

LATVIJAS UNIVERSITĀTE
HUMANITĀRO ZINĀTŅU FAKULTĀTE
ORIENTĀLISTIKAS NODAĻA

**JĒZUS KRISTUS KĀ “PERFEKTĀ CILVĒKA”
ATTĒLOJUMS SŪFIJU DZEJĀ**

MAĢISTRA DARBS

Autors: **Zane Šteinmane**

Studenta apliecības Nr.: zs09087

Darba vadītājs: profesore Dr. philol. Jānis Priede

RĪGA 2014

Anotācija

Maģistra darba tēma ir „Jēzus Kristus kā „perfektā cilvēka” attēlojums sūfiju dzejā”. Darba uzdevums ir aplūkot kādu lomu islāma mistiskajā tradīcijā sūfismā ieņem kristietības izcilais tēls Jēzus Kristus. Jēzus islāmā ir viens no praviešiem, cilvēks, kuram Dievs ir devis rakstu atklāsmi. Darbs apskata Jēzus tēlu islāma tradīcijā, bet ar uzsvaru uz tā attēlojumu sūfismā.

Maģistra darbs sastāv no trim daļām. Pirmā daļā aplūko Jēzu Kristu islāmā, veicot ieskatu Korāna, hadīsu, leģendu un stāstu tradīcijās, kā arī sūfistu autoru darbos. Otrajā daļā ir skaidrots sūfisma jēdziens ‘perfektais cilvēks’. Trešā daļa veltīta Jēzus Kristus tēla analīzei dažādu sūfistu autoru dzejā.

Atslēgvārdi: islāms, sūfisms, literatūra, dzeja, Jēzus Kristus.

Summary

The title of the masters' thesis is "The Depiction of Jesus Christ as the 'Perfect Man' in Sufi Poetry. The goal of the thesis is to determine the role of the excellent Christian figure of Jesus Christ in the Islamic mystical tradition Sufism. In Islam, Jesus is one of the prophets, a man who has received the revelation of a scripture. The thesis researches Jesus as a character in Islamic tradition with an emphasis on his depiction in Sufism.

The thesis consists of three parts. The first part studies Jesus Christ in Islam, analyzing his role in the Qur'an, hadith, Islamic stories and legends, as well as the works of Sufi authors. The second part concentrates on explaining the Sufi concept of 'The Perfect Man'. The third part analyzes the depiction of Jesus Christ in the poetry of various Sufi authors.

Keywords: Islam, Sufism, literature, poetry, Jesus Christ.

Satura rādītājs

Anotācija.....	1
Summary.....	2
Ievads.....	4
Pārskats pār Jēzus Kristus tēlu islāma mistiķu tradīcijā.....	6
1.2. Jēzus musulmaņu leģendās un stāstos.....	13
1.3. Jēzus islāma mistiķu tradīcijā	15
1.4. Jēzus Kristus dažādie attēlojumi sūfismā	19
1.5. Al-Hallāž un <i>sūfiju Jēzus</i>	27
1.6. Galveno sūfisma Jēzus īpašību apkopojums.....	28
2. Sūfiju izpratne par perfekto cilvēku	30
2.1. Sūfisms.....	30
2.2 Perfektums sūfismā	32
2.3 Perfektais cilvēks <i>al-insān al-kāmil</i>	34
2.4. Kļūšana par perfekto cilvēku	36
2.5. Perfektais cilvēks un Muhammads.....	41
2.6. Perfektais cilvēks kā spogulis.....	44
2.7. Perfektais cilvēks un rīcība, Muhammada Ikbāla viedoklis	46
3. Jēzus sūfiju dzejā	48
3.1. Kristus dvaša.....	49
3.2. Jēzus atteikšanās no materiālām vērtībām	51
3.3. Kosmoloģiskais Jēzus	56
3.4. Jēzus burvestības.....	57
3.5. Jēzus teicieni un runas.....	59
3.6. Jēzus kā vidutājs starp Dievu un cilvēci	61
3.7. Jēzus rakstura īpašības	67
Secinājumi	71
Literatūras saraksts	72
Avoti	72
Zinātniskā literatūra	73

Ievads

Šajā darbā pētīts dialogs starp divām no pasaules ietekmīgākajām reliģijām – kristietību un islāmu – koncentrējoties uz Jēzus Kristus personu un simbolisko nozīmi tradīcijās. Par spīti uzskatu dažādībai, kā kristietībā, tā islāmā Kristus tiek godāts un uzskatīts par izcilu personu.

Nav apšaubāma Jēzus Kristus loma kristietībā kā pravietim, pestītājam, Dieva dēlam un Dieva vārda un gribas iemiesojumam. Kristietībā pastāv uzskats, ka Kristus ir Vecajā Derībā minētais mesija, turpretī islāmā Jēzus ir tikvien kā pravietis, un priekšstats par viņa dievišķo dabu tiek noraidīts kā nepatiess.

Musulmaņi uzskata, ka Kristus attēlojums islāmā ir autentiskāks un tuvāks realitātei. Viena no tendencēm islāmā ir mēģināt atspēkot kristiešu uzskatus par Kristu pamatojoties uz kristiešu izcelsmes vēsturisko avotu neuzticamību. Otrās tendences raksturs bija pretējs – Korānā sastopamās trūcīgās atsaucēs uz Jēzu Kristu tie papildināja ar aizguvumiem no evaņģēlijiem un kristietības legendām, tādējādi sapludinot abu reliģisko tradīciju robežas. Otrā tendence savu uzplaukumu piedzīvoja sūfismā, lai arī pamatavots arī šajā tradīcijā bija Korāns.

‘Perfektais cilvēks’ jeb ‘*Al-Insān al-Kāmil*’ ir termins islāma teoloģijā, kas galvenokārt parādās islāma misticismā. Šī frāze tulkojuma kā ‘cilvēks, kurš sasniedzis pilnību’, kur ‘pilnība’ izpaužas gara šķīstumā, apziņas tīrībā, kas nostādīts pretstatā materiālajai un ar maņām uztveramajai pasaulei. Šis jēdziens neizslēdz sieviešu dzimumu no tā spektra, jo vārds *insān* arābu valodā attiecināms uz abiem dzimumiem.

Šī pētījuma autors vēlas nosakaidrot vai Jēzus Kristus sūfiju dzejā ir uzskatāms par perfektā cilvēka prototipu. Lai īstenotu šo mērķi, pētījuma pirmajā daļā tiks veikts ieskats Jēzus Kristus nozīmē islāmā, Korānā, īpaši iedziļinoties sūfismā, noskaidrojot un definējot Kristus būtību un lomu šajās reliģiskajās tradīcijās, kādas īpašības viņam tiek piedēvētas, šādā veidā izveidojot aptuvenu islāmiskā Kristus portretu. Otrā un trešā nodaļa pievērsīsies literatūras analīzei, noskaidrojot, kādas īpašības, rīcība, vērtības raksturīgas ideālajam cilvēkam sūfismā, un aplūkojot kā sūfiju autori savā dzejā ir

attēlojuši pravieti Jēzu Kristu. Pētījuma noslēgumā izdarīti secinājumi, un sniegta atbilde uz jautājumu, vai sūfisma tradīcijā Jēzus Kristus ir perfektā cilvēka iemiesojums.

