

Islamska “sveta vojna” med duhom in telesom

Goethe, Flaubert, Gerard de Nerval, Thomas Carlyle, Richard Burton: ti – in redki drugi – evropski pisatelji in pesniki so se soočali z islamom skoz drzne metafore in igro umetniške imaginacije, ki je v orientalni eksotiki visečih vrto, muzejinovem klicu, plešočih odaliskah in haremskih skrivnostih videla neizčrpen navdih za literarne podobe, ki se radikalno razlikujejo od ustaljenih oblik evropske zavesti. Vendar pa je romantična pesniška očaranost nad sadovi islama povsem redka izjema, ki potrjuje znano pravilo, da se evropska izkušnja metafizično in zgodovinsko izoblikuje s pomočjo izključitve tistega, kar vidi kot radikalno tuj element: islam, Turki, Orient¹.

Nikolaj Kuzanski in Erazem Roterdamski, Voltaire in Renan, Hegel in Spengler in večina drugih mislecev, ki so bistveno vplivali na samorazumevanje zahodne kulture, so razlagali islam takorekoč izključno kot obliko posebej hude grožnje evropskemu socialnemu in teološkemu redu, grožnje, ki odločilno pomaga poenotiti raznolikost nacionalnih kulturnih karakteristik v univerzalno paradigmo kulture Zahoda. Vendar to ne pomeni, da evropski raziskovalci niso kazali nikakršnega zanimanja za hermenevtiko islamske kulture, arabskih družb in “orientalne” strukture mišljenja nasploh. Nasprotno: evropski interes za islam tradicionalno izhaja iz neprikrite potrebe po politični, kulturni in ekonomski dominaciji, s tem pa si prilaga-

¹ *Humanistični papež Pij II. je samo povzel sistematične napore predhodnih evropskih piscev in filozofov, ko je pojmovno povezal Evropo in krščanstvo, katerega je treba z vojaškimi sredstvi – s križarsko sveto vojno – zaščititi pred turško nevarnostjo, ki ni le ekonomskega značaja (zemeljske posesti), marveč tudi duhovnega (grozeča prevlada islama). Obramba Evrope šele konstituira Evropo kot metafizično celoto: “Vojna za Evropo je bila krščanska vojna in vojna za krščanstvo je bila evropska vojna. Dvovrezna sveta vojna je imela en sam cilj: boriti se in streti Turka” (Masnak, 1993: 107). Jasnovidni Masnakov tekst prinaša obsežno kritično analizo*

*evropskega razumevanja svete vojne, za katero prepričljivo pokaže, da v različnih oblikah križarskih vojn in **pax Dei** nastopa kot metodična predpostavka evropske politične in teološke govornice.*

² *Z islamom pa Zahod nima samo slabih zgodovinskih izkušenj. Po koncu druge svetovne vojne in zlomu kolonializma se z njim sooča tudi v sodobni podobi številnih islamskih priseljencev in njihovih na evropskih tleh rojenih potomcev. Zato ni naključje, da že od začetka srbske agresije na Bosno aprila 1992 v mednarodnih množičnih medijih in diplomatskem jeziku slišimo razlago, da gre za **versko vojno**. A če bi za **versko vojno** zadoščalo že dejstvo, da se skozi topovske merilce gledajo verniki različnih bogov, potem bi komajda našli sodobno vojno, ki ne bi bila "verska". Taka bi bila francoska kolonialna intervencija v Indokini, ameriška pustolovščina na Koreji in v Vietnamu, na koncu pa tudi "vojna v Zalivu". Konflikt je namreč mogoče razumeti kot **versko vojno** predvsem takrat, ko se demonizirani sovražnik "prilega" logiki strahu pred **tujim** in **drugačnim**. Tako se je zgodilo v srbski vojni proti Hrvatom in Muslimanom. Svetovno javnost je bilo namreč mogoče učinkovito manipulirati v pasivno opazovanje srbskega genocida nad Hrvati in zlasti nad bosanskimi*

ja tudi specifični pogled suspendiranega dvoma, s katerim odkriva v islamu natančno in zgolj to, kar si sam želi videti: namreč zgovorne dokaze za utemeljenost evropskega prastrahu pred islamom, ki je nekoč obvladoval *Terra Sancta* z Jezusovim grobom v Jeruzalemu, nadzoroval Iberski polotok in oblegal zidove Dunaja.

Dediščina imperialne politike tako ne zaznamuje le arbitrarnih meja v pesku arabskega polotoka in afriške celine po odhodu evropskih kolonialnih gospodarjev, ampak tudi socialno-zgodovinske pogoje za vzpon "orientalizma" kot akademske discipline v poznem 18. in v zgodnjem 19. stoletju. Znanje, ki je moč, ta publicista sodobne arheologije vednosti, se je tudi s pomočjo "orientalizma" v posebej dramatičnem stilu prignalo do svojega pojma že v razcvetu anti-islamske javne govornice, s katero je evropski humanizem potrjeval, da za svojo konstitucijo vselej potrebuje moteči, tuji, drugačni element (Said, 1978: 13 ff)². Oblike evropske mentalitete so potemtakem že po vnaprejšnjem avtomatizmu, tj. brez premisleka, pripravljene sprejeti razlago o nujnosti strahu pred muslimanskim fundamentalizmom in pred islamsko "sveto vojno", *džihadom*.

Vendar: kaj sploh je fundamentalizem? V propedeutičnem stilu, ki uteleša tudi referenčni okvir tega spisa, je mogoče reči, da gre z vidika primerjalne teorije religij predvsem za to, da fundamentalizem predstavlja *konzervativni način odgovora na izzive modernizacije*: religiozna skupnost se poskuša notranje učvrstiti, s tem pa skrčiti, ali še boljše: ostreje definirati svoje meje do mere, do katere je religioznim profesionalcem še mogoče obvladovati življenje in mišljenje (svojih) vernikov. Z drugimi besedami: absolutna, tj. tradicionalna avtoriteta religioznih voditeljev se lahko ohrani le, če jim uspe prikazati svete tekste kot izključni vir absolutne avtoritete. Nezmotljivost "primarne", "čiste", "temeljne" oblike religioznega izkustva v tej luči potemtakem služi za okrepitev notranje koherentnosti, s pomočjo katere se religiozna skupnost zavaruje pred vplivi od zunaj (sekularizacija, liberalizem, modernizacija itd.). S tega pojmovno specifičnega stališča lahko mirno rečemo, da fundamentalizem ne označuje nič drugega kot dobesedno branje svetih spisov in temu ustrezno ravnanje v vsakdanjem življenju in mišljenju (Paden, 1988: 62).

