

Koran in božji zakon¹

O resničnem izvoru Korana smo poučeni slabše, kot nam daje misliti muslimansko izročilo.² To namreč pripoveduje lepo zgodbo o sprva ustnem sporočilu, ki je bilo kasneje po delih zapisano na različne podlage. Proti razhajanjem med različnimi pripovedovalci Korana naj bi kalif Osman (644-655) besedila zbral in "izdal". Kalif je takrat tudi zaukazal požig vseh drugih verzij. Jezikoslovci so do tega izročila bolj nezaupljivi, a prihajajo do ekstremnih zaključkov v obe smeri: eni imajo Koran za pozno besedilo, sestavljeno po delih in odlomkih, ki naj bi do dokončne oblike prišel šele pod kalifom Abd al-Malikom (685); drugi pretiravajo v muslimanskem izročilu in nastanek nekaterih besedil pripisujejo celo Preroku samemu³.

Najstarejši časovno določljivi rokopisi Korana so segali v 8. in 9. stoletje vse do odkritja v veliki mošeji v Sani v Jemnu leta 1972, ki je omogočilo identifikacijo besedil iz časa malo pred letom 750⁴. Najstarejši ohranjeni odlomki kljub temu ostajajo napisi na Kupoli na skali (imenovani "Omarjeva mošeja") v Jeruzalemu, ki je bila zgrajena leta 691. Pri tem lahko govorimo, da so bolj kot koranska napisana v koranskem slogu, saj se ne ujemajo popolnoma z besedili, ki jih imamo.

Literarna zvrst in izvor

Koran se takšen, kot ga poznamo, če vzamemo za izhodišče zadnje, najkrajše, a verjetno najstarejše sure, začne z grožnjami v apokaliptičnem slogu, ki jih spremljajo opisi konca sveta. Opozorila se opirajo na primerjave z usodami predhodnih prerokov iz Svelega pisma ali arabskih legend.

V Koranu ne najdemo dejstev v pravem pomenu, se pravi dejstev, ki bi nas po premisah pripeljala do nekih splošnih zaključkov. Veliko raje uporablja analogije na osnovi znakov in s tem precej dobro naznanja najočitnejšo značilnost razmišljanja, ki prevladuje v kasnejši koranski misli, analogijo (*gijas*).

Če smo dosledni, Koran ne vsebuje niti zgodb. Razen Jožefove zgodbe, ki se začne z obljubo, da je ta zgodba najlepša od vseh, nobena pripoved ni povedana od začetka do konca. Poleg tega je logični vrstni red pogosto pomešan. Noben zaplet ni izviren in se za takšnega niti nima. Vse zgodbe prihajajo od drugod in so drugje, v prejšnjih svetih knjigah in tudi v Midrašu ali apokrifih Nove zaveze. Koran se predstavlja kot potrditev (*tasdik*) prejšnjih pripovedi. Vsebuje torej bolj nekaj, čemur bi jaz rekel *parapripovedi*, variacije na teme, ki naj bi bile znane in prepričujejo bolj s slogom kot z zgradbo pripovedi.⁵

Koran naj bi se razlikoval od popolnoma človeških pripovedi in besedil. Besedilo, ki ga imamo, večkrat omenja *kitab*. Beseda v klasični arabščini pomeni "knjiga". V Koranu pa se zdi, da ne gre toliko za podlago, prekrito z znaki, temveč bolj za splošno idejo vnaprej pripravljenega besedila, ki je kasneje samo na glas oznanjeno.⁶

Za razliko od judovske in krščanske Biblije, ki sta napisani po navdihu, je Koran napisan po nareku. Mohamed zelo jasno zanika svoje avtorstvo. Sel (*rasul*) je tisti, ki mu ga je prenesel. Spustil ga je na prerokovo srce.⁷ Sel je včasih imenovan Duh svetosti, včasih zvesti Duh in enkrat celo z lastnim imenom,

Gabriel.⁸ Odlomek, ki se nanaša na konkretno okoliščino tega razodetja, je zelo nejasen.⁹

V krščanstvu ideja navdiha ne sloni na rezultatu oznanjenja ali pisanja, temveč na subjektu, ki ga prejme: prerok, medtem ko moli ali piše, prejme navdih, zaradi katerega oznani ali zapiše sporočilo. Človeška spodbuda navdiha ne prekinja in je kvečjemu notranje razsvetljena. In še to izključno glede sporočila, ki ga mora prenesti. Prenašalec je lahko zmotljiv; njegovo sporočilo, ki vsebuje nauk o Bogu in ravnanju, bo ostalo pravo, čeprav je njegov pogled na svet zastarel. V islamskem svetu pa Prerok nikakor ni avtor Korana. Je le pasivni prejemnik. Opisan mora biti kar se da neokrnjeno, brez kakršnihkoli vplivov.

Dobršen del tradicionalne Mohamedove biografije je bil sestavljen v skladu s to zahtevo. Tako je prizor o začetkih razodetja umeščen v zelo staro serijo pripovedi, s katerimi se neuradni govorec, ki mu to ni poklic in ni član ceha rapsodov ali prerokov, sklicuje na nadnaravno avtoriteto. Heziod v Grčiji in Amos v Izraelu v bolj ali manj istem obdobju uporabljata enake prijeme v pripovedih, ki imajo podobno zgradbo: preden priznata svoje amaterstvo, se sklicujeta eden na YHWH, drugi na Muze.¹⁰ Izročilo poroča o pogovoru med Mohamedom in Gabrielom, v katerem Mohamed, preden je prisiljen izpolniti ukaz, pravi, da ni zmožen "oznanila". Precej vznemirljivo primerjavo najdemo pri začetkih anglosaškega pesnika Caedmona, ki je avtor poetičnih parafraz Spisov, kakor jih podaja Beda Častitljivi (umrl leta 735)¹¹. Vzdevek "al-Amîn", ki naj bi ga Mohamed prejel, pomeni zelo natančno: ta, ki nedotaknjeno vrne, kar mu je bilo dano v shrambo. Pomen pridevnika, ki verjetno označuje preroka poganskih narodov (*umî*), se navadno prevaja kot "nepismen"¹². Podobno, kot je morala biti Marija devica, da se je lahko zgodilo Učlovečenje, se Preroka ni