Darbā izmantota ir analītiski-aprakstošā metode, literāro darbu analīze un interpretācija. Izmantotā literatūra, galvenokārt, angļu, latviešu, arābu valodās. Arābu autoru darbi pārsvarā tulkoti no arābu valodas, konsultējoties ar tulkojumiem angļu valodā. Persiešu autoru darbi tulkoti no angļu un persiešu valodām, salīdzinot tulkojumus, kad iespējams. Svešvalodās izdoto zinātnisko darbu citātus tulkojusi maģistra darba autore. Atdzejojumus veikusi darba autore.

Paralēli, ar vienādu nozīmi, tiek izmantoti jēdzieni Dievs un Allāhs, jo pirmais izmantots kristiešu avotos, bet otrais – islāma avotos, un kā vieni, tā otri, lietoti pamīšus. Arābu reliģiskajos avotos vārds Dievs nereti lietots kā ekvivalents jēdzienam „patiesība”.¹

Kā sinonīms jēdzienam ‘perfektais cilvēks’ izmantots ‘pilnīgais cilvēks’, un to lietojums izvēlēts atkarībā no konteksta un niansēm, kuras jāatspoguļo tekstā.

Maģistra darbā citēts Latvijas Bībeles biedrības 1965. gada Bībeles izdevuma revidētais teksts, pārpublicēts 1997. gadā. Korāns citēts no 2012. gadā izdotā Ulža Bērziņa tulkojuma, salīdzināšanai izmantots Majmu’a al-Maliki Fahdin Lituba’a al-Mushaf ash-Sharifi 1996. gadā Medīnā izdotā Korāna teksts arābu valodā.

Arābu valodas transliterācijā izmantota J. Ešota transliterācijas sistēma, kas publicēta zinātniskā izdevuma Latvijas Universitātes raksti 779. sējuma “Orientālistika” ietvaros.

Transliterācija:

(س) s ,(ز) z ,(ر) r ,(د) d ,(ذ) d ,(خ) k/h ,(ح) h ,(ج) ž ,(ث) t/s ,(ت) t ,(ب) b ,(ن) n ,(م) m ,(ل) l ,(ك) k ,(ق) k ,(ف) f ,(غ) g ,(ع) a, (ظ) z ,(ط) t ,(ض) d ,(ص) s ,(ش) š (ي) j/i ,(و) v/u ,(ه) h/a (ة) a.

¹ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 23. lpp

Pārskats pār Jēzus Kristus tēlu islāma mistiķu tradīcijā

1.1 Jēzus Kristus Korānā

Pētot Jēzus Kristus attēlojumu Korānā, jāpatur prātā, ka islāma Kristus tiek attēlots kā musulmanis, nevis kristietis. Jēzus Kristus tēls ir ievietots reliģiskajā sistēmā, kurā izpratne par Dievu atšķiras no kristietības, tādēļ arī no kristīgās tradīcijas aizņemto tēlu attēlojums būs citādāks.²

Korānā Kristus pieminēts 25 reizes. Tajā netiek atstāstīts Jēzus dzīvesstāsts, drīzāk uz to veiktas atsauces. Galvenokārt tās atrodamas divās Korāna sūrās – trešajā, kuras nosaukums ir „Amrāma dzimta” (saskaņā ar Korānu tāds bijis Marijas dzimtas vārds), kā arī deviņpadsmitajā sūrā „Marija”. Kā noprotams, abas sūras runā gan par Jēzus māti jaunavu Mariju, gan par Kristu.

Mariju pēc dzimšanas Allāham novēlējusi viņas māte, lūdzot pasargāt jaundzimušo no sātana. Allāhs Mariju pieņēmis, un viņa nokļuvusi templī, uzaugot pravieša Zakarijas aizgādībā. (3.35. – 3.36.) Tiek uzsvērts viņas šķīstums un sacīts, ka Dievs izraudzījis viņu pār visām sievietēm no cilvēku un džinu vidus. Trešās sūras 42. un 45. ājātā Mariju uzrunā eņģeļi, pavēlot viņai pakļauties Allāham, pielūdzot tikai un vienīgi to, kā arī pasludinot Allāha vārdu – Marijas dēla, mesijas Jēzus (Īsā) nākšanu.

Dievs priecē tevi ar vēsti
Par Vārdu, kas no Viņa
Kam vārdā – Svaidītais Jēzus, Marijas dēls,
Godāts šaisaulē un Nākamajā dzīvē
Un viens no pieaicinātajiem!
Viņš runās uz ļaudīm i šūpulī, i vīra gados,
Un viņš būs no taisnīgajiem-

Kad Marija uzdod jautājumu, kā viņa varēs dzemdēt dēlu, ja viņai nav pieskāries vīrietis, eņģeļi viņai paskaidro, ka Allāhs rada, ko vēlas, tik vien, kā sakot „Esi!” (3:47).

² Leirvik, Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. Wiltshire: CPI Antony Rowe Ltd. 2010., 19.lpp

Marijai tiek atklāts, ka Jēzum tiks sniegta gudrība, viedums, rakstītprasme, zināšanas par Veco derību, kā arī evaņģēliji, ar ko šeit domāta Kristum atklātā grāmata, kura apstiprina Vecās derības patiesumu³, bet arī papildina to, padarot atļautas dažas lietas, ko Vecā derība aizliedza (3:50). Jēzus mācība izskaidroja Vecās derības neskaidros jautājumus un atklāja ceļu, uzsverot dievbijības nozīmi (3:51). Korānā attēlotā musulmaņu Jēzus galvenais vēstījums ir viena vienota Dieva princips⁴. Viņš brīdinājis Izraēla tautu, ka paradīze tiks liegta daudzdievības piekritējiem un netaisnajiem cilvēkiem⁵ (5:72), kā arī tiem, kas Dievam piedēvē trīsdaļību.

Tie gan ir noliedzēji, kas saka:

Dievs – Svaidītais, Marijas dēls! –

Bet Svaidītais teica: ak, Izraēla dēli!

Kalpojiet Dievam, manam Kungam un jūsu Kungam!-

Paties, kurš Dievam piepulcina līdziniekus,

Tādam Dievs liegs dārzu, un Uguns būs tam patvērums,

Un netaisnīgajiem nebūs palīga. (5:72)

Korāns arī piemin Jēzus mācekļus kā Allāha kalpus.

Ak, ticīgie! Esiet palīgi Dievam!