Kljub temu spoznanju, ki je v sodobnem intelektualno-univerzitetnem jeziku že postalo docela samoumevno, pa s *fundamentalizmom* popularna govornica medijev, če že ne ulice, razkriva najpoprej namišljeno podobo neobritega arabskega borca brez moralnih zadržkov, ki s koranom v eni in s puško v drugi roki neusmiljeno pobija krščanske civiliste. Moderni svet razvitega Zahoda zna na še kako "zainteresirani" ali – če se že hoče – ideološko popačeni način razumeti

islamski fundamentalizem samo kot nekakšen neobvladljivi izbruh slepega sovraštva, na podlagi katerega naj bi se muslimani opredeljevali do "nevernikov" (zlasti) iz zahodne Evrope in severne Amerike.

Edward Said, profesor primerjalne književnosti na ugledni univerzi Columbia v New Yorku in znani krščanski Palestinec, takole povzema prevladujoči pogled Zahoda: "Za splošno publiko v sodobni Ameriki in Evropi islam pomeni 'novico' še posebej neprijetne vrste. Mediji, vlade, geopolitični strategji in – četudi obrobne pomena za širšo kulturo – tudi akademski strokovnjaki za islam so si edini: islam pomeni grožnjo zahodni civilizaciji" (Said, 1981: 136).

Ta grožnja si takorekoč brez izjeme išče svojo neobdelano, a še kako prepričljivo teološko, ideološko in kulturno utemeljitev v populistično dojetem pojmu *džihada* oziroma *svete vojne*, s katero naj bi se islamska skupnost, *uma*, z ognjem in mečem postavila po robu Zahodu.

Kratek in nujno selektivni pogled v zgodovino islama nam bo na tem mestu bržkone pomagal, da ugledamo dodatne razsežnosti retorične formule, v katero se po volji gurujev medijsko-politične manipulacije spreminja sicer nenavadno kompleksni in še zdaleč ne enoznačno definirani pojem *džihad*.

Izhodišče sleherne razprave o islamu je jasno: islam kot antropološka in kulturna paradigma predstavlja poseben in nenavadno trdovraten izziv zahodnemu stilu racionalnega mišljenja, saj ne priznava neprekoračljive razlike med religijo in politiko oziroma ločitve med cerkvijo in državo. Ta ločitev – kot je znano – pomeni temeljni kamen modernih družbenih ureditev na Zahodu.

V islamu je drugače. Tu način življenja za posameznika in oblike družbe nasploh črpata praktične smernice in duhovni navdih izključno iz dveh osnovnih virov: iz *matere vseh knjig* ali *dobro ohranjene tablice*, kakor muslimani imenujejo osrednjo knjigo božjega razodetja, *Koran*, in iz *suna*, "priporočene poti", ki izhaja iz prepričanja, da je treba dejanja in misli preroka Mohameda na obvezujoč način upoštevati tudi po njegovi smrti. V kanonizirani zbirki Mohamedovih izrekov oziroma ustne tradicije, v kateri se ohranja avtoriteta prerokovih priporočil, napotkov in nasvetov, *hadit*, muslimani namreč iščejo odgovor na praktična vprašanja usklajevanja med pretečo poljubnostjo vsakdanjega življenja in avtoriteto Korana: tu najdejo mnogovrstne napotke, ki zadevajo eshatologijo in družinske vezi, hrano in družabno etiketo, higieno in trgovanje, biografijo prerokovih sorodnikov in pravilno konverzacijo itd. (Denny, 1987: 66).

Če namreč *Koran* kot *ipssisima verba* boga predstavlja teološki *kaj* v islamski kulturi, pa *suna* oziroma *hadit* pred-

*Muslimani samo pod enim pogojem: da so Srbi nastopili kot samozvani krščanski zid proti tujku islama, **Christianis antimuralis.***

stavlja praktični *kako* islamskega načina človeške eksistence. Vendar pa niti *Koran* niti prerokovi nauki sami po sebi še ne zagotavljajo vsakdanje, tj. pragmatične uporabe brez določene oblike in ustrezne metode.

V prvih treh stoletjih po islamskem štetju oz. po Mohamedovem odhodu iz Meke v Medino (622 n.š.) so tako različne šole islamske jurisprudence razvile praktične, pravne, teološke in moralne zakone, s pomočjo katerih je bilo poslej mogoče imperativno uravnjavati islamsko življenjsko prakso. *Šaria* oziroma "pot do izvira", ki bi jo bilo po vseobsegajoči zasnovi nemara mogoče primerjati le še z judovsko *Toro*, predstavlja sklop konkretnih zakonov in specifičnih pravil, vendar pa bistveno presega zahodno pojmovanje pozitivnega pravnega zakona, saj namreč v prvi vrsti uteleša religiozni, tj. od boga razodeti zakon, ne pa teološko spekulacijo in z njo ustrezen racionalni premislek in koherentno argumentacijo.

Z drugimi besedami: *Šaria* potemtakem pomeni način, kako božja beseda zadeva raznolikosti vsakdanjega človeškega izkustva tako v družbenem kakor tudi v zasebnem življenju. Natanko v tej značilni meri, ki sočasno uteleša tudi že mero religiozne epifanije, ne pa filozofske dedukcije, *šaria* tudi zmore definirati celovito resničnost božje zaveze s človeštvom. Za to zavezo je predvsem značilno, da jo je mogoče na najbolj enostaven, a ne napačen način videti kot relacijo gospod(ar)ja in služabnikov. Ljudje so torej božji služabniki, vendar so prav kot služabniki istočasno že tudi deležni privilegija, da so božji namestniki oziroma zastopniki na zemlji, s tem pa zadolženi za urejanje zadev v zgodovinskem času in prostoru, to pa na transcendentalen način, kakršnega omogoča prav *šaria*.

Z vidika *šarie* postane torej jasno, da v islamu ni zares ustrezno govoriti o taki delitvi različnih sfer človeškega izkustva, kakor nam jo omogoča dediščina modernega Zahoda, v katerem so – kot nas je zlasti podrobno naučil Max Weber – vrednostna polja etike, znanosti, religije in umetnosti načeloma ločena, med njimi pa vlada zakon medsebojne neprehodnosti in notranje avtonomije. V islamu si jezik morale namreč nenehno podaja roke z metaforiko umetnosti, religiozna molitev pa zlahka preide v politični pamflet, ne da bi se ob tem sprožili občutki notranje nekonsistentnosti in kršenja formalnih tabujev.

Rezultat? Izredna kompleksna narava islamske govorice in neposrednega eksistencialnega izkustva, ki bi mu kajpak naredili medvedjo uslugo s pojmovnimi poenostavitvami. Zato se je tudi razumevanja *džihada* treba lotiti pri samem korenu. Koren za islam pa je *Koran* sam.