smelo dotakniti nobeno pisanje, da se je lahko zgodilo "vknjiženje".¹³

Status

Prva posledica je misel, da je Koran neposnemljiv. Na več mestih se pojavi isti izziv, z isto shemo: "Naj kar dodajo eno ali deset sur ali poročil (*hadit*), na primer o tem, kaj je Mohamed nedavno rekel, pa naj kličejo koga drugega kot Alaha, če so iskreni!" Ta izziv privede do pozitivne trditve: ne ljudje ne demoni ne zmorejo dodati nič takšnega, pa četudi bi se v tem poskusu združili.¹⁴ Te vrstice bodo osnova za kasnejšo uveljavitev dogme o neposnemljivosti Korana in še natančnejše ideje, po kateri Alah ljudi dela nemočne (*idžaz*), da bi mu ne mogli postati enakovredni.¹⁵ Bakillani, "teolog" s konca 10. stoletja, primerja Koran z mojstrovinami arabske književnosti; medtem ko so za Zahodnjake slednje očitno višje kakovosti, on pokaže, da je nasprotno¹⁶. Najdemo celo svobodomiselneže, ki naj bi bili sprejeli izziv in skušali napisati paradije (*mu'arada*) Korana in seveda pri tem popolnoma pogoreli¹⁷. Ta neposnemljiva popolnost Korana je največji, če ne celo edini čudež, na katerega se sklicuje koranska dogmatika: stalni čudež, nenehno dostopen vsakomur, ki bi se o njem rad prepričal.¹⁸

Druga posledica je, da interpretacija Korana postane problematična zadeva. Čeprav so jo v začetku redno prakticirali, interpretacija Korana (*tafsir*) postane sumljiva od prvega stoletja dalje. Sprejemljiva bo izključno na osnovi potrjene tradicije; podobno kot velja za pravno tradicijo. Na vprašanje o pomenu kakega odlomka se bo kolega zadovoljil z odgovorom: "Bog je jasno povedal, kar je hotel" (*kad asaba 'Lahu bihi aladhi arada*)¹⁹.

Zadnja posledica je, da mora biti vse v Koranu resnično. Vsebovana naročila so Alahova in samo njegova; interpretirati jih bo mogoče le v okoliščinah njihove izpolnitve. Niti

slučajno jih ne smemo podvreči presoji kot v primeru pravične sodbe in vložiti priziva na zakonodajalca. To daje koranskim naročilom popolnoma drugačno težo od svetopisemskih, čeprav je njihova vsebina včasih identična.

Značilen primer za to je ženska tančica, ki se pojavi tako v Koranu kot v Novi zavezi, na kar je bilo večkrat opozorjeno. V prvem govoru Alah in zapoveduje vernim ženam, naj "spustijo svoje tančice na prsi" ali naj "se dostojno oblačijo".²⁰ V Novi zavezi Pavel precej na dolgo in deloma nejasno razvija govor, v katerem tudi on veli ženam, naj bodo pokrite, ko molijo (1 Kor 11,3-16). Vsebina priporočila je precej podobna, kljub temu pa besedilo iz pisma ni božja zapoved, ampak Pavlov nasvet. Namen avtorja, ki

ženam predpisuje, da so spodobno oblečene, lahko interpretiramo in njegov nasvet priredimo v skladu s kriteriji, ki so v veljavi v nekem času in prostoru. Ko pa je avtor koranskih ukazov Alah osebno, potem težko doumemo, kako bi lahko interpretacija presegla vprašanje dolžine ali gostote tančice, sploh pa vprašanja, za kateri del telesa in kakšen tip oblačila natančno gre. Poskusiti priti od črke do nedoumljivega namena Boga zakonodajalca je nepredstavljivo. Na splošno rečeno, tudi če koransko pravo uporabi interpretacijo, te nima za pravni vir.²¹

Zakonodaja

Koran vztraja pri tem, da je treba ubogati božje ukaze; opominja na strašno usodo tistih, ki v preteklosti niso ubogali in ki še čaka



Irena Podobnik: *Procida*, olje na platnu, 2005.

nasprotnike Preroka. Vsebinska teh ukazov pa je predstavljena zelo diskretno.

Ne zdi se, da bi Koran v svoji celoti predstavljal "zakon". Ideja ni jasna. Kar včasih prevajamo z besedo "zakon", je *furkan*, ki brez dvoma pomeni "odrešitev" in ki bo kasneje v pomenu besede "razločevanje" označevala Koran v celoti.²² Medtem pa naj bi po izročilu, ki sega v dobo Abasidov, koransko sporočilo že od vsega začetka štel za "zakon": "monoteist" (*hanif*) Varaka ibn Navfal naj bi v prvih Mohamedovih razodetjih prepoznal veliki *namus* (iz grškega *nomos*; "zakon"), ki je bil dan Mojzesu. Izvor izraza lahko brez dvoma iščemo v evharističnih liturgijah vzhodnih Cerkva, ki so vzporejale izraza "ki ga je poklicala postava (*dia nomou*)" in "ki so ga poučili preroki", s čimer so nakazovale, da bi lahko bil Nomos lastno ime. Vsekakor so grško besedo *nomos* kasneje razumeli kot arabski izraz za angela Gabriela.²³ Sicer pa ena izmed prvih krščanskih kronik, ki omenja islam, govori o "edinosti zakona", ki jo je prispeval Mohamed. Najstarejši nemuslimanski pričevalci o njegovi zgodovini ga redno predstavljajo kot zakonodajalca.²⁴

Koransko sporočilo vsebuje novo politično in družbeno razdelitev; prinaša novo definicijo medčloveških odnosov. Poslednja sodba, ki naj bi bila po začetnih Mohamedovih napovedih takojšnja, naj bi razpustila družbene vezi: nihče ne more za nikogar posredovati, na primer gospodar za stranko.²⁵ Po drugi strani splošna sodba predpostavlja merila, ki so skupna vsem ljudem in po katerih bo vsak posameznik nepristransko sojen.²⁶

Oblikovanje skupine vernikov, ki so sprejeli Prerokovo napoved, ta položaj spremeni: radikalna osamitev je za poslednjo sodbo veljala v eshatološkem smislu; zdaj je predstavljena v politični vsakdanjik. Namesto da bi se postavili nasproti Bogu, ki sodi, je vsak postavljen nasproti Mohamedu, ki novači. Bratje in starši lahko postanejo sovražniki;

pripadnost skupini mora torej nastopiti pred sorodstvenimi vezmi. Jezus je že relativiral družinske vezi. Islam prav tako privede do ponovne razdelitve družbene pripadnosti. Osamitev vernikov je v tem primeru močnejša kot pri judovstvu ali krščanstvu.²⁷ Globlje razpuščena družbena masa se bo lahko izoblikovala na drugačen način.