Kā Jēzus, Marijas dēls, sacīja mācekļiem:

Kurš būs mans palīgs pie Dieva?-

Un mācekļi saka: mēs – palīgi Dievam!-

Un daļa no Izraēla dēliem kļuva ticīgi,

Bet daļa noliedzās,

Un Mēs darījām ticīgos stiprākus par viņu ienaidniekiem,

Un viņiem virsroka. (61:14)

Tiek norādīts, ka Jēzus ir pareģojis nākamā pravieša atnākšanu.

Un, kad Jēzus, Marijas dēls, sacīja:

³ Ibid. 21. lpp

⁴⁴ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 21.lpp

⁵ Vārds ظالمون [Zālimūn] no arābu valodas tulkojams daudznozīmīgi – negodīgi, netaisnie, nekrietnie, cietsirdīgie.

Ak, Izraēla dēli, esmu jums Dieva Vēstnieks,
Ka apstiprinu to no Bauslības, kas jau man priekšā,
Un ka atnesu jums Labo ziņu
Par Vēstnieku, kas nāks pēc manis,
Tā vārds – Slavējamais! -,
Un, kad viņš tiem atnesa Pierādījumus,
Tie teica: tīrie pestēji!- (61:6).

Kristus veiktie brīnumi Korānā arī tiek izcelti īpašā veidā. Viņu stiprina svētais gars (الروح القدس)⁶, un viņa mācības patiesumu pierāda dažādi brīnumi un zīmes (2:87; 5:110; 43:63). Jēzum piedēvētas gaišredzības spējas – viņš zinājis, kas glabājas cilvēku mājās un spējis pateikt, ko tie ēduši (3:49), bet kā zīmi, ka Kristus teiktais ir patiesība, Dievs, viņa mācekļu priekšā, no debesīm sūtījis galdu, bagātīgi klātu ar ēdienu. Pastāv uzskati, ka šī varētu būt atsauce uz Svēto vakarēdienu.⁷

Starp šiem brīnumiem minētas Kristus dziedināšanas spējas: viņš padarījis redzīgus tos, kas dzimuši akli, atgriezis dzīvību mirušajiem (3.49; 5.110), kā arī spējis radīt dzīvību – kādā putnā, ko izveidojis no māla, viņš ar savu elpu iedvesis dzīvību (5.110). Korānā uzsvērts, ka visus brīnumus Jēzus paveicis ar Dieva vēlību.

Jēzus Kristus nāvi Korāns atspoguļo neskaidri, tam daļēji pamatā ir neviennozīmīgā arābu valodas gramatika. Ir teikts, ka vairākums jūdu noraidīja Kristu un viņa mācību, kā arī plānoja viņu nonāvēt, bet Dievs Kristu no vardarbības pasargājis (5.110), šim fragmentam pastāv dažādas interpretācijas - sūrā 3.54. teikts tik vien, ka neticīgie esot plānojuši ļaunas ieceres, kuras Dieva gribā bijis apturēt. Sūrā 5.117. neskaidrība rodas arī darbības vārda *tavaffā* (توفي) lietojums, kuru var tulkot gan kā „pacelt”, gan kā „nomirt”, tātad neieviešot skaidrību, vai pēc nāves Jēzus augšāmcēlies savā cilvēka ķermenī, vai miris, un viņa dvēsele devusies uz Debesu valstību. Sūrā 4.157. teikts:

Tie saka: mēs nokāvām Svaidīto
Jēzu, Marijas dēlu, Dieva Vēstnieku!

⁶ Svētais gars islāmā parasti apzīmē eņģeli Džibrīlu (Gabriēlu), kurš jaunavai Marijas devis Jēzu, bet Jēzum – viņa spējas, jo Jēzus ir gars no svētā gara.

⁷ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 22.lpp

Tak tie nav viņu nokāvuši, nedz situši krustā,
Bet tā viņiem tik rādījās –
Paties, visi šie, kas nošķiras par to strīdū, šaubās par to,
Šiem pašiem nav par to nekādas zināšanas,
Vien dzīšanās pakaļ iedomām,
Un tie nav viņu nokāvuši nemūžam –
Dievs pacēla viņu pie Sevis,
Un Dievs ir spēkpilns. Viņš – gudrs.

Šajā Korāna daļā tiek atklāts, ka Jēzus nav sists krustā un gājis bojā pie tā, bet vērotājiem tā ir izskatījies. Nākamajā ajātā teikts, ka Dievs „cēlis” viņu tuvāk sev. Iespējamās dažādas notikuma atspoguļojuma interpretācijas. Jēzus varēja tikt aizvietots, un krustā sists cits cilvēks. Iespējams, viņš no krusta noņemts vēl dzīvs, un, pēc atveseļošanās, nodzīvojis ilgu mūžu, un miris dabīgā nāvē. Pētnieks Klauss Šēdls (*Claus Schedl*) pauž viedokli, ka Korāns krustā sišanas faktu neapstrīd, izvirzot teoriju, kura līdzinās dažām sūfiju interpretācijām, ka Allāhs glābis mesijas dvēseli, ceļot to debesīs, pirms viņa nāves, tomēr arī šādā interpretācijā skaidri nav norādīts, vai debesīs nonācis arī Jēzus ķermenis, vai tikai gars.⁸

4.159. sacīts, ka nebūs neviena starp „Tiem, kam doti raksti”⁹, kas neticēs viņam pirms nāves, un Kristus būs to liecinieks augšāmcelšanās dienā. Gramatikas dēļ, šim ajātam var būt divējādas nozīmes: vārds „nāve” lietots kopā ar vietniekvārdu „viņš”, kurš norāda uz piederību, un var būt attiecināms vai nu uz Kristu, tātad, pirms Kristus nāves, vai uz vārdā neminēto cilvēku, kurš noticēs Kristus mācībai pirms savas nāves.¹⁰

Visbeidzot, Korānā veiktas vairākas polemiskas atsauces uz kristiešu ticību Jēzum kā Dieva dēlam, kā arī Svētajai trīsvienībai. Kā Marija, tā Kristus bijuši cilvēki, kuri lietojuši pārtiku. Kristus bija pravietis, gluži kā pārējie pravieši, kurus Dievs sūtījis cilvēcei pirms viņa. (5.75.) Ja Dievs būtu vēlējis Kristu, Mariju un visus zemes iedzīvotājus iznīcināt, nekam nebūtu spēkos to apturēt. (5.17.) Atbildot uzrunai, Kristus

⁸ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 22.lpp; 31.lpp

⁹ „Grāmatas ļaudis” jeb أَهْلَ الْكِتَابِ, termins arābu teoloģijā attiecināts uz reliģijām, neskaitot islāmu, kurām atklāti Svētie raksti: jūdiem, kristiešiem, sābiešiem. Uldis Bērziņš atdzejojis terminu kā „Tie, kam doti raksti”.

¹⁰ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 22.lpp

noliedz, ka licis cilvēcei sevi un savu māti pielūgt kā dievības līdzās Allāham, un bildis, ka Allāhs zina, kas Kristum prātā, bet Kristus nezinot Allāha prātu. (5.116.) Sūrā 4.171. „Grāmatas ļaudis” aicināti neuzskatīt, ka Jēzus bijis Dieva dēls, un nelietot vārdu „trīsvienība” (4.171.).