Besedica *džihad* etimološko izvira iz arabskega glagola *džahada*, ki pomeni "truditi se, vlagati napore, močno si prizadevati" (Cornell, 1991: 19). V *Koranu* se *džihad* neposredno

pojavlja samo trikrat, skupaj s svojimi izpeljankami pa enaintridesetkrat. Poglejmo si od blizu tri mesta³, na katerih *džihad* neposredno nastopi v besedilu Korana. Prvi citat je iz štiriindvajsetega *ajeta* (kitice) devete *sure* (poglavja) z naslovom *Kesanje – al Tavba*:

“Reci: Če so vam očetje vaši, in sinovi vaši, in bratje vaši, in žene vaše, in rod vaš, in posest vaša, ki ste si jo pridobili, in trgovsko blago, za katerega se bojite, da ga ne boste mogli prodati, in hiše vaše, v katerih se prijetno počutite – ljubši od Alaha in Njegovega Odposlanca in od truda (džihad) za Njegovo stvar, potem počakajte, dokler se Alah ne odloči. In Alah ne bo grešnikom pokazal prave poti” (IX, 24).

Drugi citat je iz petindvajsete *sure* z naslovom *Furkan*:

“Zato ne poslušaj nevernikov in prizadevaj si (jihad) proti njim z vso svojo silo” (XXV, 52).

Tretji citat je iz šestdesete *sure* z naslovom *Preverjena-al-Mumtahana*:

“O verniki, če ste šli, da si prizadevate (jihad) na moji poti in da si pridobite mojo naklonjenost, ne imejte Mojih in svojih sovražnikov za prijatelje, ne ponujajte jim ljubezni. Kajti zanikajo resnico, ki je prišla k vam, in izganjajo Pre-roka in vas samo zato, ker v Alaha, gospodarja vašega, verujete...” (LX, 1).

Že na prvi pogled je mogoče opaziti, da tradicionalni oziroma – še bolje – izvorni smisel *džihada*, kakor je uporabljen v kontekstu citiranih koranskih sur, vsekakor ne vsebuje nikakršnega pojmovanja, ki bi neposredno napeljevalo k “sveti vojni” ali oboroženemu konfliktu. Resnici na ljubo je sicer treba pripomniti, da je načeloma možno izpeljati teološko interpretacijo tudi v smeri oboroženega boja iz zadnjih dveh zgoraj navedenih sur. Vseeno pa je še vedno dovolj lepo razvidno, kako retorična uporaba besede *džihad* zlasti v prvi in drugi citirani suri sugerira odrekanje posvetnemu bogastvu in jazu, s pomočjo katerega pobožni muslimani služijo božji stvari oziroma si prizadevajo za vzdrževanje božje poti, kot sugerira prvi *ajet* iz tretje tukaj citirane *sure*.

Vsekakor pa se ni nikakor mogoče sprenevedati: temeljna definicija *džihada* kot prizadevanja v službi boga, islama ali muslimanske skupnosti, ki lahko vključuje odpoved domu, posestvu ali celo življenju samemu, kajpada omogoča tudi

³ *Da je slovenski prostor dojemljiv za evropske stereotipe o islamu, pomaga tudi dejstvo, da Koran v slovenščino ni preveden, četudi gre za eno od velikih abrahamskih religij. Zato gre pri vseh tukajšnjih citatih za zasilni avtorjev prevod. Le-ta si prizadeva doseči izključno dobesedni prenos pomena, ob strani pa pušča pesniško oziroma retorično razsežnost, ki je sicer neodtujljivo značilna za sleherni sveti tekst. Pri Koranu pa se poleg “pesniške” soočamo še z dodatno težavo. Tekst Korana je božji odposlanec, angel Džibril (Gabriel) v “noči moči in slave” razodel štiridesetletnemu nepismenemu trgovcu Mohamedu najprej leta 610 n. š. na gori Hira, potem pa postopoma v obdobju dvajsetih let, to pa tako, da je šlo izrecno za arabski jezik. Islamski bog se namreč razodeva skozi besedo in govorico, ne pa skozi osebo, kot npr. v krščanstvu skozi Jezusa. Koran (kar dobesedno pomeni recitacijo, s tem pa opozarja na pasivni značaj prerokovega sprejemanja, saj je aktivna vloga prihranjena božjemu glasu) potemtakem predstavlja sporočila, prenesena neposredno iz nebesne knjige, ki je večna, neustvarjena in soobstoječa z bogom. Se pravi, da Koran po vsebini in obliki uteleša večni božji glas, zato ga iz izvirmika ni mogoče zadovoljivo prevesti. Mogoče je samo podati smisel sporočila, kar*

pomeni, da je arabščina metafizično inherentna islamskemu teološkemu okviru (Par-rinder, 1971: 472). Pričujoči prevod smisla se opira na standardni angleški prevod Arber-ryja (1955) in srbsko-hrvaški prevod Korkuta (1984).

izpeljano razlago o oboroženem boju ali vojni. Vendar ga izrecno ne *zapoveduje*. Ta na videz nepomembna razlika pa ima velik pojmovni oziroma politični pomen, saj naj bi na sebi lasten način preprečila, da bi zmogla naknadna, zainteresirana prisvojitev sploščiti pretanjenost misli v zlahka uporabljivi ideološki stereotip. Za oboroženi konflikt namreč obstaja v Koranu neki drug arabski glagol, to pa je *katala*, kar pomeni toliko kot “boriti se”, “bojevat se” (ibid.).

Hkrati pa drži tudi povsem neizpodbitno dejstvo, da se zlasti sodobni ideologi oboroženega islamskega boja proti modernemu zahodnemu sekularizmu često sklicujejo na neposredno bližino obeh pojmov v zgoraj citirani *al Tavbi*, da bi na ta način opravičili vojno proti nevernikom:

“Bori se (quaatila) proti tistim, ki jim je dana Knjiga, a ne verjamejo niti v Boga niti v onstranski svet, niti nimajo za prepovedano to, kar prepovedujeta Alah in njegov Prerok in ne izpovedujejo resnične vere – vse dokler ne plačajo davka poslušno in umerjeno” (IX, 29).

Z vidika političnih prisvojitvev, ki jih je pojem *džihad* že doživel v moderni zgodovini, sodi citirani odlomek med najbolj vnetljive dele Korana, saj se zdi, kakor da bi muslimane spodbujal k islamskemu boju proti kristjanom in Judom, pripadnikom tako imenovanih *ljudstev knjige*.