Pravila sodbe, ki so sprva nejasno izražena v napovedih v Mekki, so pojasnjena v Medini. Cilj Mohamedove pridige ni bil vzpostavitev zakonodaje; resnično islamsko pravo je bilo izpeljano pozno in je od nje le delno odvisno. Res je, da so vrstice zakonodajne narave redke, so pa dolge in brez ponavljanj, kot je to pogosto pri drugih. Nekatera naročila imajo kljub vsemu zakonodajno vrednost.²⁸ Koran jih imenuje "zapovedi" ali "Božji zakoni (*hudud*)". Predvsem gre za predpise, ki urejajo obrede in bogoslužje.²⁹ Zastopano je predvsem pravo s področja civilnega prava, kjer najdemo pravila glede dediščine, dolgov (ki jim je posvečena najdaljša vrstica v vsem Koranu), prepoved fermentiranih pijač in prepoved določene igre. Dodelani so še predpisi glede poroke, odslovitve žene, predpisi glede oblačenja žensk, kamor sodi tudi tančica.³⁰

Pravila iz Medine so bila prav tako izrečena v skladu s točno določenimi primeri. Komentatorji o njih poročajo kot o strogo posameznih okoliščinah Mohamedovega življenja, kot na primer zgodba o Ajši, ki je obtožena prešuštva. Vrstice, ki jo spoznavajo za nedolžno, služijo kot osnova za sprejem kazni: krivcu se naloži sto udarcev z bičem – ampak samo, če so prisotne štiri priče, kar znatno oteži kaznovanje.³¹

Vse omenjene točke nenehno povzročajo težave. Tako se kljub uradni prepovedi muslimankam, naj se ne poročijo z nezvestim možem, Ibn Masud, Mohamedov sodelavec, zadovolji s tem, da svojo sestro roti, naj tega ne stori, ne da bi Koran pri tem sploh ome-

njal. To nam daje misliti, da besedilo, ki ga beremo danes, takrat še ni obstajalo.³² Po haditu naj bi se Mohamed postavljaval s tem, da je z vso strogostjo ohranil svetopisemsko kamenjanje prešuštnic, ki so ga bili Judje v praksi že zdavnaj opustili. A Koran, kot ga poznamo danes, govori samo o bičanju. Potrebno je bilo torej iznajti "vrstico o kamenjanju", popolnoma virtualno vrstico, ki naj ne bi bila vključena v pisno zbirko razodetij.³³

Redefinicija družbenih vezi?

Zaporedoma se lahko ustavimo pri vezeh, ki po Aristotelu "zakonsko skupnost" postavljajo za osnovno celico države: vez med moškim in žensko, med očetom in otroki, med gospodarjem in sužnjem³⁴.

Med moškim in žensko je neenakost očitna: "Moški so zaščitniki žensk, ker je Alah odlikoval ene nad drugimi."³⁵ V primerjavi z antičnim moralnim prepričanjem, ki ga izraža na primer sveti Pavel (1 Tim 2,11-12), to ni nič izrednega. A nasproti pogostim trditvam to pomeni korak nazaj v primerjavi s položajem pred nastopom islama. Tako način, na katerega je Hadidža prevzela pobudo in Mohamedu ponudila zakon, priča o svobodnih običajih, ki jih razodetje ni odobravalo. Srednjeveški muslimani včasih pokažejo, da se zavedajo teh omejitev. Pisatelj Džahiz v 9. stoletju na primer opaza, da so se moški in ženske med seboj lahko svobodno pogovarjali, dokler Mohamed svojim ženskam ni zapovedal pokrivala.³⁶ Neumna in še vedno preveč razširjena legenda Koranu pripisuje ukaz, da je treba ženo redno pretepati: omenjena vrstica se omejuje na pretepanje tistih, ki so osumljene nezvestobe. Ženska je glede deleža dediščine, ki ji pripada, in glede na dopustnost svojega pričevanja vredna pol moškega.³⁷

Pogostokrat se omenja, da naj bi se Koran uprl ubojem majhnih deklic in prepovedal, da bi jih žive zakopali. Takšna praksa je precej pri-

sotna pri zelo revnih ljudstvih, tako tudi na Kitajskem. Nimamo podatka o njeni razširjenosti niti o njenem pojavljanju v predarabskem svetu. Obstaja odlomek, ki se ga pogosto razume, kot da govori o živo pokopani deklici (*al-mavuda*), a lahko bi šlo za splav. Na splošno je detomor prepovedan, tako punčk kot fantkov. Alah obljublja, da bo končal revščino, ki je izgovor zanj.³⁸ Dejansko se je ta praksa zmanjšala, ne toliko zaradi moralne kot ekonomske revolucije: arabski osvajalci so zamenjali predhodne elite in kot one zaživel na račun kmetov podvrženih dežel. Na ta način so se lahko odrekli omejevanju rojstev.³⁹

Pogosto se koranskemu sporočilu pripisuje velika skrb glede "družbene pravičnosti". Neenakost med gospodarjem in sužnjem se predpostavlja kot družbeno dejstvo. Ali Koran svetuje, naj to ostane nedotaknjeno? Vrstice so dvoumne: "Alah nekatere ljudi bolj oskrbi kot druge. A tisti, ki prejmejo več, ne dajejo tistim, ki so jim podrejeni (svojim sužnjem), njihove potrebe pa so enake. Zakaj niso hvaležni za Alahovo blagodat?" Ta stavek lahko razumemo kot ukaz: odkloniti Alahovo blagodat pomeni ne ohraniti njegovih darov; lahko ga vidimo tudi obžalovanje: odkloniti pomeni to, da ga ne moremo posnemati. Lažje je v stavku videti preprosto, moralno nevtravno trditev. K temu nas napeljuje primerjava: kakor bogati ne delijo svojih dobrin revnim, tako Alah ne prepušča svojega dostojanstva lažnim bogovom.⁴⁰

Ali je Mohamed mislil na razdelitev bogastva v korist revnih? Zdi se, da so bili njegovi prvi pristaši mladi in revni, rekli bi propadli in marginalci. Neposredno lahko to vsekakor domnevamo, glede na to, kako so Noetove učence opisovali njihovi nasprotniki: "najmanj vredni med nami". Tudi prvih kristjanov sveti Pavel ne opisuje preveč las-kavo. Dejstvo je sprejemljivo za sociologe: revolucije svojo delovno silo najdejo pri tistih, ki nimajo kaj izgubiti.⁴¹



Irena Podobnik: **Mediterransko mesto**, olje na platnu, 2007.