Jānorāda, ka, ar vienu vienīgu izņēmumu, kad sūrā 9.30 izmantots vārds *ibn*, nosaucot Jēzu par Marijas dēlu (*Īsa ibn Marjam*). Visās atsaucēs uz Kristu, kas noliedz viņa Dieva dēla statusu, lietots vārds *valad*, kura nozīme tulkojama kā „dēls” fiziskā ziņā.¹¹

Kristus ir vienīgais pravietis, kurš islāma tradīcijā dēvēts par mesiju. Viņš saukts arī par vārdu (*kalima*) un garu (*rūh*), bet sūrā 4.171. izmantoti vārdu savienojumi ‘viņa vārds’ (*kalimatuhu*) un ‘viņa gars’ (*rūhun minhu*). Vārda „gars” korāniskā nozīmē saistīta ar radīšanu un dzīvības došanu, bet attiecināma arī uz ķermeni – gara tvertni – kuram palīdz Dievs. Otrajam līdzīgs apzīmējums, tikai pilnīgākā formā, vēlāk izmantots runājot par Muhammadu – ‘Dieva sūtnis’ jeb *rasūl-ullāh*.¹²

Klauss Šēdls darbā *Muhammad und Jesus: Die christologisch relevanten Texte des Koran neu übersetzt und erklärt* (1978) analizē Korāna valodas lietojuma loģiku, secinot, ka Jēzum izrādīta īpaša cieņa un privileģēts statuss, jo Allāhs uzrunā viņu no pirmās personas, izmantojot vietniekvārdu ‘es’ (3.55 un 5.110).¹³

Jēzus attēlots kā *abd*, Allāha kalps, vēl šūpulī būdams, no mirkļa, kad Allāhs lika viņam pirmo reizi runāt (19.30). „Bet viņa diženums atklājas, kad viņš pat sevi nozīmē par Dieva kalpu,” raksta Šēdls.¹⁴

Hadīsi, pravieša Muhammada teicienu un darbību apkopojums, līdzās Korānam, tiek uzskatīts par ietekmīgāko avotu musulmaņu reliģiskās apziņas izveidē. Divus atzītākos hadīsu apkopojumu interpretācijas, dēvētas par *sahīh*, izveidojuši persiešu musulmaņu zinātnieki Muhammads al-Buhārī un Muslims ibn al-Hažžažs, pazīstams arī kā imāms Muslims. Atsauces uz Jēzu al-Buhārī hadīsu apkopojumā koncentrētas Praviešu grāmatā

¹¹ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 23.lpp

¹² L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 23.lpp

¹³ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 26.lpp

¹⁴ Schedl, Claus. *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Korans neu übersetzt und erklärt*. Herder, 1978.g. 333.lpp

Kitāb al-anbiyā, bet ibn al-Hažžažs Jēzu visvairāk min *Kitāb al-fadāil*, jeb Svētā pravieša un viņa sabiedroto labās īpašības. Hadīsus, kuri visvairāk attiecas uz Jēzus Kristus attēlojumu islāmā, var iedalīt piecās kategorijās:

1. Hadīsi, kas skaidro Jēzus un Muhammada attiecības.
2. Jēzus izskatu raksturojošie hadīsi.
3. Jēzus otrās atnākšanas pareģošana pravieša Muhammada eshatoloģiskajos teicienos.
4. Specifisku Jēzus izcilo īpašību pieminēšana.

Hadīsos pārsvarā runāts par „Jēzu” (*Īsā*), nevis Kristu (*al-masīh*). Tajos ir uzsvērtā Jēzus loma eshatoloģiskajā nākotnē, kas ir viens no Korānā neskaidrāk pasniegtajiem aspektiem.

1.1.1. Hadīsi, kas skaidro Jēzus un Muhammada attiecības:

Runājot par Jēzum Kristum piemītošajām labajām īpašībām, Muhammads nostāda sevi kā no visas cilvēces vidus vistuvāko Jēzum kā šajā dzīvē, tā pēcnāves dzīvē. Saskaņā ar musulmaņu leģendu, Muhammads saviem sabiedrotajiem norādījis, lai līdžās viņa kapam tiekot atstāta kapavieta Jēzum, kurā viņš tikts apglabāts pēc savas atgriešanās uz zemes, un tikts augšāmcelts no viena kapa kopā ar Muhammadu.¹⁵

Par to, ka Jēzu, pēc viņa atgriešanās, apglabās musulmaņi, Korāna komentāros runājis ekseģēts Muhammads ibn Džarīrs al-Tabarī (m.923), apgalvojot, ka Jēzus otrās atnākšanas laikā „paliks uz zemes cik ilgi Dievs vēlēs – iespējams, 40 gadus. Tad viņš mirs, un musulmaņi pār viņu lūgs un to apglabās.”¹⁶

Saskaņā ar liecībām par Muhammada nakts ceļojumu un iekļūšanu debesīs, Muhammads saticis Jēzu trešajās vai ceturtajās debesīs,¹⁷ bet pats ticis pacelts līdz septītajām debesīm, augstāk par Kristu.¹⁸

1.1.2. Jēzus izskatu raksturojošie hadīsi

¹⁵ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 38.lpp

¹⁶ Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity. The Representation of Jesus in the Qur'an and the Classical Muslim Commentaries*. Macmillan, 1991.g. 81.lpp

¹⁷ Islāma tradīcijā ir deviņas debesis.

¹⁸ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 38.lpp

Liecībās, kas raksturo Muhammada nokļūšanu debesīs, minēts arī Jēzus vizuālais apraksts, bet pārējie Kristus izskata raksturojumi ir eshatoloģiska konteksta. To mērķis ir atšķirt patieso Jēzu no antikrista jeb al-Dažžāl, kurš parādīsies kādā vietā starp Damasku un Irāku un valdīs 40 dienas, pēc tam Jēzus no debesīm nolaidīsies balta minareta virsotnē Damaskas pilsētā, un to nogalinās.¹⁹

Buhārī un ibn al-Hažžaža sniegtie raksturojumi atšķiras detaļās, bet kā kopīgās iezīmes minēti gaiši, iesārti sejas vaibsti, viduvējs augums un gari, skaisti, viļņoti mati, no kuriem pilējis ūdens. Uzsvērts tiek Jēzus skaistums un šķīstums kā pretstats vienacainajam antikristam.²⁰

1.1.3. Jēzus atnākšanas pareģošana pravieša Muhammada eshatoloģiskajos teicienos

Eshatoloģiskajā kontekstā Jēzus otrā atnākšana saistās ar viņa valdīšanu kā musulmanim un nodošanos islāma likumam, bet tikai pēc tam, kad būs sakauts antikrists un Allāha ienaidnieki. Tiek sagaidīts, ka viņš iznīcinās visus kristiešiem specifiskos simbolus, un visus grāmatas ļaudis pakļaus islāmam.