Tovrstno razumevanje je mogoče vsaj relativizirati, če že ne povsem spodbiti na dva načina. Prvič, opisana radikalno-militantna retorika neposrednih sporočil je izredno redka v Koranu, ki – kot vsi sveti spisi abrahamskih religij – ni nikakršen pravni dokument, marveč ohranja visoko stopnjo metaforične dvoumnosti. Hkrati pa vzklik o potrebi po boju večinoma nastopa v pomembno ublaženem kontekstu samoobrambe in samodiscipline, kot lepo dokazuje odlomek, ki v Koranu sledi zgornjemu pozivu:

“A borite se proti vernikom mnogih bogov kakor se oni borijo proti vam; in vedite, da je Alah na strani bogaboječih, ki se znajo obrzdati in se izogibajo greha” (IX, 36).

Drugič, kristjani in Judje kot pripadniki *ljudstev knjige* niso bili pod islamsko politično dominacijo prisiljeni izbirati med “islamom ali mečem”, kot trdi trdovratno popularno izročilo zahodnih predsodkov, marveč so v muslimanski skupnosti, *uma*, tradicionalno uživali pravno, ekonomsko in politično zaščito. Islamski vladarji, *kalifi*, so učinkovito zaščito drugače verujočih imeli za vprašanje svoje državniške časti. Ob vojaški zasedbi novih ozemelj, naseljenih z drugače verujočimi, so

zlasti prvi štirje *kalifi*, tj. zgodnji spreobrnjenci v islam in sočasni prerokovi zaupniki, ki so islamsko politično in ekonomsko moč razširili po arabskem polotoku, severni Afriki in bizantinskem ter perzijskem imperiju, videli v judovskih, krščanskih in zoroastrskih skupnostih predvsem obsežen vir finančne podpore za svoje osvajalske projekte. V zameno za plačilo državnih davkov in lokalnih dajatev so ne-muslimani uživali vojaško in politično zaščito kalifata, kar je vključevalo svobodo veroizpovedi in opravljanja obredov, to pa ne glede na dejstvo, da so ti verniki včasih sami sebe razumeli kot drugorazredne državljane (Lewis, 1976: 56 et passim).

Navzlic tem zgodovinskim dejstvom pa bi bilo seveda povsem napačno, če bi tajili tudi to, da *hadit* ne pozna tudi drugačnega razumevanja *džihada*. *Hadit* je poleg Korana drugi najpomembnejši vir avtoritete v islamu, saj uteleša poročila o prerokovem delu, napotkih in naukih in se muslimani nanj obračajo takrat, kadar jih Koran v pomembni zadevi bodisi pusti na cedilu bodisi ni dovolj izčrpen, kot tak pa ima obvezujočo veljavo tako v šiitskem kot tudi v sunitskem poganjku islama. Drugače kot v Koranu, pa je v *hadit* mogoče odkriti konceptualne zametke danes tako zelo običajnega izenačevanja med *džihadom* in vojno proti nevernikom v imenu Alaha.

Vendar za tovrstno izenačevanje obstajajo povsem konkretni zgodovinski, socialni in politično-ekonomski razlogi. Kalifi iz rodu Abasidov, ki predstavljajo osrednjo islamsko vladarsko hišo v pomembnem obdobju vzpona islama od osmega do trinajstega stoletja, so potem, ko so premaknili sedež rastočega islamskega imperija iz Damaska v Bagdad, zaradi svojih nenehnih osvajalskih pohodov proti krščanskemu Bizancu takorekoč nujno morali poiskati teološka opravičila in mehanske pravne legitimizacije za svoje načrtne vojaške agresije v sveti knjigi in v prerokovem izročilu. Abasidska dinastija, ki je po zrušitvi rivalske dinastije Omajadov vladala od 750 n.š. pa do svojega zatona leta 1258, ko so v osvajalski invaziji Mongoli razrušili bagdadske palače in mesto okupirali, je razširila islam na mnoga ne-arabska ljudstva, hkrati pa z načrtnim mecenskim spodbujanjem umetnosti, arhitekture, medicine, astronomije in filozofije prispevala h klasičnemu vrhuncu islamske civilizacije (Dewy, 1987: 35-36).

Islamski teologi, ki so pod širokogrudnim pokroviteljstvom Abasidov zbirali, preverjali, sortirali in urejali zbirko izrekov za celoviti in avtoritativni *hadit*, so v devetem stoletju, potem ko je Mohamed Ibn Idris Al Šafi dal dokončno uredniško formo in strukturo tistim izrekom, ki so poslej predstavljali kanonizirani *hadit*, uspeli konceptualno neločljivo preplesti pojme *džihad* in vojskovanja. Njihovi naporji so obrodili sad, ki je pustil svoje sledi v islamu takorekoč vse do modernih časov:

govorimo namreč lahko o svojevrstni vojaški doktrini. Kolikor temelji islamske religiozne zaveze zahtevajo resnico, pravico, spoštovanje boga, poštenost, hkrati pa tudi harmonijo med pravicami boga in dolžnostmi človeka, toliko je mogoče sprožiti *džihad* takrat, kadar se to ravnotežje poruši. Islam namreč ni religija načelne askeze in odpovedi tostranskemu svetu, marveč “prekriva” oziroma povzema vse sfere človeškega izkustva, ne pa samo zadeve duha. Prav zato je islamu notranja potreba po vzpostavitvi miru v globljem pomenu besede, se pravi, musliman kot posameznik in *uma* kot skupnost morajo radikalno preseči tiste moteče duhovne, socialne ali politične silnice, ki spodkopavajo zgoraj opisano ravnotežje (Cornell, 1991: 20).

Mir pripada namreč tistemu, katerega notranje življenje poteka v harmoniji z voljo boga, medtem ko se (lahko) hkrati na zunanji ravni vojskuje proti raznovrstnim oblikam disharmonije in kaosa. Čeprav se niso zares ukvarjali z dlakocepскими pojmovnimi definicijami *džihada*, pa so abasidski teologi in pravniki na čelu z Muslim Ibn Hajaj Al Nisaburijem izdelali podrobno razčlenjeni kodeks pravil, vrlin in kreposti, s katerimi je poslej postalo zaznamovano vojskovanje v imenu Alaha.

Vojaška doktrina abasidskega kalifata tako predpostavlja, da muslimanska vojska pred izbruhom sovražnosti najprej povabi nasprotnike, da prestopijo v islam; kodeks prav tako pozna vrsto prepovedi, ki izključujejo ubijanje civilistov, žensk in otrok; nadalje prepoveduje namerno uničevanje sadovnjakov, polj in druge oblike načrtovanih gospodarskih katastrof; ponuja pravila za repatriacijo ujetnikov; prepoveduje napade na menihe in druge “religiozne profesionalce”; ureja pravično distribucijo vojaškega plena; prepoveduje požiganje religioznih ter kulturnih objektov, kar na primer nazorno dokazuje vsaj znamenita carigrajska *Hagia Sofia*, najpomembnejši spomenik vzhodne krščanske umetnosti. Po zavzetju bizantinskega cesarstva leta 1453 so jo Alahovi verniki sicer spremenili v mošejo, vendar so njeni originalni mozaiki ostali pretežno nedotaknjeni do danes.

