamskemu radikalizmu kot grožnji današnjega Zahoda, sufizem in Zahod pa vidi kot sodelujoči stranki v boju proti radikalizmu (Primerjaj Scwartz 2008). S Scwartzovo tezo bi se strinjal tudi Sharma, ki takšno tolerantno islamsko identiteto vidi kot alternativo ekstremističnemu tolmačenju islama.¹⁶⁷ Obenem je islam pogosto označen kot element zaviranja liberalnodemokratičnih idej, kar je mogoče premostiti ravno z sufijskim tolmačenjem religije, kot se je to izkazalo v nekaterih muslimanskih deželah. Sufizem lahko v svoji dinamični in sinkretični vključevalnosti pozitivno pripomore še k izboljšanju medreligijskega dialoga (Primerjaj Sharma 2010). Njunima mnenjema se pridružuje še Norris, ki sufizem označi kot potencialni zaveznik krščanskemu Zahodu (Primerjaj Norris 2006).

Z vidika religijskih privrženecv lahko premoščanje sufizma utemeljujemo skozi naslednje argumente.

Sufizem je eden najpogostejših vzrokov religijske spreobrnitve v islam na Zahodu.¹⁶⁸ Ta argument podpirajo mnogi avtorji, kot so Zarcone, Masroori, Geaves, Malik in drugi. Sufijski voditelji se poslužujejo pristopa, ki privablja mnoge nemuslimane v islam, kot na primer izpostavlja Masroori (2010), ko govori o sufijskem jeziku tolerance, ki privablja vernike. Masroori v svoji študiji natančneje proučuje Rumijeve tekste, ki presegajo striktno interpretacije islama, in to še posebej ko avtor naslavlja nemuslimanskega bralca. Pomeni, da sufijski voditelji uporabljajo jezik oziroma ga po potrebi spreminjajo zavoljo boljšega razumevanja s strani potencialnega privrženca. Geaves (2008) kot dejavnik tovrstnega religijskega spreobračanja, poleg specifičnosti sufijske doktrine, navaja karizmatičnost šejha. Kot ključen element Geaves izpostavlja na eni strani poudarjanje mističnih prvin in na drugi zapostavljanje islamske vsebine, ki jo sedaj nadomesti

¹⁶⁷ Nekatero mednarodno institucije (Heritage Foundation) identificirajo sufizem kot način, ki pripomore v boju proti ekstremizmu.

¹⁶⁸ Po besedah Sedgewicka je prvi vzrok religijske spreobrnitve v islam poroka, sledi ji sufizem (Primerjaj Sedgewick 2010).

univerzalni diskurz. Najkonkretnjša študija, ki naslavlja spreobračanje v islam skozi sufizem, je že omenjena Kosejeva analiza spreobrnjenih vernikov v Angliji pri redu Naqshibendi pod vodstvom šejha Nazima. Konvertite, bodisi angleškega rodu bodisi priseljence, je mogoče razumeti kot prej odtujeno skupino, ki s prestopom svojemu življenju pripiše nov smisel in je primerljiva z vzorci spreobrnitev v NRG. Novo iniciirani sufiji poleg nove identitete poudarjajo še terapevtsko dimenzijo, ki jo ponuja sufijska misel, aplicirana v polje psihologije oziroma psihoterapije. Vendar je podoba religijske spreobrnitve v primeru sufizma oziroma islama nekoliko kompleksnejša. Namreč, kot to poudarja Hazenova¹⁶⁹(2011), je spreobrnitev skozi sufizem redka in ne pomeni nujno tudi prevzemanja islama. Četudi gre za širjenja ideje islama med nemuslimansko prebivalstvo, se vendarle kaže večja povezanost z elementi univerzalnosti oziroma univezalne duhovnosti kot pa islama samega. Sufijsko spreobrnitev lahko umestimo v skupino »awkward« spreobrnitve, pri kateri se izpostavlja medreligijska aktivnost in ne predstavlja nujno uradne spreobrnitve skozi rituale določene religije; govorimo lahko o vključevanju v sufizem brez religijske spreobrnitve. Podobno kot Kose tudi Hazenova kot dejavnik religijskega prestopa navaja zavračanje in nestrinjanje z dominantnimi kulturnimi vzorci Zahoda ter iskanje njene alternative.