Viņš, kura rokās ir mana dvēsele, tiks (Jēzum) Marijas dēlam nolaisties starp jums kā taisnīgam valdniekam, viņš salauzīs krustu un nogalinās cūkas, un *džizja*²¹ vairs nepastāvēs. Naudas cilvēkiem būs vairāk, kā iztērēt, tādēļ neviens to nepieņems, un lūgšana Allāham būs labāka kā visa pasaule un viss, kas tajā.²²

Šis pēdējās cīņas scenārijs tiek sagaidīts pēc pabeigtās musulmaņu izplešanās, lai ilustrētu Jēzus pozīciju kā islāma pravietim.²³ Minēts arī, ka Jēzus tiks aicināts vadīt lūgšanas, bet atteiks, lai lūgtos līdzās ticīgajiem imāma vadībā.²⁴

1.1.4. Specifisku Jēzus izcilo īpašību pieminēšana

¹⁹ Ibn al-Hajjaj, Imām Abul Hussain Muslim. *Sahīh Muslim: Kitāb al-Fitan wa ashrat as-Sa'ah..* Darussalam, 2007.g. 328. – 337.lpp

²⁰ Al-Bukharī. *Kitāb al-Anbiya*. Matraji, Mahmoud (tr.) *Sahīh al-Muslim*. Vol I. Beyrouth: Dar al-Fiker, 1993.g. 81.lpp

²¹ Džizja (no arābu val.) - nodoklis, kas tiek iekasēts no nemusulmaņiem.

²² Matraji, Mahmoud (tr.) *Sahīh al-Boukhari*. Vol IV. Beyrouth: Dar al-Fiker, 1993.g. 279.lpp

²³ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*.40.lpp

²⁴ Matraji, Mahmoud (tr.) *Sahīh al-Muslim*. Vol I. Beyrouth: Dar al-Fiker, 1993.g. 95.lpp

Gan Buhārī, gan ibn al-Hažžaža hadīsu interpretāciju nodaļās, kas runā par praviešu labajām īpašībām, iekļauts teiciens, kas apgalvo, ka Jēzus dzimis bez grēka, jo viņš un Marija bijuši vienīgie cilvēki, kuriem nav pieskāries sātans.

Nav neviena no Ādama pēcnācējiem, kuru nav skāris sātans. Bērns, tā dzimšanas brīdī, raud sātana pieskāriena dēļ, izņemot Mariju un viņas dēlu.²⁵

Sātans skar ikvienu Ādama dēlu dienā, kad viņa māte dod tam dzīvību, izņemot Mariju un viņas dēlu.²⁶

Tomēr ibn al-Hažžaža interpretācijā tas neparedz, ka Jēzus rīcības un spriedumi vienmēr ir nekļūdīgi. Kādā no hadīsiem Jēzus atzīstas, ka ir nepatiesi apsūdzējis kādu vīru zādzībā,²⁷ tādējādi nostiprinot viņa cilvēcības faktu. Citi hadīsi relativizē Marijas un Jēzus nozīmi.

1.2. Jēzus musulmaņu leģendās un stāstos

Musulmaņu leģendas un stāsti ir jēdziens, kas attiecināms uz agrīno islāmisko arābu tautu stāstu kultūru. Tās aizsākumi meklējami ‘praviešu stāstos’ (*Kisās al-anbijāt*), galvenokārt Thalabī un Tirmidhī atstāstījumā, kuri ietekmējušies no Vahba ibn Munabbīha (وهب بن منبه) darbiem (dz. 696.g.) un kristiešu avotiem. Arī Ahmada ibn al-Hanbala (m. 865.g.) *Godbijības grāmata* (*Kitāb al-zuhd*) minama starp avotiem, kas attiecas uz Jēzu.²⁸ Šī stāstu tradīcija, lai arī ar diskutablu vēsturisko un reliģisko vērtību, ietekmējusi islāma stāstu tradīcijas izpratni musulmaņu vidū.²⁹

Libāniešu vēsturnieks Tarīfs Hālidī 1994.gada pētījumā uzsver, ka musulmaņu zināšanas par Jēzu daudzos gadījumos ir senākas kā kanoniskie hadīsu materiāli, kuros veiktas atsauces uz Kristus tēlu. Hālidī apgalvo, ka korāniskais Jēzus atšķiras no populārā islāma attēlojuma, kādu to veidojuši praviešu stāsti, sūfisms un mākslas darbi, kuri šo tēlu papildina ar godbijību, askētismu (*zuhd*), un citām kvalitātēm.³⁰

²⁵ Matraji, Mahmoud (tr.) *Sahīh al-Boukhari*. Vol IV. Beyrouth: Dar al-Fiker, 1993.g. 279.lpp

²⁶ Matraji, Mahmoud (tr.) *Sahīh al-Muslim*. Vol I. Beyrouth: Dar al-Fiker, 1993.g. 81.lpp

²⁷ Ibid. 58.lpp

²⁸ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 56.-57.lpp

²⁹ Ibid. 54.lpp

³⁰ Khalidi, Tarif. “The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics of the First Two Islamic Centuries.” *Christian-Arabic Polemics During the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden: E.J. Brill, 1994.g. 146.lpp

Hadīsos Jēzus attēlots eshatoloģiski, uzsverot viņa nozīmi pasaules beigu scenārijā, distancējot viņu no musulmaņu ikdienas un nepiešķirot reālu nozīmi. Turpretim praviešu stāstos Jēzus tiek nostādīts ne vien kā moralitātes paraugs, bet viņam arī piešķirta loma islāma iekšējās polemikas risināšanā.³¹

Praviešu stāsti ir nosaukums, kas apvieno grāmatu kopumu, kuras stāsta par pirmsislāma varoņu un praviešu dzīvēm, tostarp, Jēzu Kristu. Termins parādījies 11. gadsimtā, un šie stāsti zināmi arābu farsī, turku, urdu un malaju valodās.³² Populārākās no šīm antoloģijām sastādījis Abū Išāks Ahmads ibn Muhammads al-Thalabī (*Abū Ishāq Ahmad ibn Muhammad al-Tha'labī*) (m. 1036.g.) un Muhammads ibn Abd Allāh al-Kisāī (*Muhammad ibn 'Abd Allāh al-Kisā'ī*). Abi autori izceļ Jēzus veiktos brīnumus un ilustrē Korānā minēto ar aizguvumiem no kristiešu avotiem.³³

Pamatā šiem stāstiem ir Korānā minētie notikumi un brīnumi, kuri no īsām rindiņām un teicieniem tiek izvērsti un attīstīti stāstu formā, stāstniekam pievienojot atsauces uz Jauno derību, nekanoniskiem kristiešu materiāliem un nezināmas izcelsmes leģendas.³⁴ Divas Jēzum piemītošas īpašības, kuras atkārtojas visos stāstos, ir spējas, kas pielīdzinātas maģiskam spēkam, un askētisms.³⁵ Viņš attēlots kā vīrs, kurš ir distancēts no laicīgiem priekiem un skumjām, kurš nekad nesmējies pilnā balsī un neapgrūtinājis sevi ar ikdienišķām rūpēm, bet apveltīts ar izcilu taisnīguma izjūtu. Thalabī praviešu stāsti arī izceļ to, cik ātri Jēzus apguvis zināšanas un prasmes savā jaunībā.³⁶

Praviešu stāsti ilustrē Jēzus pakļāvību Dieva gribai, kas tautai likusi to cienīt un mīlēt, attēlojot brīnumu izpildi, pirms viņa dzimšanas, kā arī vēl bērnam esot. Jēzus nesavtīgi un ar iecietību dziedinājis slimos, nododoties lūgšanām un izmantojot Dieva vārdu.