Skratka, ta pravila naj bi omejila morebitne izbruhe individualne blaznosti in ekscesne uporabe sile “na fronti”, s tem pa izoblikovala islamske pogoje za vodenje pravične vojne (ibid.).

Istočasno z izdelavo strogega kodeksa vojaških pravil so različne pravne šole pod pokroviteljstvom abasidskega kalifata uspele interpretativno umestiti *džihad* v kontekst širše teorije o socialni pravičnosti v islamu. Po tej operaciji so svoje intelektualne sile posvetili naporu, da bi s pomočjo pojmovne shematike razdelili raznovrstne oblike družbenih ureditev v dva tabora. V prvi, t.i. “hiši islama” (*dar al islam*) družbene in simbolne odnose obvladujejo islamski zakoni pravičnosti, medtem ko v drugi, t.i. “hiši vojne” (*dar al harb*) ne obstajajo pogoji za osebno in družbeno varnost, kakršno ponuja islam, zato v njej

vladata moralni kaos, politična tiranija in socialna nepravilnost, ki bistveno zatirajo islamsko prakso in življenjsko izkustvo.

S tega vidika postane torej zlahka razvidno, da "hiša vojne" potemtakem predstavlja osnovno tarčo organiziranih poskusov, da bi islamska skupnost uspela prenesti načela islamske pravičnosti tudi onstran meja "hiše islama". Zidovi "hiše islama" se morajo razširiti. Uveljavitev islamske pravičnosti tako velja za eno od bistvenih nalog, s katerimi se sooča voditeljski kader muslimanske skupnosti (Lewis, 1976: 97-99).

Instrument, ki ga je mogoče uporabljati za uresničitev zadane naloge, seveda ni nič drugega kot *džihad*. Vendar je treba v isti sapi takoj pripomniti, da za popolnoma legitimen način uveljavitve moralnih naukov in pravice velja uporabiti tudi razpoložljiva ekonomska ali politična sredstva, se pravi, da nasilje še zdaleč ne nastopa kot ekskluzivni oz. obvezni stil urejanja razmerij med "hišo vojne" in "hišo islama".

Organizirana in nadzorovana nasilna akcija postane neizogibna samo takrat, kadar agresivni postopki ne-muslimanskega naroda ne puščajo več nikakršne izbire. Kakorkoli se tovrstni sofisticirano izpeljani in manihejsko utemeljeni *raison d'être* islamske vojaške aktivnosti zdi nenavaden, pa ga v strukturno isti obliki vendarle pozna tudi tradicija zahodnega krščanstva.

Ne bi bilo napačno reči, da je vse od inavguralnega Konstantinovega spreobrnjenja v krščanstvo (312 n. š.), ko je ta zadnji "poganski" rimski cesar pred odločilno bitko ugledal na nebu razsvetljujoči krščanski monogram *in hoc signo vinces* (pod tem znamenjem boš zmagal), ki ga je potem zmagovito vzel za svojega po črki in duhu, krščanska misel in praksa prežeta z zavestjo, da se v imenu boga ni možno samo duhovno bojevati le za onstransko srečo, ampak tudi vojaško angažirati za tostranske cilje.

Avrelij Avguštin je temu neizoblikovanemu prepričanju dal sistematično teološko utemeljitev. Že v četrtem stoletju n.š. je namreč razvil svojo znano *teorijo pravične vojne*, s katero je omogočil teološko skladnost med Jezusovim evangelijem ljubezni in nenasilja na eni ter potrebo po ohranitvi krščanske pravice in reda v nepopolnem svetu na drugi strani. Za namen tega spisa se iz obsežne problematike zdi potrebno poudariti predvsem, da Avguštinova teorija pravične vojne izrecno opozarja, da *miles Christi*, "Kristusovi vojaki", lahko začnejo uporabljati svoje viteške veščine na bojnem polju šele potem, ko voditelji v svojih soočenjih z nasprotnikom izčrpajo možnosti, kakršne ponujajo vsa druga, tj. politična, diplomatska in ekonomska sredstva (Hallam, 1989: 34).

Vojna s tega vidika potemtakem ne pomeni nič drugega kot zadnji izhod v sili. Avguštinova teorija med drugim zahteva uporabo pravičnih sredstev: najbolj sta bržkone znana tista predpisa, ki zahtevata, da civilno prebivalstvo ne sme biti

⁴ *Tukaj je potrebna obsežnejša opomba: To, kar so za krščanstvo miles Christi, so za islam mudžahidi, "vojskujoči se svetniki". Običajno izhajajo iz podeželskih socialnih in kulturnih kontekstov, klic po obrambi avtohtonih islamskih vrednot pa združujejo z zagovarjanjem socialne in duhovne reforme. "Vojskujočega se svetnika" nemara v najboljši možni meri uteleša berberski sufist Mohamed Ibn Jagabas Al Tazi, ki je na prelomu petnajstega v šestnajsto stoletje goreče spodbujal svoje rojake v pogorjih Atlasa, naj se vendar že z orožjem postavijo po robu portugalskemu kolonializmu. Po portugalski zasedbi mesteca Asila in surovem izgonu Arabcev je Al Tazi napisal **Knjigo džihad**. V njej z dramatičnimi besedami opisuje podobo islamskega občestva, ki ga ogroža prihod duhovnega kaosa in iz njega izhajajoči moralni in socialni razkroj (Cornell, 1991: 22-23). **Džihad** v tej interpretaciji postaja stvar duhovnega in političnega odpora v imenu boga, kateremu je treba podrediti vse sile in ustrezno kanalizirati strasti. **Mudžahidi** se morajo zato z enako zavzetostjo boriti tako proti tiranskemu sultanu kakor tudi proti arogantnemu bogatašu, proti osvajalcu islamskih ozemelj, pa tudi proti okorelemu zločincu in drugim "prijateljem*

uničeno zato, da bi odstranili tirana, rezultati vojne pa ne smejo biti hujši od rezultatov vojaške vzdržnosti. "Vojna je slaba: kadar pa je neizogibna, je treba opravičiti tiste, ki jo vojujejo pošteno in enostavno za napredek pravice," piše Avguštín iz Hippa (Coulombe, 1991: 28).

Bistvena pri obeh teorijah je potemtakem disciplina, ki izhaja iz spoštovanja racionalno definirane forme, strogega predpisa in vnaprej dane norme. Tovrstno spoštovanje je v zahodni krščanski tradiciji bolj znano pod imenom *viteštvo*, v katerem se ne skriva samo prvenstvo časti in etičnega kodeksa, ampak tudi obvezujoče prepričanje, da so najboljši vojaki že tudi najboljši božji služabniki.