Prav tako bi lahko rekli, da se je Prerok postavil na stran uglednejšev iz Meke, ko je islamiziral romanje, ki je bilo vir dohodka za državo, in celo, da je izigral Kurajše s tem, da je izločil vso versko in trgovsko konkurenco, ko je centraliziral bogoslužje. Podobno so storili izraelski kralji, ko so se povezali z jeruzalemskimi duhovniki. Zdi se celo, da je Mohamedov dogovor s sonarodnjaki razočaral nekatere njegove najrevnejše pristaše, ki naj bi se zatekli na obrežja Rdečega morja in se tam preživljali kot roparji. Izdajali naj bi se za muslimane, ne da bi priznali Mohamedovo avtoriteto. Tako vse do zavzetja Meke. Navsezadnje Mohamed ni prav nič spremenil položaja meške družbe.⁴² Veliki preobratu so bili bolj posledica osvajanj.

Rojstvo države

Politična dimenzija Korana izhaja iz naročil, ki so na prvi pogled moralne narave. Za primer lahko vzamemo eno od številnih vrstic o miloščini (*sadaka*). Na splošno naj se podari tisto, kar nam je "odveč", presežek. Obenem je količina določena: petina plena.⁴³ Večkrat je omenjeno, komu je miloščina namenjena: "bližnjim, sirotam, revežem, 'popotnikom', beračem (ujetnikom?)" ; "staršem, bližnjim, sirotam, revežem, bližnjemu ali daljnemu sosedu, prijatelju, 'popotniku' in 'morda ujetnikom' (kot odkupnina za sužnje)" ; "Alahu, njegovemu poslancu in njegovim bližnjim, sirotam, revežem, 'popotnikom'" .⁴⁴ Težko je razumeti, kako je lahko Alah osebno prejemnik miloščine. V vsakem primeru je za Preroka dolžna skrbeti skupnost.

Podrobnejši seznam kasneje služi kot osnova za zakonodajo. Glede na to vrstico bo miloščina pripadala "siromakom in ljudem v stiski, tistim, ki jo zbirajo, tistim, katerih srce je treba pridobiti (pridobiti njihovo naklonjenost), za odkup sužnjev, za preza-dolžene, za bojovníke na Alahovi poti ali 'sinove poti', za popotnike, potrebne pomoči". "Sinovi poti" so za razlagalce popotniki. Gre za Alahovo "pot", se pravi pot, po kateri se muslimani bojujejo s svojimi sovražniki.⁴⁵ V trenutku, ko v Medino prispe skupina beguncev, miloščina postane neke vreste revolucionarni davek; v drugem kontekstu, v kontekstu utrjenega mesta, bo imela miloščina funkcijo prerazdelitve. A država je že tu: seznam prejemnikov sestavlja oris državnega aparata.⁴⁶ Zadošča že, da vrstico prevedemo s sodobnimi izrazi in brez olepšav: davek je namenjen voditeljem, finančnim uradnikom, propagandi, socialni varnosti in vojski.

Ena izmed vrstic, ki je položena v Alahova usta, vsebuje hvalospev prvi muslimanski skupnosti: "Vi ste najboljša skupnost (*uma*), ki je bila kdajkoli ustvarjena za ljudi ..." Razlog, ki sledi, je presenetljiv. V bistvu bi pričakovali pojasnilo v smislu "delate dobro in izogibate se zlu". V resnici pa je pisano: "... predpisujete, kar je primerno, [in] prepovedujete, kar je vredno graje [...]".⁴⁷ Ta vrstica bo osnova za kasnejšo uvedbo ukaza, ki zapoveduje dobro in preprečuje zlo, ki je postavljen v osrednji del v času mutazilizma. Glede na posamezen primer se bo treba zadovoljiti z roko, ki potiska ali zadržuje, zaradi pomanjkanja navodil se bo treba zadovoljiti z besedo, ki svetuje ali odsvetuje, in v skrajnem primeru z namero srca, če ni najti nič bolj konkretnega. Iz tega bo kasneje izšla prava kazuistika.⁴⁸ V svojem izvirnem kontekstu vrstica predpostavlja, da ima skupnost moč izvajati prisilo nad bližnjim in torej že tvori neke vrste državo. Vsekakor je zanimivo dejstvo,

da je narava odnosa do dobrega politična, in ne moralna. Ne gre za to, da sami sebe merimo in določamo po dobrem, ampak za to, da bližnjega podvržemo dobremu.

Politična teologija in antropologija

Sporočilo, ki ga Koran posveča Bogu, vsebuje politični vidik, a še močnejša in vplivnejša je prisotnost politike v načinu, na katerega obravnava Boga. Koranski Bog je "političen" v svojem jedru. V začetku prejšnjega stoletja je Julius Wellhausen glede tega podal šokantno formulacijo: "Alah je 'personifikacija državne oblasti'".⁴⁹ Državne prihodke tako od Mohameda naprej imenujejo "Alahove dobrine", in to z izrazom, ki napoveduje drznost Hobbesove razlage besede *holy* kot verske ustreznice tega, kar se v kraljestvu določa z besedo *public*.⁵⁰

Zelo poudarjen Alahov atribut je vsemogočnost.⁵¹ Res je, da je ideja prisotna tako v Stari (1 Mz 18,14) kot v Novi zavezi (Mt 19,26; Lk 1,37) in si je utrla pot vse do Creda, v katerem kristjani izpovedujejo "Očeta vsemogočnega (*pantokrator, omnipotens*)". Ampak v krščanstvu je vsemogočnost oblika očetovstva. Krščanski Bog je vsemogočen v vlogi Očeta. Njegova vsemogočnost nima drugega cilja kot utrditi njegovo očetovstvo. Bog je dejansko zmožen vsako bitje povabiti, da z njim vstopi v sinovski odnos. In Bog lahko pokaže celoten odrešenjski načrt, da bi vsaka kreature mogla spoznati dobro, ki ga vsebuje sprejem sinovskega odnosa. V islamu Alah ni oče, je samo vsemogočnost. Stvarstvo ne razkriva Stvarnikove lepote, temveč njegovo vsemogočnost. Njegova moč se izraža prej v njegovih destruktivnih kot konstruktivnih zmoglostih.⁵²