Da sufizem na Zahodu deluje privlačno in nastopa kot uspešen akter, ki privablja izobražen srednji sloj prebivalstva in umetnike, dokazuje vrsta študij. Portret sufizma, orisan skozi umetnost in starodavno modrost, vzbuja zanimanje pri religijskih privržencih kot tudi akademskih raziskovalcih. Zahodni prostor dodobra zaznamuje že predstavljeni Guneon, čigar tradicionalizem odkriva na Zahodu pozabljeno vednost. Kakor Guenon se tudi mnogi drugi zahodni misleci navdušujejo nad deli Al Arabija, ki še danes predstavlja izziv zahodnemu intelektualnemu svetu. Njegovo kvaliteto pa, kot pravi Westerlund (2004), zaznamuje medreligijsko vključevanje in razumevanje ter v svoji odprtosti presega religijski konflikt. Ravno tako sufizem vzbuja pozornost na vsakodnevni ravni, zunaj akademskega interesa. Nazoren primer je red Mevlevi (Rumi), katerega uporaba glasbe in plesa pri doseganju ekstatičnih stanj je red naredila prepoznaven po vsej Evropi

¹⁶⁹ Pomembno je poudariti, da je bila študija Hazenove opravljena v Ameriki, medtem ko Kosejava v Angliji.

(Primerjaj Geaves 2008). Ravno tako so Rumijeva literarna dela ena bolj branih pesnitev predvsem v Severni Ameriki. Kot pravi Hazenova, je mistični element sufizma tisti, ki pomembno pripomore k zanimanju. Ravno tako je tu mogoče uvideti nekatere podobnosti z NRG-ji, katerih privrženca privablja ravno mističnost, magičnost, ekstaza in podobno (Primerjaj še Sedgewick 2003, Malik 2006).

Na tem mestu natančneje pogledimo primer reda Bektaši,¹⁷⁰ katerega delovanje McElwain razume kot sufizem, ki premošča Vzhod in Zahod. Red je skozi stoletja izoblikoval nekatere posebnosti oziroma vzpostavil hibridno obliko, natančneje več njih, ki jih stežka jasno opredelimo. Pripadniki reda navdih črpajo tako iz Korana, Biblije kot tudi Tore. Poznajo spolno vzdržnost (celibat), ki spominja na krščanski asketizem, njihov način prehranjevanja je podoben židovskemu, ustvarjajo lastne elemente, kot so na primer lastne pesnitve, uporabljene v ritualih. Zikr ne pozna spolne delitve in vključuje meditacijo. Njihova misel v jedro postavlja zemeljsko življenje tukaj in zdaj. Odnos reda Bektaši do ortodoksnega islama je dokaj kompleksen, kajti četudi velja za islamsko strujo, mnogokrat zavrača islamsko pravo ter se poslužuje v islamu strogo prepovedanih stvari, kot je na primer pitje alkohola.¹⁷¹ Kljub temu da je njihovo središče zadnjih nekaj stoletij sunitska Turčija, so z vidika teologije bližje šiitski ločini. Koncept svetih imamov namreč nastopa tudi v skupnostih Bektaši. Red je danes precej razširjen v zahodnem svetu,¹⁷² kjer pogosto privablja predvsem krščanske in židovske vernike. Kot pravi McElwain je red zaradi njihovega medreligijskega povezovanja, ki poudarja tolerantnost, odprtost in pluralizem, na Zahodu sprejet pozitivno (Primerjaj McElwain 2004).

Skratka, obstajajo sufijske smeri in določeni elementi znotraj sufizma, ki vzbujajo zanimanje Zahoda in so deležni sprejemanja. Nekateri avtorji (npr. Malik) tako delovanje sufizma tolmačijo kot promotorstvo oziroma ga opisujejo kot agenta, ki širi islamsko

¹⁷⁰ Red bektašev je zrasel iz misticizma Ahmeda Yassavija v srednji Aziji. V trinajstem stoletju ga Hadži Bektaši Vali prenese v območje Anatolje, kjer živi še danes, četudi uradno prepovedan. Red, ki velja za enega bolj enigmatičnih združenj, je tesno povezan z islamsko vejo Alevi, ki sicer v odnosu do ortodoksnega islama venomer vzbuja razpravo (Primerjaj McElwain v Westerlund 2004).