Kakorkoli že: navzlic poudarku, ki ga moralna sila *džihada* daje vojskovanju za načela islamske pravičnosti, pa širitev celotnega sklopa islamskih vrednot ne temelji na predpostavki o nujni spreobrnitvi nasprotnikov, kakor se sicer običajno misli. Koran namreč izrecno prepoveduje prisilo v religiji, trdeč, da je "tistim, ki nočejo verovati, resnično vseeno, naj jih opominjaš ali ne: ne bojo verovali", kot pravi šesti *ajet* druge *sure* Al Bakara (II, 6). Še več: tovrstno argumentacijo je morda mogoče prignati celo tako daleč, da ne bi bilo neupravičeno trditi, kako *džihad*, usmerjen v nasilno širitev islamskih vrednot, uteleša pravzaprav nekakšno manjvredno obliko zaveze Alahovi stvari, medtem ko v velikem delu muslimanske skupnosti prevladuje tolmačenje o bistveno defenzivnem pomenu *džihada* (Lawrence, 1990: 262).

Sistematično filozofsko perspektivo, v kateri gre pri *džihadu* prvenstveno za obrambni boj, ki v odločilnem smislu izhaja iz nujnosti zaščite islamskih moralnih vrednot, je zlasti prepričljivo razvila pravna šola Hanafi v zgodnjem devetem stoletju. Njen predstojnik, Al Šajbani, se je neutrudno zavzemal za visoko stopnjo socialne, religiozne in politične strpnosti do kristjanov in Judov, istočasno pa je zagovarjal izključno tisto legitimnost vojaškega nasilja, s katerim se islamska skupnost lahko brani zgolj in samo v primeru napada, ki jo doleti od zunaj. Temeljni karakter torej pripada najpoprej tisti obliki *džihada*, s katero muslimani branijo svoje ozemlje, družbeno ureditev in kulturne in življenjske stile⁴.

Medtem ko gre v zgoraj nakazanih modifikacijah *džihada* za dileme v registru pragmatične zunanje (pri)sile, pa obstaja v islamski tradiciji še ena, nič manj bogata, vsekakor pa mnogo bolj pretanjena interpretacija tega pojma, ki pa se osredotoča na notranjo dinamiko sile: namesto zunanje oborožene moči torej notranja sila meditacije. Opravka imamo namreč z duhovno, ezoterično ali metafizično prisvojitvijo *džihada*, glede na katero ta pojem predstavlja predvsem kristalizacijo notranjega boja duše: smoter konflikta oziroma napore je v tej luči pač realizacija notranjega miru in duhovne harmonije.

Stereotipna retorika razkola med "hišo islama" in "hišo vojne" v ezoterični islamski tradiciji, znani pod imenom *sufizem*, popolnoma izgine. Bolje rečeno: postane docela irelevantna. Kolikor *sufi* pomeni človeka, ki ga zaznamuje iskanje mističnega izkustva, vedno že predpostavlja dostop do skrivnosti nebesnega kraljestva. Zato ni napačno trditi, da *sufizem* uteleša islamski način preseganja konkretnega posameznikovega jaza, saj se božja skrivnost začne tam, kjer se konča človeški jaz. *Sufizem* kot religiozno gibanje namreč ni zrasel samo iz duha upora proti doktrinarno intelektualistični spekulaciji pravnikov in filozofov, ampak tudi iz upora proti transcendentnemu monoteizmu islamske tradicije, ki se mu postavljajo po robu z osebnimi napori, usmerjenimi v neposredno takojšnje izkustvo boga, ki je verniku bližje kot njegova lastna žila utripalnica, kakor pravi Koran (Hutchison, 1991: 465). Točno in pravočasno izpolnjevanje religioznih obvez že zadošča, da vernika odreši pred peklenkim ognjem, medtem ko mistični sufi v radikalni maniri teži neposredno k doživetju boga samega (Mole, 1981: 53).

S tega vidika se militaristični poudarek na zunanji sili kot "mali vojni" (*al džihad al asghar*) v idiosinkratičnem izročilu *sufizma* povsem umakne v pozabo, namesto njega pa se uveljavi višja oblika vojne oziroma tako imenovana "velika vojna" (*al džihad al akbar*). Ta pojem vsebuje pomen boja proti vsem tistim elementom, ki se v človekovi duši nagibajo k spodkopavanju avtoritete boga in njegove univerzalne volje. *Al džihad al akbar* potemtakem postane boj za očiščenje duše in vojskovanje proti sebičnosti človeškega ega, nižjega jaza oziroma t.i. telesnega principa (*nafs*), ki naj bi v posameznikovi duši predstavljal antitezo višjemu jazu oziroma duhovnemu principu (*ruh*), katerega oporo običajno iščejo v koranski suri, imenovani Pajek – Ankabut:

"Tiste, ki se bojo prizadevno borili (*džihad*) za Našo resnico, bomo brez dvoma napotili na pot, ki vodi do Nas. In Alah je resnično na strani tistih, ki delajo dobra dela" (XXIX, 69).

Namesto meča postane ključni instrument *džihada* zdaj pač pesnikovo ali mistikovo pero. Namesto orožja nastopi orodje (Lawrence, 1981: 720).

Temelji *sufizma* se izgublajo v mraku začetkov islamske zgodovine, saj naj bi bil po nekaterih študijskih virih celo Mohamed sam *sufi*, prav tako kot prvi štirje kalifi. Medtem ko ostajajo take trditve predmet drzne akademske in religiozne spekulacije, pa se zdi, da je vendarle mogoče ugotoviti neizpodbitno socialno-zgodovinsko dejstvo. Namreč dejstvo, da se nekateri *sufijski* meditativni in asketski postopki (revščina iz

hudiča). **Džihad** s tega vidika seveda zmore zlahka modificirati v osnovni kriterij posameznikove absolutne vere, v kateri dobi napor na božji poti poteze eksistencialnega smisla, s tem pa naj bi postal potemtakem tako obvezen kot dnevna molitev (Lawrence, 1990: 261 et passim). Vendar je tovrstno skrajno stališče o obveznosti **džihada** teološko kodificirala samo ekstremistična islamska sekta Karitov, ki je že kmalu po prerokovi smrti (632 n. š.) odpovedala poslušnost njegovemu nasledniku, kalifu Aliju, ravno zato, ker so ga obtoževali preveč svobodnega razlaganja **Korana**, ki naj bi omogočil metaforično, ne pa (zaželjeno) dobesedno branje **džihada**. Karitski teologi so v svojem nauku iz **džihada** naredili "šesti steber" islama (Hutchinson, 1991: 455). S to gesto pa so ga uvrstili na tisto absolutno raven zapovedanih obveznosti, kakršne uživa v islamu pet oblik ritualne prakse: **šahada**, izpoved islamskega monoteizma in prerokovega poslanstva, **salat**, formalna molitev, **zakat**, plačevanje davkov, **savm**, post, in **haj**, romanje v sveto mesto, Meko. Vendar so pri taki razlagi Kariti osamljeni.

pobožnosti, poslušanje glasbe in poezije, ponavljanje božjega imena, popolna odvisnost od boga) pojavljajo že med tistimi zgodnjimi asketskimi protestnimi gibanji v prvem stoletju islama, ki jih je na religiozni ravni zaznamoval bolj ali manj tesen stik z monofizitskimi kristjani, zoroastrijanci in hindujci, na filozofski ravni pa se jim poznajo vplivi grške tradicije, zlasti platonizma.