V Koranu je Alahova vsemogočnost eksplicitno postavljena "na zemljo"; upirati se mu pomeni želeti "prignati (Alaha) do nemoči na zemlji". Alahova volja naj se zgodi "kakor na zemlji tako v nebesih", enako kot

v *Očenašu*. V krščanstvu je izpolnitev volje prepuščena Božji iniciativi in "naj se zgodi Tvoja volja" v resnici pomeni "stori Svojo voljo". Koran voljo pojmuje kot umestitev zemeljskega kraljestva te volje s pomočjo pokorščine, ki jo dolgujemo Preroku. Zato odkloniti njegovo voljo pomeni privedi Alaha v nemoč.⁵³ Božja vsemogočnost se izvršuje preko zemeljskega kraljestva, ki upravičuje uporabo sile: znana koranska formula "v religiji nobene prisile" niti slučajno ni prepoved, ampak vdana ugotovitev dejstva; velja samo kot avtorizacija za pristop k islamu, ne pa tudi za izstop iz njega.⁵⁴

Ideja o "tiraniji" (*zulm*) se uporablja za krivične vladarje, a ne zato, da bi Koran kritiziral njihov odnos do podrejenih kot v Svetem pismu, kjer Bog posreduje, da bi osvobodil svoje ljudstvo. Faraon je "tiranski" v odnosu do Alaha, in ne v odnosu do Izraela ali njegovega ljudstva.⁵⁵

Zapisano je bilo, da muslimanska antropologija izhaja s področja prava.⁵⁶ V tem, kako odnos med človekom in ostalimi bitji pojmuje kot odnos gospodarja do podložnika, je antropologija Korana predvsem "politična". Glede na vsebino se ne razlikuje od svetopisemske vizije, razlikuje se v načinu: podvrči si preostanek stvarstva je v Svetem pismu naloga, izražena v velelniku. V Koranu je ta podvrženost doseženo dejstvo, saj je Alah to poprej že storil: "Mar ne vidiš, da vam je Alah podredil vse, kar je na zemlji?" Medtem ko Geneza predstavlja Boga, ki Adama uči imena živali, ki mu jih sproti predstavlja, Alah v Koranu ta imena нареkuje.⁵⁷

Veliko se je razpravljalo o nazivu "kalif", ki so ga dodelili človeku. Marsikaj v teh razpravah bi bilo primerno omiliti. Kjer se izraz pojavi, je uporabljen absolutno, brez osebkovega prilastka, in zveza "Alahov kalif" se ne pojavi. Glede na to, da je beseda izvirno pomenila namestnika nekega ozemlja, ki

je bilo zapuščeno, in ne predstavnika ali odposlanca, se zdi, da je bil človek v resnici zamišljen kot namestnik ... angelov.⁵⁸

Funkcija legitimnosti

Na podlagi splošne teorije o oblasti Alah sam uveljavlja neko konkretno oblast, in sicer Mohamedovo: iz Mohamedovih ust Koran zahteva poslušnost Alahu in Preroku. Osemkrat je zapisano: "Pokoravajte se Alahu in poslancu!"⁵⁹ Islamski prerok nato samo prevzame držo, ki jo ima za tipično držo vsakega preroštva. "Bojte se Alaha in mi bodite poslušni!" so govorili že Noe, Hud, Salih, Lot in Šuhajb.⁶⁰ Zdi se, da je izven Korana formulo uporabil Mohamed, ko je v svojem imenu govoril različnim arabskim skupinam, kot na primer v različnih pismih, ki so nam ohranjena – pod pogojem, da so pisma avtentična. Nobena oblast nima večjega obsega, kajti njene kazni so takojšnje in dokončne: tisti, ki uboga Alaha in njegovega preroška, si zasluži raj, tisti, ki ne uboga, je obsojen na pekel⁶¹. Hadit se v svoji strogosti opira na dejstvo, da se upreti Mohamedu pomeni upreti se Bogu samemu: "Kdorkoli se upre Mohamedu, se upre Bogu."⁶²

Potrebno je tudi, da se oblast lahko prenese na nekoga, ki ni prerok. Koran to dovoljuje. Najjasnejši odlomek na to temo, ki je dobil ime "vrstica voditeljev [emirov]", pravi: "Bodite poslušni! Bodite poslušni poslancu in svojim starešinam."⁶³ Težava je seveda v vprašanju, na koga se ta nejasna formula nanaša. Jasno je, da gre, odvisno od okolja, za generale ali učenjake in da ima vsak izmed njih svoje zahteve. Glede na obdobja imajo te zahteve manjši ali večji medsebojni vpliv.⁶⁴

Vsebinska poslušnosti ni vedno natančno določena, toda božja oblast se uresničuje v oblasti poslancev: "Alah svojim poslancem prepušča oblast, nad komer hoče."⁶⁵ V Koranu so tudi zametki kazenskega prava. Kaz-

novanje nevernikov ni samo *post mortem*: pekkel je v Koranu opisan z bogato izbiro podrobnosti in nekatere izmed njih presenečajo muslimane same, na primer, da "jim bomo kožo brž, ko se jim bo prežgala, nadomestili z novo",⁶⁶ v slogu Prometejevih jeter. Še za to življenje je naštetih nekaj zelo konkretnih kazni: "Tiste, ki se vojskujejo proti Bogu in njegovemu poslancu in ki delajo nered na zemlji, kaznujte tako: bodisi jim odsekajte eno roko in nasprotno nogo ali pa jih izženite iz dežele."⁶⁷ Neverniki že s svojo nevernostjo sodijo izven splošnega človeštva; so "najhujši izmed živali"⁶⁸.