¹⁷¹ Alkohol izpostavljam zato, ker gre po islamskih naukih za kategorijo, ki ni diskutabilna. Obstaja namreč polje med kategorijama haram (prepovedano) in halal (dovoljeno), ki je pogosto predmet razprave.

¹⁷² Avtor izpostavlja razširjenost reda predvsem v Ameriki in nekaterih delih jugovzhodne Evrope, kot na primer Bolgariji in Albaniji.

misel. Vendar nam tovrsten zaključek zbuja nekatere dvome. Navedene sufijske struje namreč mnogokrat kažejo ambivalentnost do islama, prestopajo islamske okvire in islam pogosto relativizirajo. Tu se ponovno postavi vprašanje, h kateremu se bomo še vrnili, in sicer vprašanje o avtentični obliki sufizma in njegovem odnosu do islama, ki deli mnenja v svetu sufizma, islama in zunaj njih.

8 ZAKLJUČEK

Sklep študije začenjamo z opombo o raznovrstnosti in mnogoterosti sufizma, pri čemer mnoge veje, podveje in njihove spojitve pojem sufizma širijo in ga pogosto meglijo. Ta se lahko razlikuje med strujami, redovi. Ravno tako najdemo razlike znotraj posameznih redov in njihovih podredov, kjer pomembno vlogo igra tudi okolje, v katerem delujejo. Hkrati je tu še pečat, ki ga daje trenutno vodilni šejh, kakor tudi pečat ustanovitelja posameznega reda. Odsev tega je tudi raznolikost in pogosta nekonsistentnost del, ki naslavljajo sufizem.

Mnogi navedeni argumenti kažejo, da je mogoče sprejeti tezo o premostitveni funkciji in premostitvenem potencialu sufizma med Vzhodom in Zahodom, med Evropo in islamom, oziroma da sufizem na Zahodu deluje povezovalno. Če povzamemo, gre tu za naslednje argumente: nabor novih članov s strani sufizma, ki pogosto vodi k religijski spreobrnitvi (sprejetju islamske vere); poudarjanje univerzalnih vrednot in preseganje striktnih religijskih meja; tvori temelje sprave med demokratičnim Zahodom in konservativnim muslimanskim svetom; zanimanje za sufijsko umetnost, posebno poezijo in glasbo; privlačnost sufizma kot vzhodnomistične struje; lahko deluje kot promotor islamske doktrine in jo predstavlja v miroljubni luči itd.

Vendar nam natančnejši pogled postavlja mnoga vprašanja. Če smo kot enega izmed nosilcev vzhodne misli izbrali islam, potem je ključno vprašanje, v kakšnem odnosu je posamezna sufijska skupina do islamske doktrine. Četudi smo spoznali, da lahko premostitveno deluje tisti sufizem, ki ga lahko uvrščamo in se hkrati sam prišteva pod

okrilje islama, kakor tudi sufizem, ki islam relativizira, je vprašanje kompleksnejše.¹⁷³ Kadar govorimo o sufizmu, ki izstopa iz meja islama oziroma ga relativizira, je o povezovalni funkciji težko govoriti.¹⁷⁴ Tu imamo v mislih Westerlundovo analizo reda Bektaši ter na primer univerzalistično tendenco sufizma na Zahodu, ki izstopa iz islama in je tako v svojem delovanju paradoksalno izključevalna. Kadar govorimo o sufizmu kot islamskem akterju, je potrebno pazljivo branje konceptov. Mnogokrat nam namreč literatura govori o lastnostih in elementih sufizma, kot sta na primer tolerantnost, univezalnost itd., ter jih predstavlja kot koncepte, ki jih ustvarja sufizem. A kadar govorimo o nečem, kar sufizem je, lahko hkrati to pomeni, da govorimo o nečem, kar islam ni. Vendar je islamska doktrina tista, ki riše temelje nekaterim omenjenim konceptom, kot sta univerzalnost in tolerantnost. Zato je na tem mestu primerneje govoriti, kot pravi Ramadan (2011a), o različnih oziroma drugačnih interpretacijah tekstov in ne o drugačni doktrini.