³¹ Khalidi, Tarif. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Harvard University Press, 2001.g. 144, 195, 26. lpp.

³² L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 58.lpp

³³ Ibid. 58.lpp

³⁴ Ibid. 62.lpp

³⁵ Ibid. 61.lpp

³⁶ Ibid. 61.lpp

1.3. Jēzus islāma mistiķu tradīcijā

Sūfisms – mistiskais islāms – ir kustība, kas nereti tiek traktēts kā pretreakcija likumu un dažādu ierobežojumu nozīmei un uzsvaram islāmā. Sūfisma saknes meklējamas jau islāma pirmsākumos, tā ir kustība, kas skaidro Korānu mistiskā un reflektīvā dimensijā, par piemēra uzskatot pravieša Muhammada pārpasaulīgās pieredzes, kuru laikā tas guvis atklāsmes.

Sūfisma mērķis tiek raksturots ar jēdzieniem *fanā* – tiekšanās no patības un „es” apzināšanās *bakā* – stāvokļa, kurā notiek savienošāns ar dievišķo – virzienā, kad sūfijs tiek Dieva šķīstīts un izmainīts. Lai sasniegtu *bakā*, praktizētājam jāiziet cauri noteiktiem stāvokļiem, lai attīrītu dvēseli, ko sauc par „stacijām”.³⁷ „Jēzus pakāpe” tiek uzskatīta par garīgās izaugsmes augstāko pakāpi.

Sūfisma rašanās saistās ar Hasanu al Basrī (*Hasān al-Basrī*) (m. 728.g.) un svēto sievieti Rābiju al-Adaviju al-Kaisiju (*رابعة العدوية القيسية*) (m. 801.g.) dienvidu Irākas pilsētā Basrā. Šajos izveides gados īpaši uzsvērtā tika askēzes nozīme attīrīšanās procesā, bet vēlāk izcelta tika mīlestība un tās valoda.³⁸ Rābiai piedēvē kādas plaši pazīstamas lūgšanas sarakstīšanu, kura parāda sūfiju tieksmi pēc Dieva mīlestības:

Ak, mans kungs, ja es godāju Tevi,
Elli bīstoties, met mani elles liesmās,
Un ja es godāju Tevi paradīzes cerībās, liedz man to,
Bet ja es godāju Tevi par to, kāds esi,
Neliedz man savu mūžīgo daili.³⁹

Līdzīgus teicienus rakstnieki, piemēram, Abū Tālibs al-Makī (*Abū Tāli bal-Makkī*) (m. 996.g.), al-Ghazālī un citi, vēlāk piedēvē arī Jēzum. Dažu sūfistu, kā al-Bistāmī (m. 875.g.) un al-Hallāža (m. 922.g.), darbu valodai raksturīgi ekstātiski meklējumi vienotībai ar Dievu.

³⁷ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 83.lpp

³⁸ Ibid. 83.lpp

³⁹ Citēts pēc: Margareth Smith. *Rabi'a: The Life & Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*. Oxford, Oneworld. 1994.g. 50.lpp

, un Islāma mistiķu sūfistu garīgajās mācībās Jēzus ieņem nozīmīgu vietu tādēļ, ka diskurss par Jēzu pamatā saistās ar mīlestību. Tas ir jautājums, kam Korānā pievērsta minimāla uzmanība, un atsauču uz to praktiski nav. Turpretim, kristietībā un kristoloģijā tai ir centrāla nozīme, ņemot vērā, ka Jēzus sūtība un vēsts saistās tieši ar to. Tas nenozīmē, ka šāds jēdziens islāmā nav sastopams, un islāma mistiķi kopš devītā gadsimta pielāgojuši mīlestības jēdzienu saviem uzskatiem, caur to paužot ilgas pēc Dieva.⁴⁰

Sūfistu dzejnieku un teologu intereses lokā ir vairāki ar Jēzu saistīti temati: pirmkārt, tie ir Dieva norādījumi Jēzum, otrkārt, tie ir paša Jēzus teicieni un dialogi. Sūfisma Jēzus attēlojumā redzamas iezīmes no praviešu stāstos pasakām līdzīgā Kristus tēla, tomēr tajā skaidri saskatāma arī sūfismam specifiska morālitate un introspektivitāte. Visbiežāk Jēzus pieminēts dzejā atstāstītu dialogu, kā arī līdzību formā.⁴¹

‘Mīlestība’ sūfisma tradīcijā ne vienmēr saistīta ar Jēzus tēlu, tomēr starp tiem pastāv nenoliedzama mijiedarbība. Īpašu uzmanību šai saiknei savos darbos pievērsuši persiešu mistiķi Abū Hamīds ibn Abū Bakrs Ibrāhīms, zināms kā Faridudīns Attārs (فريد الدين عطار) (1145/6 – apm.1221 g.), Džalaludīns Rūmī (جلال الدين محمد رومی) (1207 – 1273 g.), Havādža Šams ud-Dīns Muhammads Hafīzs Širāzī (خواجه شمس الدين محمد حافظ شیرازی) (1325/6 – 1389/90 g.) un Abū Abdellā Muhammads ibn Alī ibn al-Arabī al-Hātimī at-Taī (أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي الطائي) (1165 – 1240. g.), zināms arī kā Muhjīdīns ibn al-Arabī.

Nav apstrīdams tas, ka Jēzus Kristus attēlojums sūfistu tradīcijā ir korānisks, vai tas gūts no citiem islāma materiāliem, par spīti tam, ka varētu apgalvot, ka sūfistu Kristus tuvināts Jēzus tēlam evaņģēlijos, jo sevišķi pantos, kas runā par sekošanu Jēzum.⁴² Dzejā un meditātīvajos diskursos viņš nereti attēlots kā cilvēciska garīguma paraugs.