Vendar Koran nekaj stvari predstavlja kot *prazno ali odprto legitimnost, ki čaka na vsebino, da jo napolni*. Vprašanje prenosa oblasti ni rešeno, kakor ni rešeno vprašanje njene izvajanja. Iz Korana ne moremo sklepati niti o obliki oblasti, ki bi jo Alah želel: monarhija, aristokracija ali demokracija. Nasprotno pa najdemo idejo politične oblasti, ki jo izvršuje sam Alah. V Koranu se vprašanje zemeljskega zastopnika sploh ni postavilo, saj tudi ni bilo potrebno, ker je bil tu Mohamed, ki je neposredno izvajal oblast nad svojo skupnostjo. Njegova smrt zato predstavlja razveljavitveno težavo. Ni težko razumeti, zakaj je bilo tako težko oznaniti njegovo smrt, kot se govori o Omarju in Osmanu: oba sta bila pripravljena takoj razširiti novico, da je bil Mohamed, tako kot neke vrste "koranski Jezus", povzdignjen k Alahu ali da je, po vzorcu, ki je kasneje v šiizmu zbujal pozornost, "prešel v zakritje"⁶⁹. Samo Mohamedov tast Abu Bakr, ki naj bi postal prvi kalif, naj bi ju prisilil, da sta sprejela neizogibno resnico. Uganemo lahko tudi, zakaj se islam, ki z naraščajočim pompom proslavja Prerokovo rojstvo, ne spominja njegove smrti – medtem ko budizem slavi Budovo in ko je v osrednji del krščanskega koledarja postavljena Kristusova smrt – ki ji sicer res sledi vstajenje.⁷⁰

Osrednja težava islama, kar se tiče politike, težava, ki se skozi zgodovino muslimanskih civilizacij izraža v vselej novih oblikah, je vprašanje, kako uporabiti višek legitimitete, s katero razpolaga. Kdo bo njen prejemnik, kam naj se usmeri ta masivna in strašljiva, a nestalna moč?

Svete knjige in legitimnost oblasti

V drugih svetih knjigah najdemo formule, ki so blizu tem, ki smo jih ravnokar navedli. Stara zaveza vsebuje zgodbe o krvavih osvajanjih. V njih Bog ukazuje do zadnjega pomoriti vse premagance. Sveto pismo poroča o krutih kaznih, ki jih On zapoveduje. Božje zahteve gredo včasih onstran političnih zahtev: amalečanskega kralja kljub zavlačevanju kralja Savla usmrti Samuelova roka. Bog na ta način preko preroka graja velikodušno kraljevo ravnanje.⁷¹ Vseeno je to zgodovina ali celo pripoved, sestavljena iz različnih poročil. Poleg tega bo nastopilo resnično kraljestvo, ki je postavljeno v eshatološko prihodnost. Nič ne nakazuje, da bi lahko katerikoli aktualni oblasti pripisali božjo legitimiteto. Teh oblasti religija še zdaleč ne kaznuje, temveč jih prej relativizira.

Nasprotno Koran ponovno konkretizira eshatološko pričakovanje. Gre za vrstico iz Psalma: "Pravični bodo deželo podedovali."⁷² Eshatološka obljuba je predstavljena v kontekst aktualnega osvajanja.

V Novi zavezi Janezovi spisi vsebujejo vrsto formul, v katerih Kristus trdi, da to, kar storimo njemu, storimo Očetu. Drugi odlomki uporabijo enak princip za učence. Spet drugi jasno pojasnjujejo analogijo. Eden izmed njih zahteva "posluh", ki ima gotovo svetopisemski pomen "poslušnosti": "Kdor posluša vas, posluša mene, kdor pa zavrača vas, zavrača mene. In kdor zavrača mene, zavrača tistega, ki me je poslal."⁷³ Ali lahko v tem vidimo koransko formulo, ki zahteva poslušnost Bogu in *njegovemu poslancu*? Samo

do neke mere. V Novi zavezi ni omenjena nobena zemeljska kazen. Po drugi strani je primer vodje nasproten primeru zmagoslavnega političnega voditelja. Zgodi se, da Jezus učencem obljubi neke vrste kraljestvo: sedeli bodo na prestolih in "sodili", se pravi vodili dvanajst Izraelovih rodov.⁷⁴ A tudi tu Nova zaveza ne preseže apokaliptičnih sanj tiste dobe ali prebivalcev Kumrana, ki so si predstavljali in celo do podrobnosti opisovali vojno med sinovi Luči in sinovi teme: obljubljeno kraljestvo je izključno eshatološko. Ta možnost se glede na obdobja doživlja bolj ali manj oddaljeno in je v vsakem primeru prepuščena Božji volji.

Do takrat Nova zaveza priporoča poslušnost oblasti na način, ki je, kot smo lahko videli, precej podoben Koranu.⁷⁵ Kljub temu je nujno poudariti bistveno podrobnost, ki koranske ukaze zelo približa določenim odlomkom Stare zaveze, a jih radikalno loči od

Nove: v Peteroknjižju se poslušnost, ki jo dolgujemo Bogu in preroku, ne prenaša na voditelje, razen če izhajajo iz skupnosti. Prav tako morata biti izraelski kralj in prerok izbrana izmed svojega ljudstva⁷⁶. Nova zaveza pa nasprotno pridiga poslušnost voditeljem, ki niso nujno kristjani in ki v tisti dobi kristjane celo preganjajo.

Primerjava med različnimi religijami kaže na velike razlike v tem, kakšno držo je vsaka izmed njih zavzela do politične instance. "Judovsko mesijanstvo je bila verska legitimnost enkratnega dogodka in ne veljavne oblasti. Podobno je bilo krščansko cesarstvo preprosta jukstapozicija dveh konceptualno različnih ureditev, ki cesarskemu režimu v bistvu ni prinesla nobene notranje religiozne osnove. Česar ne judovstvo ne krščanstvo nista mogla izumiti, je *resnično verska legitimnost*



Irena Podobnik: Mesto Noe, akril na platnu, 2007.

veljavne oblasti.”⁷⁷ Islam je omogočil prav takšno vrsto legitimnosti.