Nastop sufizma na Zahodu kaže določeno stopnjo spreminjanja, preoblikovanja in hibridnosti. Tu gre za vpliv na eni strani narave sufizma (vloga šejha) in na drugi delovanja v novem okolju, ki ima svoje zakonitosti in vzorce,¹⁷⁵ hkrati pa novo okolje ne pozna kritične instance na način, kakršna je ta v islamskem svetu. Sufizem je od dvanajstega stoletja dalje podvržen spreminjanju, kot smo to pokazali v zgodovinskem pregledu. Nekatere novejšje spremembe pa so vendarle radikalnejše. Zato na tem mestu ponovno postavljamo vprašanje o »avtentičnosti«¹⁷⁶ sufizma danes, kot na to opozarja Lings (2005). Kljub temu na tem mestu kot merilo postavljamo islamsko doktrino, kajti kot trdijo mnogi sufiji, je njihova prva knjiga Koran in njihov prvi mož Mohamed.

¹⁷³ Obenem poudarjamo, da je delitev sufizma v odnosu do islama delikatna; ni jasnih meja in mnenja so deljena.

¹⁷⁴ Na tem mestu se postavlja vprašanje, ali je sploh še mogoče govoriti o sufizmu, katerega odgovor bomo iskali v nadaljevanju.

¹⁷⁵ Glej poglavje Religija danes. Med nova religijska gibanja pomešan sufizem sicer opravlja funkcijo približevanja vzhodne misli, ne pa nujno tudi islama samega.

¹⁷⁶ Ne le avtentičnost novih sufijskih struj, temveč avtentičnost sufizma samega, vprašujejo besede neznanega avtorja, ko pravi, da je »katerakoli nova religijska frakcija, veja ali ime nadomestilo nečesa manjkajočega oziroma neprimernega razumevanja, ki nato postane religija za sebek«.

Kadar govorimo o elementih sufizma, ki na Zahod delujejo privlačno, kot je primer v ekstazo ovitih plešočih dervišev, govorimo o pojavnih oblikah, ki ni esenca sufizma in je lahko predmet popularizacije, komercializacije ter posledično le površinskega simpatiziranja. Obenem lahko sufizem kot mistično-eksotičen (*other*) element vzpostavlja popačeno razumevanje, kot smo to spoznali pri orientalizmu.

Kar zadeva tistega zahodnega posameznika, ki se aktivno vključuje v sufijski red in v nekaterih primerih tudi prevzema islam, ne moremo obiti vprašanja oziroma trditve, ki jo postavlja Hazenova (2011), ko vstop v svet sufizma tolmači kot pobeg oziroma odmik normativnim kulturnim vzorcem. Argument, ki ni na strani premoščanja, nam postavlja eno ključnih vprašanj, in sicer ali je zahodnoracionalna filozofska drža sploh združljiva z religijskim doumevanjem sveta.

Ob tehtanju argumentov ne smemo izpustiti mnenja nekaterih učenjakov islama (npr. Šariati, Meududi), ki v sufizmu vidijo potencial omamljanja družbe, kadar ta deluje kot ljudska oblika religioznosti. Poleg tega poseduje elemente posredništva in elitizma, ki popolnoma nasprotujejo islamskim naukom.¹⁷⁷

Sufizem zagotovo lahko – v sicer ne najbolj priljubljenem času – predvsem tradicionalnim oblikam religije razširja religijski diskurz in ponuja alternativo radikalnejšim pristopom, ki Zahodu predstavljajo sovražnika.

Vendar je v zgodbo islama in Zahoda vključena še vrsta akterjev, od katerih bo odvisen značaj sobivanja v prihodnosti. Pomemben del tu predstavlja znanost, ki jo, kot smo spoznali, lahko razumemo ne nujno izključujočo se z religijskim principom (Primerjaj Plantinga 2010). Na strani nas družboslovcev je, da preučujemo diskurz in pripomoremo k njegovi razjasnitvi, kot nam to predlaga Hodgson, ki kliče po reinterpretaciji zgodovine. Enoznačno in pogosto izkrivljeno podobo islama je tako mogoče razširiti in vanjo vključiti različna tolmačenja, med drugim tudi sufizem, ki ima potencial približevanja in združevanja.

¹⁷⁷ Na tem mestu omenimo še panteistični prizvok sufizma, ki se ne sklada z islamskim teizmom.

Če smo zaključni del začeli z opombo, naj z njo še končamo. Na kakršenkoli način se želimo sufizmu analitično približati, je, kot pravijo mnogi sufiji, tisti, ki sufizem resnično pozna, le gnostik sam.