Tovrstna sinkretična narava *sufizma* se lepo razkriva v presenetljivo obsežnem ustanavljanju raznolikih mističnih redov srednjega veka oziroma klasičnega obdobja sufizma (Tanasković, 1981: 22-25). Ti redovi so sufijskemu nauku zagotovili veliko socialno popularnost, hkrati pa omogočili sistematično zasidranost večkrat heretičnega mističnega izkustva in misli v islamskem teološkem izročilu.

Čeprav na tem mestu seveda ni mogoče niti približno opisati razsežnosti sufijskega nauka, pa bo nemara za potrebe tega spisa vseeno zadoščalo opozoriti vsaj na specifični način, kako *džihad* privzame dramatično spremenjeno in radikalno poduhovljeno vlogo v mističnih poročilih, poeziji in filozofsko-teoloških razpravah sufijskih velikanov.

Kozmopolitski Bagdad dvanajstega stoletja je bil priča vrto-glavemu vzponu in nesporni slavi Abu Hamid Muhamed Ibn Al Gazalija (1059-1111), ki je bil najprej vodilni sunitski profesor na znani bagdadski univerzi, kasneje, po globoki duhovni krizi in skeptičnem obratu pa se je odpovedal prestižnemu statusu svoje katedre, s čimer je pustil za seboj ne le socialni ugled, ampak predvsem intelektualno sterilnost čistega filozofsko-teološkega razpravljanja, odrezanega od neposrednega eksistencialnega izkustva. Takole piše: "Tisti, ki poznajo učenost redkih oblik zakonske ločitve, ti ne znajo ničesar povedati o preprostejših stvareh duhovnega življenja, kakršna je pomen iskrenosti do boga ali zaupanje vanj" (Eliade, 1985: 132).

Po potovanju v Sirijo je Al Gazali prestopil v *sufijsko* bratovščino in dve leti socialno in religiozno živel v komuni somišljenikov, nato pa v svoji avtoritativni filozofski razpravi *Oživljanje religioznih znanosti* kritično preiskal sleherno znano metodo spoznavanja, preden je prišel do končno obvezujočega sklepa, da ne neustrezna uradna teologija, ampak samo iskreni napor (*jihad*) bolečega iskanja notranje resnice, ki se razodeva v svetli in ljubeči enotnosti med končno dušo in neskončnim bogom, resnično ustreza celovitim zahtevam islamske vere.

Velika zasluga Al Gazalijevega *opus magnum* izhaja najpoprej iz pazljivo artikuliranega prepričanja, da je bilo mogoče revitalizirati pusto in suho teološko doktrino samo z inovacijo, se pravi z vbizganjem sveže krvi, ki jo pomeni doseganje vsakdanje enotnosti z bogom. Do te *unio mystica* se je mogoče prignati s pomočjo stroge kontemplacije in popolnega kesanja oziroma asketske ponižnosti pred nespoznatno avtoriteto boga.

Sufijska disciplina telesa in duha zagotavlja prvovrstno kontinuiteto zveze z božjim izvirom resnice in dobrega, na ta način pa je Al Gazali znal povezati mistično izkustvo s širšo filozofsko tradicijo sunitskega islama, ponujajoč med drugim tudi tako razumevanje *džihada*, ki se povsem realizira v notranjem boju duše in njeni končni zmagi, tj. hipni združitvi z bogom. Al Gazalijeva spreobrnitev v mistika se v strokovni literaturi večkrat primerja z Avguštinovo: medtem ko je le-ta s sistematično teologijo in osebnimi izpovedmi dala krščanstvu odločilno duhovno legitimnost, pa je Al Gazalijeva temeljna zasluga ta, da je mistično doživetje in introspekcijo vendarle zasidral v okvir uradne islamske misli, s tem pa *sufizem* iz dvomljive herezije naredil za socialno sprejemljiv in teološko legitimen, četudi eksistencialno radikalen poganjek islama.

Drugi veliki mistik *sufizma* se je – drugače kot filozofsko navdahnjeni Al Gazali – z vsem svojim žitjem in bitjem prepustil vrtoglavi vrtincem ekstatične pesniške govornice, s svojim ustvarjalnim delom pa ni zaznamoval le religioznega izročila *sufizma*, marveč tudi pomembno poglavje svetovne književnosti.

Jalal Al Din Al Rumi (1207-1273), znameniti perzijski pesnik, ki ga Turki poznajo pod imenom *Mevlana* (mojster, učitelj, gospodar), se je – sledeč nepredvidljivim potem očeta, potujočega pridigarja – končno ustalil v anatolskem mestu *Konja*, kjer je tudi sam začel pridigati in pisati filozofske traktate. Svojo najpristnejšo vokacijo je našel v mistični ekstazi in razkošnem pesniškem jeziku, ki edini zmore v metaforah in podobah spregovoriti o neizgovorljivi združitvi z neskončnostjo boga.

Rumi se je pri iskanju mističnega absolutnega oprl na intenzivno doživljanje strastne ljubezni in vznesenega spoštovanja do živih in mrtvih prijateljev, zlasti do nomadskega derviša Šems Al Dina iz Tabriza, v katerem je Rumi zapopadel popolno podobo božanskega Ljubljenega Bitja. Njemu je tudi posvetil zbirko svojih vznesenih slavnih pesmi z naslovom *Divan-i Šams-i Tabrizi*. Preobilna ljubezen pa je derviša na paradoksalen način prisilila k pobegu iz Konje, saj so Rumijevi učenci iz ljubosumnega odpora do pozornosti, kakršno je pesnik posvečal prišleku in o njem pisal navdahnjene ode, proti njemu obilno rovarili.

Z vidika tematske strukture pesmi pa je mogoče reči, da je Rumi videl v Šemsu Al Dinu iz Tabriza epifanijsko utelešenje "popolnega človeka": pesnika prav ta ljubezen do popolne realizacije prepričuje, da – opazujoč sam sebe v svetlobi te iste ljubezni – on in ljubljeno bitje nista dva, ampak zares le eno: platonistični tip mitične ljubezni, spričo katere lahko postaneta "Rumi in Šems Al Din dve telesi z eno dušo" (Nicholson, 1981: 170).