Korānā Jēzus kā skolotāja lomai ir minimāla nozīme, bet sūfismā tam piešķirta ievērojamāka nozīme, sevšķi Jēzus kā proto-sūfija atainojumā. Stāstos viņš attēlots

⁴⁰ Milani, Milad. “Representations of Jesus in Islamic Mysticism: Defining the „Sufi Jesus.” *Literature & Aesthetics* 21 (2). December, 2011. 45.lpp

⁴¹ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 84.lpp

⁴² Milani, Milad. “Representations of Jesus in Islamic Mysticism.” 46.lpp

pašai dziedzīgs, ceļojošs askēts, kurš nēsājis vilnas apģērbu - saskaņā ar sūfistu tradīcijām.⁴³

Aicinot halīfu atteikties no pasaulīgām vēlmēm un iekārēm, kādā stāstā islāma teologs Al-Hasāns ibn Abī al-Hasān al-Basrī (الحسن بن أبي الحسن البصري) piedēvējis Jēzum sekojošos vārdus:

Mana dienišķā maize ir izsalkums, mans vairogs ir manas bailes, man ģērbs ir vilna, mans balsts ir manas pēdas, mans lākturis naktī ir mēness, mana uguns dienā ir saule, un mani augļi un smaržīgās zālītes ir itin viss, ko zeme devusi savvaļas zvēriem un lopiem. Nakts garumā, man nepieder nekas, tomēr nav neviena bagātāka par mani.⁴⁴

Lasot sūfistu autorus, varētu rasties iespaids, ka Jēzus islāma mistiskajā tradīcijā tiek uztverts kā sava veida pusdievs; ka Jēzus tiek pielūgts, par spīti tam, ka islāmā Jēzus spējas ierobežo tas, ka viņš ir tikai cilvēks. Tomēr būtu anahroniski nodalīt sūfistu un korānisko skatījumu uz Jēzu, apgalvojot, ka sūfisma teoloģija atzīst Jēzu kā vienīgo Dieva mīlestības ceļa sludinātāju, un izdarīt secinājumu, ka „mīlestība” ir centrālais un fundamentālais sūfistu apziņas princips.⁴⁵ Arī sūfisti, gluži kā kanoniskā islāma mācība, Jēzus tēlu pamatā izmanto islāmisko uzskatu sludināšanai, nevis kā alternatīvu skatījumu reliģiskajam garīgumam.⁴⁶

Jau klasiskie sūfistu autori, rakstot par Jēzu, attēlo to kā šķīstuma un nevainojamības simbolu, tādējādi parādot viņa nozīmīgumu caur viņa piedzimšanas brīnumu, Dieva vieduma glabātāju, uz ko norāda arī pētījuma trešajā nodaļā analizētie piemēri. Mistiskā izpratne par Jēzu ir relatīvi provokatīva, un saistīta ar kristīga rakstura tēmām, kā sišana krustā un augšāmcelšanās. Vēlākajos sūfiju darbos, kā arī teoloģijā, Jēzus vārds un tēls tiek saistīts ne tikvien kā askētismu un nošķirtību no laicīgās dzīves, bet arī ar dzīvības elpu.

No islāma mistiķu skatupunkta, Jēzus kalpojais kā sūfistu prototips, kuri pozicionē savu skatījumu pa vidu kristietības un islāma redzējumam – viņš ir kas vairāk par parastu

⁴³ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 84.lpp

⁴⁴ Citēts pēc Khalidi, Tarif. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Harvard University Press, 2001. lpp.

⁴⁵ Milani, Milad. “Representations of Jesus in Islamic Mysticism.” 52.lpp

⁴⁶ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 86.lpp

mirstīgo, kā apgalvo Korāns, bet nav arī vienīgais pestītājs, kā attēlots Bībelē. Sūfisti apgalvo, ka Kristus pakļāvis apziņai savu ego, zemāko dvēseli *nafs* (النفس). Viņa elpai piedēvētas dzīvību sniedzošas īpašības, kas saskan ar *zikr* (ذکر)⁴⁷ praksi – dažādu elpošanas tehniku atkārtošana vienlaicīgi ar Dieva vai pravieša vārda, vai kādas Korāna nodaļas recitēšanu, ar kuras palīdzību praktizētājs garīgi tuvojas Dievam.⁴⁸

Šajā sakarā minams Bostonas Universitātes reliģijas un literatūras pētnieces Dorotijas Bakas (*Dorothy C. Buck*) skaidrojums, ka sūfismā Jēzus uztverts kā mīlestība pret sevi, kura sasniedzama ar šķīstās jaunavas Marijas doto dzīvību, bet viņa dzīves mērķis ir „sist krustā” savu egoistisko „patību” jeb zemāko dvēseli *nafs*.⁴⁹

Sūfisti interpretējuši korānisko Jēzu savai tradīcijai raksturīgā mistiskā atspoguļojumā, kuras spilgtākā izpausme bijusi attēlot Jēzu kā „proto-sūfistu,” kurš tērpies vilnas drānās.⁵⁰ Biežāk tomēr Kristus izmantots simboliski, un tā lietojums saprotams kontekstā sūfiju metaforiskajam Korāna traktējumam. Kā Dieva vārds un kā Dieva elpa tas iegūst ezotērisku nozīmi Jēzus kā „perfektā cilvēka” attēlojumā – jēdzienā, ko sūfisti aizguvuši no Ibn al-Arabī mistiskajiem darbiem.⁵¹

Nevar noliegt, ka pastāv līdzība starp sūfistu Jēzu un kristietības Jēzu, tomēr šīs līdzības skaidrojamas atbilstošajā islāma kontekstā. Arī sūfisti Jēzum nepiešķir ekskluzīvu „pestītāja” lomu, un redz to tikai kā pravieti, lai arī cilvēcības ziņā Kristus pielīdzināms vai vismaz tuvināms ideālam.⁵²

Jāaplūko kādu funkciju Jēzus izpilda sūfisma dzejā. Pamatā šis tēls izmantots kā garīgās transformācijas simbolisks attēlojums, lai norādītu Dievam vēlamo tuvības līmeni, kā arī ilustrējot gan dvēseles attīstību, gan tās nevainojamību, un tās ceļu pretim

⁴⁷ *Zikr* – (no arābu val.) atminēšanās.

⁴⁸ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina P, 1975.g. 168 -178.lpp

⁴⁹ Buck, Dorothy C. „Reflections on the Psycho-Spiritual Journey and the Self in the Light of Christ.” *Sufi*, vol. 72, Khaniqāhi Nimatullahi Publications, 2006-2007. p. 10-19

⁵⁰ Khalidi, Tarif. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2001.g. p. 202.

⁵¹ Ibn al-Arabī, Muhyiddin. *The Meccan Revelations (Futuhat al-Makiyya)*, Michel Chodkiewicz (ed.), William C. Chittick and James W. Morris (trans.) New York: Pir Press, 2002.g. 165. lpp

⁵² James Roy King, „Jesus and Joseph in Rumi’s *Mathnawi*,” *Muslim World*, Vol. 80, no. 2. Hartford, 1990.g. 81-95. lpp

iznīcībai, lai panāktu savienošanos ar Dievu.⁵³ Jēzus attēlojums ir neviennozīmīgs un daudzdimensionāls, ietverot elementus no islāma, kristietības un mistikas, apvienojot tā vēsturisko un tautas reliģiozitātē sastopamo gloricēto attēlojumu.