8 LITERATURA

1. Akman, Kubilay. 2009. *Sufism, spirituality and sustainability: Rethinking mysticism through contemporary sociology*. Journal of US-China Public Administration 6(4): 47–55.
2. Al Arabi. 1980. *The bezels of wisdom*. New Jersey: Paulist Press.
3. Al Ghazali. 2001. *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty*. Washington: The Council for Research in Values in Philosophy.
4. Baldick, Julian. 1989. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. London: I. B. Tauris & Co Ltd.
5. Beck, Ulirch. 2009. *Lastni bog*. Ljubljana: Študentska založba.
6. Besecke, Kelly. 2010. Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource. *Sociology of Religion* 62(3): 365–381.
7. Boukhars, Anouar. 2009. Islam, Jihadism and Depoliticization in France and Germany. *International Political Science Review* 30(2): 297–317.
8. Braginsky, I.V. 1997. Rediscovering the “Orien” in the Orient and Europe. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London 60(3): 511–532.
9. Braginski, I. S. 1981. “Vlast srca” v: *Sufizam* (Tanasković, Darko in Šop, Ivan, ur.), Beograd: Biblioteka Zodijak, Prosveta.
10. Braudel, Fernand. 1982. *On History*. Chichago: University of Chicago Press.
11. Burckhardt, Titus. 2006. *Sufism: Love and Wisdom*. World Wisdom. Dostopno prek: <http://www.worldwisdom.com> (13. junij 2011).
12. Campbell, Colin. 2007. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. London: Paradigm Publishers.
13. Chittick, William C. 2008. Diversity of Belief. V *Sufism: Critical concepts in Islamic studies*, ur. Ridgeon Lloyd. New York: Routledge.
14. Corbin, Henry. 2003. *Svetlosni čovjek u iranskom sufizmu*. Sarajevo: Naučnoistraživački institut »Ibn Sina«.
15. --- 2001. *Zgodovina Islamske filozofije*. Celje: Mohorjeva družba.

16. Danner, Victor. 1989. The Early Development of Sufism. V *Islamic Spirituality Foundation*, ur. Nasr, Seyyed Hossein. London: SCM Press.
17. Debeljak, Aleš. 1995. *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
18. --- 2011. *In praise of hybridity. Globalization and the modern Western paradigm*. New York: Routledge.
19. --- 2010. *Evropa, islam in moderni svet*. Ljubljana: Zavod SR Slovenije za šolstvo.
20. Dialmy, Abdessamad. 2007. Belonging and Institution in Islam. *Social compass* 54: 63–75.
21. Eliade, Mircea. 1987. *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company.
22. --- 1996. *Zgodovina religioznih verovanj in idej 3*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
23. *Encyclopedia Britannica*. Dostopno prek <http://www.britannica.com> (10.december 2012).
24. Ernest, Carl in Bruce Lawrence. 2008. What is sufi order? V *Sufism: Critical concepts in Islamic studies*, ur. Ridgeon Lloyd. New York: Routledge.
25. Fatherstone, Mike. 2009. *Occidentalism: Jack Goody and Comparative History*. *Theory, Culture & Society* 26(7–8): 1–15.
26. Flangan, K., in P.C. Jupp. 1996. *Postmodernity, sociology and religion*. London: Macmillan.
27. Gardet, Louis. 1983. *Mistika*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
28. Geaves, Ron. 2008. Universal Sufism. V *Sufism: Critical concepts in Islamic studies*, ur. Ridgeon Lloyd. New York: Routledge.
29. Gilsenen, Michael. 2008. Ritual: The dhikr. V *Sufism: Critical concepts in Islamic studies*, ur. Ridgeon Lloyd. New York: Routledge.
30. Giordan, G. 2009. The Body between religion and spirituality. *Social Compass*, 56(2): 226–236.
31. Gorski, S. Philip in Ates Altinordu. 2008. After seculariyation? *Annual Review of Sociology* 34: 55–85.