Prevedla: Jasmina Arambašić

1. Objavljamo odlomek iz pravkar izšle knjige: Rêmi Brague, Božji zakon, Študentska založba, Ljubljana 2009.
2. Prim. nedavno Prémare (2002) in (2004) ter Luxenbergovo revolucionarno delo (2000).
3. Prim. Wansbrough (1997); v nasprotni smeri Burton (1977).
4. Prim. Puin (1996).
5. Koran, 12, 4-101, str. 462-480; cit. vrstica 3, str. 462; III, str. 481; za razlago glej Rippin (1993), str. 250-251, in spodaj, str. 125-134.
6. Prim. Chabbi (1997), str. 74-75, 252-253.
7. Koran, 81, 19, str. 38, nato 2, 97; 26, 58, 193.
8. Zaporedno: Koran 16, 104/102, str. 414; 26, 193, str. 211; 2, 91/97, str. 754.
9. Koran, 53, 4-18, str. 83-84.
10. Amos, 8, 15-15; Hésiode, *Théogonie*, 22-34.
11. Ibn Hishâm, *SN*, I. del, str 273/106 [152] – Guillaume prevaja "What shall I read?" in ne "Ne berem" – in Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, IV, 24; prevod P. Delaveau, Paris, Gallimard, 1995, str. 283. Če bi se Luxenbergova (2000) teza, po kateri naj bi bil Koran najprej le lekcinar, potrdila, bi bila vzporednica še osupljivejša ...
12. Koran, 2, 73/78, str. 748; 7, 156/157, str. 643; interpretacijo "pripadajoč ljudstvu, ki ni prejelo svetih spisov", najdemo pri razlagalcu Baydâwîju (umrl 1286), o Koranu, 30, 1; prim. Gardet (1967), str. 227 n. 2; Di Matteo (1922), str. 90 n. 1.
13. Prim. Schimmel (1989), str. 55. O spustu knjige, ki naj bi nadomestila učlovečenje, prim. F. Rosenzweig, *SE*, II, 2, § 147, str. 186.
14. Zaporedno: Koran, 2, 21/23, str. 734, in 10, 39/38, str. 568; II, 16/13, str. 434; 52, 34, str. 49.
15. Koran, 17, 90/88, str. 392; prim. *El*, s.v. *I'jâz*, 3. del, 1044a-1046b (G. E. von Grünebaum).
16. Prim. Jeffery (1952), str. 5; Urvoy (1996), str. 112, 125.
17. Prim. S. Stroumsa (1993), str. 284-289; Urvoy (1996), str. 55-58; edini primer v Van Ess (1981), str. 154-160; prim tudi Guidi (1927).
18. Prim. na primer Averroës, *TT*, Vprašanje fizike, Uvod, str. 515.
19. Shakik b. Salama Abû Wâ'il, v Ibn Saad, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, 6. zv.: *Biographien der Kufier*, ed. K. V. Zetterstéén, Leiden, Brill, 1909, str. 67, 22-23, citirano v Goldziher (1920), str. 56. Prim. tudi Birkeland (1955).
20. Koran, 24, 31, str. 977, in 33, 59, str. 1009; prim. Mason (1976), str. 610.
21. Prim. d'Emilia (1955), str. 68.
22. Koran, 2, 181/185, str. 779; 25, 1, str. 303, v prevodu D. Massona; o besedi glej Jeffery (1938), str. 225-229.
23. Prim. Baumstark (1931), str. 565-566; Ibn Hishâm, *SN*, I. zv., str. 275/104 [153], in Bukhari, *S*, I (Začetki razodetja), 3; I. zv., str. 4, in n. 1.
24. Sébéos (malo po 661), *Histoire d'Héraclius*, pog. 30-31; citirano v Cahen (1964), str. 53; Crone and Cook (1977), str. 7; Nisem našel odlomka v Hoyland (1997), str. 124-132, str. 414, n. 87.
25. Koran 31, 33, str. 545; 44, 41, str. 172; enaka formula v besedilu v stari visoki nemščini z začetka 9. stoletja, *Muspilli*, v. 57, v A. Jollivet in F. Mossé, *Manuel de l'allemand du Moyen-Age des origines au XIV^e siècle [...]*, Paris, Aubier, 1947, s tr. 297.
26. Prim. Nagel (1981), str. 60.
27. Koran, 9, 23, str. 108; prim. z navedenim zgoraj, str. 108-110, 114; prim. Donner (1981), str. 57.
28. Prim. Calder (1993), str. 218-219, potem Schacht (1983), str. 21-23.
29. Koran, 2, 183/187, str. 781, in 229-230, str. 796; 4, 17/13, str. 927; 58, 5/4, str. 1024; 65, 1, str. 971. Beseda na tem mestu nima kasnejšega pomena "zakonitih kazni", prim. Ibn Taymiyya, *DP*, str. 121. Glede obrednih zapovedi glej Rivlin (1934).
30. Zaporedno: Koran 4, 12/11, str. 926; 2, 282-283, str. 814-816; 2, 216/219, str. 791, nato: 2, 220/221, str. 792; 2, 226-232, str. 794-797; 24, 31, str. 1009.
31. Koran, 24, 2-4, str. 1004; za zgodbo o Ajši glej Rodinson (1994), str. 232-238.
32. Koran, 60, 10, str. 1066; prim. Crone in Cook (1977), str. 180, n. 17.
33. Bukhari, *S*, LXXXVI (Kriminalne kazni), n. 24, str. 386-387, in 37, 2, str. 397-398; prim. Di Matteo (1922), str. 82; Vajda (1937), str. 93-99; Wansbrough (1977), str. 198.
34. Aristotel, *Pol.*, I, 3, 1253b6-7.
35. Koran, 4, 38/34, str. 935.
36. Jāhiz, *Kitāb al-Qiyān*, n° 14 v *Rasā'il al-Jāhiz*, éd. A. M. Harūn, Le Caire, b.d., str. 149, citirano v Bürgel (1991), str. 286. Izločenje žensk iz javnega in družbenega življenja se je zaključilo v dobi Haruna al-Rašida, prim. Grunebaum (1947), str. 175.
37. Koran, 2, 282, str. 815, in 4, 12/11, str. 926. Enako razmerje se uporablja za odškodnino v primeru poškodb v nesreči, prim. Abū Yūsuf ya'kub, *IF*, str. 245.
38. Koran, 81, 8, str. 37; Koran 6, 152/151, str. 700; 17, 33/31, str. 382.