Rumijeve pesmi so usmerjene k nenehnemu prizadevanju (*džihad*) po ukinitvi razlik med zunanjim in notranjim svetom in k zanikanju veljavnosti pojavnih form nasploh. Izhaja namreč

iz mističnega sufijskega prepričanja, da se edino resnično božje bitje, poslednji temelj vsega obstoječega, daje videti v obliki božanskega bistva ali pa v oblikah iz konkretnega sveta, saj božansko zmore privzeti vse zamisljive in nezamisljive oblike. Če je "popolni človek" torej realiziral svojo enotnost z bogom, potem on sam že tudi neposredno uteleša božje razodetje. Zato Rumi v ekstatičnem vrhuncu na neposreden način išče doživljanje božje absolutnosti v lastnem srcu. "...Potem pokukam še v samo / srce svoje: / tu Ga vidim, tu Ga najdem: Njegov / pravi dom to je" (Rumi, 1985: 55).

Prav tako kot *Divan*, tudi Rumijeva najbolj znana zbirka 27.000 distihov z naslovom *Mesnevi manevi* (Duhovni distihi) odločno beži od sistematične eksegeze teoloških problemov, za katero po perzijski tradiciji predstavljajo distihi sicer običajno izrazno sredstvo. V celoti se namreč posveča enemu samemu cilju, ki so mu podrejeni vsi naporu duha in telesa: da bi premagal fizične omejitve svoje končnosti in se združil z neskončno svetlobo in ljubeznijo kot bistvenima emanacijama boga. "To, kar je o *Božanski komediji* rekel Dante, bi bilo mogoče sijajno uporabiti za opis *Mesnevih maneviot*: pesem pripada moralni ali etični veji filozofije, njena vrednost pa ni spekulativna, marveč praktična, njen poslednji cilj pa je v stanje blaženosti pripeljati tiste, ki danes vztrajajo v bednem življenju človeštva" (Nicholson, 1981: 173-174). Vendar se Rumijeva veličina s tem še ne izčrpa.

Ker ga je odlikoval izredno pronicljiv vpogled v bistvo mističnega eksistencialnega izkustva, mu ni zadoščala zgolj ekstaza, kakršna se lahko rojeva v vrtincih liričnega vizionarstva, saj jo konec koncev vendarle omejujejo (ne)zmožnosti jezikovnega medija oziroma odvisnost od posredništva besede, pa četudi je imaginacijsko še tako nazorna.

Iz frustracij spričo nezadostne lirične govornice, ki ne more zares doseči *stvari same*, marveč o njej lahko le poroča, pa se je Rumi spontano zatekel k daljnosežni rešitvi: v vsakdanjo molitev je vključil tudi elemente plesa in glasbe. To so namreč tista dramatična ekspresivna sredstva, s katerimi je mogoče doseči mistično ekstazo (*ex-stasis*: izstopiti) telesa, ki nas hipoma prestavi v duhovni prostor neposredne enotnosti z bogom. Ta kombinacija pesmi, plesa in glasbe pomeni radikalno inovacijo glede na dotedanjo islamsko tradicijo, *sufizem* pa je s karizmatičnim Rumijem in njegovimi originalnimi pristopi k vprašanju mistične enovitosti doživel rojstvo reda *plešočih dervišev*. Oblečeni v slikovita oblačila s širokimi rokavi, visokimi fesi in dolgimi krili se *plešoči derviši* v ritualno-liturgičnem plesu, ki včasih traja tudi tri dni skupaj, skušajo s pomočjo intenzivnega telesnega napora približati bogu na osnovi duhovne koncentracije v religiji, ki sicer zelo malo pozornosti posveča tako

individualnemu telesu kakor tudi skupinski molitvi *izven* vnaprej določenih svetih prostorov, tj. mošej.

Sufijevo telo, ki ni le posoda duha, ampak samo na sebi, v vsej svoji fizični neposrednosti, nastopi kot sredstvo za doseg pretanjenega psihičnega stanja: mar ni v tem razponu od telesa do duha skrit tudi dvoumni smisel *džihada*?

Aleš Debeljak, pesnik in esejist, doktor sociologije, docent na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani.

REFERENCE:

- ARBERRY, Arthur (1955): *The Koran Interpreted*, Allen & Unwin, London.
- CORNELL, Vincent (1991): "Jihad: Islam's Struggle for Truth", v: *Gnosis* 21, Jesen.
- COULOMBE, Charles (1991): "Soldiers of Christ", v: *Gnosis* 21, Jesen.
- DEWY, Frederick (1987): *Islam and the Muslim Community*, Harper-Collins, San Francisco.
- ELIADE, Mircea (1985): *A History of Religious Ideas III.*, University of Chicago Press, Chicago.
- HAALAM, Elisabeth (ur.) (1989): *The Chronicles of Crusades*, Weidenfield & Nicolson, New York.
- HUTCHINSON, John (1991): *Paths of Faith* (4. izdaja), McGraw Hill, New York.
- KORKUT, Besim (1984): *Prevod značenja Kur'ana*, Starješinstvo islamske zajednice u BiH, Hrvatski i Sloveniji, Sarajevo.
- LAWRENCW, Bruce (1990): "Reconsidering 'Holly War' in Islam", v: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 1, št. 2.
- LAWRENCE, Bruce (1981): "Sufism", v: *Dictionary of World Religions* (Crim, Keith, ur.), Harper & Row, San Francisco.
- LEWIS, Bernard (ur.) (1976): *Islam and the Arab World*, Knopf, New York.
- MASTNAK, Tomaž (1993): "The Birth of War out of the Spirit of Peace", *Filozofski vestnik/Acta Philosophica*, vol. 14, št. 2.
- MOLE, Marjan (1981): "Poreklo i izvorišta sufizma", v: *Sufizam* (Tanasković, Darko, ur.), Prosveta, Beograd.
- NICHOLSON, Reynold (1981): "Rumi: pesnik i mistik", v: *Sufizam* (Tanasković, Darko, ur.), Prosveta, Beograd.
- RUMI, Džalaludin (1985): Izbior pesama, v: *Iz persijske poezije* (Bajraktarević, Fehim, ur.), Rad, Beograd.
- SAID, Edward (1978): *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- SAID, Edward (1981): *Covering Islam*, Routledge, London.
- PADEN, William (1988): *Religious Worlds: Comparative Study of Religion*, Beacon Press, Boston.
- PARRINDER, Geoffrey (ur.) (1971): *World Religions*, Hamlyn Publishers, New York.