32. Guenon, Rene. 2006. *Haqiqa and Shari'a in Islam*. Dostopno prek: <http://www.worldwisdom.com> (13. junij 2011).
33. --- 2001. *East and West*. New York: Sophia Perennis.
34. --- 2001a. *The Szmbolism of the Cross*. New York: Sophia Perennis.
35. --- 2007. *The crises of the modern world*. Varansi: Indica Books.
36. Harvey, Andrew. 1999. *Teachings of Rumi*. Boston: Shambhala Publications.
37. Hazen, Julianne Marie. 2008. *Contemporary Bosnian Sufism: Bridging the East and West*. Dostopno prek: <http://www.academia.edu> (1. september 2012).
38. --- 2011. *Beyond Whirling and Weeping: Tasawwuf in America*. Polyvocia – The SOAS Journal of Graduate Research 3: 17–32.
39. Henderson, John B. 1998. *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*. Albany: State University of New York Press.
40. Hero, M. in drugi. 2008. *Religiose Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*. Paderborn: Schoningh.
41. Hodgson, G. S. Marshall. 1993. *Rethinking world History*. Cambridge: Cambridge University Press.
42. Halliday, Fred. 1993. "Orientalism" and Its critics. *British Journal of Middle Eastern Studies* 20(2): 145–163
43. Howell, Julia in Martin van Bruinessen. 2007. *Sufism and the »Modern« Islam*. New York: I.B. Tauris.
44. Jezernik, Božidar. 2010. *Imaginig the "Turk"*. Newcastle : Cambridge Scholar Publishin.
45. Klausen, Jytte. 2005. *The islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. Oxford University press.
46. Kocjančič, Gorazd. 2004. *Med vzhodom in zahodom*. Ljubljana: Kud Logos.
47. *Koran*. 2005. Tržič, Učila International.
48. Kose, Ali. 1996. *Conversion to Islam: a Study of Native British Converts*. London: Kegan Paul International Limited.

49. Kurtz, Lester. 1995. *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective*. Thousand Oaks California: Pine Forge Press.
50. Lambert, Yves. 1999. *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?* Oxford University Press: *Sociology of Religion* 60(3): 303–333.
51. Lane, Edward William. 2012. *Arabic-English Lexicon*. Dostopno prek: <http://www.studyquran.co.uk> (1. november 2011).
52. *La voie Sufie*. Dostopno prek <http://www.naqshbandi.fr> (10.december 2012).
53. Lindholm, Charles. 2008. Prophets and Pirs. V *Sufism: Critical concepts in Islamic studies*, ur. Ridgeon Lloyd. New York: Routledge.
54. Lewis, Bernard in Buntzie Ellis, Churchill. 2009 *Islam: The Religion and the People*. New Jersey : Pearson Prentice Hall.
55. Lings, Martin. 2005. *What is sufism?* Lahore: Suhail Academy.
56. Luckmann, Thomas. 1967. *Invisible Religion: The problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.
57. Malamud, Margaret. 2008. Sufi organizations and structures of authoritz in medieval Nishapur. V *Sufism: Critical concepts in Islamic studies*, ur. Ridgeon Lloyd. New York: Routledge.
58. Masroori, Cyrus. 2010. *An Islamic Language of Toleration: Rumi's Criticism of Religious Persecution*. *Political Research Quarterly* 63(2): 243–256.
59. Maududi, Syed Abul-Ala. 2006. *Four Basic Qur'anic Terms*. Islamic Publications. Dostopno prek://www.teachislam.com (24. November 2012).
60. Melchert, Christoper. 2008. The transition from ascetisim to mysticism at the middle of the ninth century c.e. V *Sufism: Critical concepts in Islamic studies*, ur. Ridgeon Lloyd. New York: Routledge.
61. Mole, Marijan. 2003. *Muslimanski mistiki*. Ljubljana: Kud Logos.
62. Malik, Jamal. 2006. *Sufism in the West*. New York: Routledge.
63. Michon, Jean-Louis. 1987. The Spiritual Practices of Sufism. V *Islamic Spirituality Foundations*, ur. Nasr Seyyed Hossein (ed.). New York: Crossroads.
64. Nasr, Seyyed Hossein. 1974. *Rumi and the Sufi Tradition*. *Studies in Comparative Religion* 8(2). Dostopno prek: <http://www.worldwisdom.com> (13. junij 2011).