39. Prim. Rodinson (1994), str. 262; Morabia (1993), str. 91.
40. Koran, 16, 73/71, str. 408; Paret, str. 191. Ukaz: Masson, str. 355. Vzporednica: 30, 28, str. 424.
41. Prim. Rodinson (1994), str. 128-130; odtenki v Ammann (2001), str. 48-49; Koran 11, 29/27, str. 437; na dejstvo opozarjajo že "Iskreni bratje", *E*, IV, 1 [42], § 15, 3. zv., str. 429-432. Glej zgoraj, str. 63. "Iskreni bratje" (imenovani tudi "bratje čistosti") so bili vzhodni neoplatonisti, ki so v obliki enciklopedij širili grško znanost in filozofijo (op. prev.).
42. Prim. Nagel (1981), str. 69; Bürgel (1991), str. 22, 74, 351; Antes (1982), str. 28; Djaït (1989), str. 42, 227; potem Muranyi (1973), str. 165-176; nazadnje Chabbi (1997), str. 118, 496 n. 140.
43. Koran, 2, 217/219, str. 791; prim. Paret, str. 46; nato VIII, n° 97, 42/41, str. 835; o besedi *sadaqa* prim. Jeffery (1938), str. 194.
44. Zaporedno Koran, 2, 172/177, str. 777, in 211/215, str. 789; 4, 40/36, str. 936; 8, 42/41, str. 835 in 59, 7, str. 977-978.
45. Koran, 9, 60, str. 1091-1092; prim. na primer Ibn Taymiyya, *DP*, str. 33-34; prim. Paret, str. 38.
46. Abd ar-Raziku, ki skuša dokazati, da je bila prvotna skupnost nedržavne narave, ne uspe prikazati niti okrnjenosti institucij, ki je nihče ne zanika; prim. *IFP*, II, 5, 12, str. 107.
47. Koran, 3, 106/110, str. 884.
48. Prim. Cook (2001).
49. Wellhausen (1902), str. 5.
50. Prim. Nagel (1981), str. 97; Lambton (1981), str. 13; Hobbes, *L*, III, 35, str. 270; v Svetem pismu Zah 14, 20-21; v Grčiji prim. Herodot, VI, 13, 2; o vzporejanju med svetim in javnim prim. Kantorowicz (1957), str. 168, 187-188.
51. Prim. Gimaret (1988), str. 235-251.
52. Prim. Bürgel (1991), str. 107, 222-223, in Massignon (1975), 3. zv., str. 135, n. 3.
53. Koran, 11, 22/20, str. 436; 72, 12, str. 269; prim. tudi 42, 30/31, str. 52, in 46, 32, str. 663.
54. Koran, 2, 255/256, str. 806; odlomek je pojasnjen v 10, 99-100, str. 580; prim. Paret (1970), str. 346.
55. Prim. Chabbi (1997), str. 537 n. 300, in prim. str. 573, n. 405.
56. Antes (1982), str. 37.
57. Koran, 22, 65, str. 1046; nato I Mz 2, 19 in Koran, 2, 31, str. 736-737; prim. Brague (1999b), str. 152-153.
58. Koran 2, 28/30, str. 736; prim. 38, 25/26, str. 241; prim. Goldziher (2003), str. 284-285; Paret (1974).
59. Koran, 3, 32, str. 864; Hadit v Abū Yūsuf, *IF*, str. 14, citirano v Lambton (1981), str. 57.
60. Koran, 26, v. 108, 110, 126, 131, 144, 150, 163, 179; str. 205-210.
61. Prim. Nagel (1988), str. 70-71, nato 288.
62. *CTM*, IV, str. 252; al-Bukhari, *S*, XCIII (Sentences), 1, 1; 4. zv., str. 497, in XCVI (Traditions), 2, 6; 4. zv., str. 547.
63. Koran 4, 62/59, str. 942. Citirano na mnogih mestih, prim. na primer Mawardi, *SG*, str. 5; fr. prev. str. 6; Nizam al-Mulk, *SN*, 3, str. 18. Butterworth (1992), str. 27a, vzporeja z Rim 13, 1-7, ne da bi pri tem opozoril, da sveti Pavel priporoča poslušnost nekrščanskim vodjem.
64. Prim. Nagel (1981), str. 238; Lewis (1988), str. 138; Ibn Taymiyya, ki je bil sam doktor prava, je med „nosilci oblasti“ videl prav te, prim. *DP*, str. 169; v *PPPI*, str. 415. „Moderni mislec“, kot je bil Rida, je v njih videl skupnost, ki jo predstavljajo „modreci“, *CIS*, str. 47, 98, 157. Za šiite so „nosilci oblasti“ seveda imami, prav tako Ibn Babuyé v Lambton (1981), str. 232. Za druge so to vojaki, kot na primer Šafi'i, *R*, 5. pogl., § 88, str. 112, al-Ghazali in Ibn Jamā'a v Lambton (1981), str. 121 in 232.
65. Koran, 59, 6, str. 977.
66. Koran, 4, 56/59; odlomek implicitno kritizirajo "Iskreni bratje", *E*, IV, 1 [42], § 51, 3. zv., str. 527.
67. Koran, 5, 37/33, str. 1123; prim. Montesquieu, *Mes pensées*, XXIII, § 1945, str. 1048b; glede konkretnih aplikacij prim. Nizam al-Mulk, *SN*, 11, str. 101; 39, str. 178-179, in primeri, navedeni v Tyan (1954), str. 463-465, ali Kraemer (1980).
68. Koran, 8, 22, STR. 831; o tej temi prim. Brague (1990). Šiit Ibn Babuyé stvarstvo razdeli v tri vrste: a) preroke, poslane in imame, b) vernike, c) nevernike in živali, prim. Lambton (1981), str. 229; prim. tudi pripombo nekega Turka (ki ga on označi za "fanatika"), o katerem pripoveduje I. Goldziher v dnevniku svojega potovanja po Vzhodu z dne 23. septembra 1873 v R. Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary. A Translation and Psychological Portrait*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, str. 89 in 92.
69. Prim. Ibn Hishām, *SN*, 4. zv., str. 312-313/682-683 [1012].
70. Prim. sugestivne opombe Y. Seddika v *Dits du Prophète*, Paris, Sinbad, 1997, str. 117-120.
71. I Sam 15, prim. Strauss (1989), str. 249.
72. Koran 21, 105, str. 301, ki navaja Ps 37, 29.
73. Zaporedno Jn 5,23; 12,48; 15,23; I Jn 2,23; nato Mt 10,40; nazadnje Lk 10,16; Mr 9,37, Lk 9,48 in Jn 13,20. Prim. Masson (1976), str. 306-307.
74. Mt 19,28.
75. Prim. Masson (1976), str. 602-603.
76. 5 Mz 17, 15 in 18, 15.
77. Prim. Crone in Cook (1977), str. 26.