65. Nicholson, Reynold A. 2002. *The Mystics of Islam*. Dostopno prek: <http://www.worldwisdom.com> (13. junij 2011).
66. Norris, H.T. 2006. *Popular Sufism in Eastern Europe*. New York: Routledge.
67. O'Brien, Patrick. 2006. Historiographical traditions and modern imperatives for the restoration of global history. *Journal of Global History* 1(1): 3–39.
68. O'Fahey, R.S., Bernd, Radtke. 2008. Neo-sufism reconsidered. V *Sufism: Critical concepts in Islamic studies*, ur. Ridgeon Lloyd. New York: Routledge.
69. Philips, Bilal. 2008. *A Commentary on Ibn Taymiyyah's Essay on The Heart*. Selangor Darul Ehsan: Dakwa Corner Bookstore.
70. Plantinga, Alvin. 2010. *Science and Religion: Where the Conflict Really Lies*. Dostopno prek: <http://www.youtube.com/watch?v=rbjp9PrtPS8> (26. maj 2011).
71. Ramadan, Tariq. 2011. *On Super-diversity*. Sternberg Press, and Witte de With Center for Contemporary Art.
72. --- 2011a. *Islamic Theology or Islamic studies in European Context*. Dostopno prek: <http://www.youtube.com/watch?v=D4MdgudkhMI> (12. maj 2011).
73. --- 2011b. *Rethinking Islamic Reform*. Oxford University. Dostopno prek: http://www.youtube.com/watch?v=5FVYf_xBz3k (31. maj 2011.)
74. Rawlinson, Andrew. 1993. *A history of western sufism*. *Diskus* 1(1): 45–83.
75. Ridgeon, Lloyd. 2008. *Sufism: Critical concepts in Islamic studies*, ur. Ridgeon Lloyd. New York: Routledge.
76. Rumi, Jalal al Din. 2004. *The Masnavi, Book One*. New York: Oxford University Press.
77. ---. 2003. *The Book of Love*. New York: Harper One.
78. Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
79. Schwartz, Stephen. 2008. *The Other Islam: Sufijism and the Road to Global Harmony*. New York, London: Doubleday.
80. Sedgwick, Mark. 2004. *Against the Modern World*. New York: Oxford University press.
81. --- 2003. *Western Sufism and Traditionalism*. Copenhagen: Anis.
82. Shariati, Ali. 2003. *Religion vs. Religion*. Chicago: ABC International Group.

83. --- 2012. *Red Shi'ism: The Religion of Martyrdom, Black Shi'ism: The Religion of Mourning*. Dostopno prek: <http://www.shariati.com> (2. februar 2012).
84. Sharma, Gauri. 2010. An Answer to Global Terrorism. *The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences* 5(7): 223–230.
85. Sirriyeh, Elizabeth. 1999. *Sufis and anti-sufis*. Richmond: Curzon.
86. Stark, R., in W.S., Bainbridge. 1996. *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
87. *Sufi Live*. Dostopno prek <http://www.sufilive.com> (10. december 2012).
88. *Sufizentrum Braunschweig*. Dostopno prek <http://www.sufi-braunschweig.de> (10. December 2012).
89. Šterbenc, Primož. 2012. *Zahod in muslimanski svet*. Ljubljana: Založba FDV.
90. Topas, Osman Nuri. 2009. *The Secret in the Love for God*. Istanbul: Erkam Publishing.
91. --- 2003. *Islam: Spirit and Form*. Istanbul: Erkam Publishing.
92. --- 2005. *The Tears of the Heart*. Istanbul: Erkam Publishing.
93. --- 2010. *The story of the Reed*. Istanbul: Erkam Publishing.
94. Turner, Brayn S. 2005. *Leibniz, Islam and Cosmopolitan Virtue*. *Theory Culture Society* 22: 139–147.
95. Uždaviny, Algis. 2007. *Sufism in the Light of Orientalism*. Research Institute of Culture, Philosophy and Art, Vilnius. Dostopno prek: <http://www.mybookez.com> (3. december 2010).
96. Veljačić, Čedomil. 1978. *Razmeđa azijskih filozofija 2*. Zagreb: Liber, Sveučilišna naklada.
97. Westerlund, David. 2004. *Sufism in Europe and North America*. London: Routledge.
98. Witteveen, H. J. 1997. *Universal Sufism*. Shaftesbury, Dorset: Rockport, Mass.
99. Wuthnow, R. 1998. *After Haven: Spirituality in America since 1950s*. Berkeley: University of California press.
100. Zarcone, Thierry in Juliet, Vale. 1999. Rereadings and Transformations of Sufism in the West. *Diagnose* 47: 110–121.