1.4. Jēzus Kristus dažādie attēlojumi sūfismā

Kā jau iepriekš minēts, sūfismam raksturīgs askētisms, introspekcija, kā arī nevardarbīga, bet plaša kritika pret dažādu autoru viedokļiem. Daudz atsauces uz Kristu atrodamas devītā gadsimta rakstnieka al-Harās ibn Asads Abū Abdellā al-Anazī al-Muhāsibī (الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي) (m. 857.g.)⁵⁴ darbos. Pētnieks Kennets Kraggs (*Kenneth Cragg*) 1985. gada pētījumā spriež, ka al-Muhāsibī bijusi pieeja Jaunajai derībai arābu valodā, jo rakstnieks konsekventi izmantojis kanoniskus motīvus un teicienus no evaņģēlijiem. Saskaņā ar Kragu, Al-Muhāsibī mācības pamatā ir pašdisciplīna un sevis pratināšana, vērtības, kas pēc satura un to rakstura līdzinās Kalna sprediķim (Mateja: 5) Uzsvāru Al-Muhāsibī licis uz ļauna neatdarīšanu ar ļaunu, iejūtību, atbrīvošanos no rūpēm un Dieva žēlsirdības pieņemšanu.⁵⁵

Arī citos sūfisma atzarojumos sastopamas atsauces uz Jēzus Kristus Kalna sprediķi. Pētnieks Moriss Sīls (*Morris S. Seale*) 1968. g. pētījumā analizējis 45 heterodoksālās malāmatija (ملاطية) kustības rakstus, meklējot paralēles ar Kalna sprediķa garīgajām vērtībām.

Persiešu islāma teologs un filozofs Abbū Hāmids Muhammads ibn Muhammads al-Gazalī (ابو حامد محمد ابن محمد الغزالي) (1058. – 1111. g.), viens no sunnītu sūfisma pārstāvjiem, plašajā grāmatu apkopojumā "Reliģiju zinātnes atdzimšana" (أحياء علوم الدين), kurā interpretēti islāma likumi un teoloģija ar sūfismam raksturīgo uzsvāru uz reliģisko pieredzi un garīgu nodošanos Dievam, bieži atsauces uz Jēzu dažādos citātos un teicienos, lielākā daļa no tiem ir nezināmas izcelsmes.⁵⁶ Šajās atsaucēs Kristus, līdzās pravietim Muhammadam, attēlots kā piemērs, ko atdarināt.

⁵³ Milani, Milad. "Representations of Jesus in Islamic Mysticism." 50.lpp

⁵⁴ Smith, Margaret. *Al-Muhāsibī: An Early Mystic of Baghdad*. The Sheldon press, 1935.g. 135., 184., 115., 156. lpp

⁵⁵ L., Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 85.lpp

⁵⁶ Ibid. 86.lpp

Viņam [Jēzum] tika vaicāts: „Vai uz zemes ir vēl kāds kā tu?” Viņš atbildēja: „Jā. Jebkurš, kura runā jūtama lūgšana, klusumā – meditācija, un skatā – asaras, ir kā es.”⁵⁷

Starp Jēzus izteicieniem, kas minēti Al-Gazalī „Reliģiju zinātnes atdzimšanā” ir arī analogija par dzīvi kā tiltu.

Pasaule ir kā tilts. Šķērsojiet to, bet nepalieciet uz tā.⁵⁸

Šis izteiciens par tiltu ir citēts divreiz, vienreiz aicinot distancēties no pasaules, otrreiz atteikšanās no pasaulīgajiem labumiem un pieticības kontekstā. Abas grāmatas, kurās tas minēts, ir pārpilnas ar Jēzum piedēvētiem teicieniem, piemēram:

Pasaules meklētājs ir kā kāds, kurš izlēmis dzert no jūras; jo vairāk viņš dzer, jo izslāpušāks top – līdz galu galā tas viņu nogalina.

Pasaules mīlestība un aizsaules mīlestība nav spējīgas būt kopā iekš ticīgā sirds, ne vairāk kā vienviet spētu eksistēt uguns un ūdens.

Kādudien Jēzus atļaidās, liekot galvu uz akmens. Sātans, garāmejot, sacīja: „Ak, Jēzus, tu mīli šo pasauli.” Tādēļ Jēzus paņēma akmeni no galvapakšas un meta to prom, sakot: „Lai tas tiek tev, kopā ar visu pasauli.”⁵⁹

Starp Al-Gazalī atainotā Jēzus mācībām ir arī rūpes par nabadzīgajiem, un nodokļa *zakāt* (زكاة) (maksāšana. Kādā citā grāmatā Jēzus rekomendē klusēšanu un vientulību, lai ziedotos Dievam.

Kristus sacījis: „Labība aug mīkstā zemē, nevis uz akmens. Līdzīgi, gudrība sastopama pazemīgo, nevis augstprātīgo sirdīs. Vai tad jūs neredzat, ka ja vīrs ceļ savu galvu augstu, tad jumts nodara tam pāri, bet ja liec galvu zemu, tad tas aizsedz un pasargā viņu?”⁶⁰

Arī Al-Gazalī rakstos sastopami teicieni, kuri līdzībā tuvojas evaņģēliskajiem rakstiem, piemēram, viņa padomi attiecībā uz gavēšanu, dāvināšanu, kā arī liekulības un lepnuma ļaunumu.

⁵⁷ Cragg, Kenneth. *Jesus and the Muslim. An Exploration.* Allen & Unwin. 1985.g. 49.lpp

⁵⁸ Nurbakhsh, Javad. *Jesus in the Eyes of the Sufis.* New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications. 1982.g. 81.lpp

⁵⁹ Ibid. 80.-81.lpp

⁶⁰ Ibid. 82.lpp

Jēzus sacīja saviem mācekļiem: „Kad kāds no jums gavē, tam jāsmērē tauki matos, uz sejas un lūpām, lai neviens nezinātu, ka tas gavē; un kurš dod ar savu labo roku, tā kreisajai rokai nebūtu jāzina, ko labā dara; un kad kāds lūdz, tam būtu jāvelk aizkars priekšā durvju ailei.”⁶¹

Citi teicieni vairāk saskan evaņģēliju tekstiem, tomēr ar Al-Gazalī minēto Jēzus izteikumu vēsturiskais autentiskums nav pārbaudāms.⁶² Interesanti, kā tie tikuši izmainīti, lai kontekstuāli saskanētu ar sūfisma ideāliem un mācību par askēzi un garīgumu.

Al-Gazalī kritiski attiecas pret kristiešu izpratni par inkarnāciju, tomēr viņa raksti apgalvo, ka cilvēkiem piemīt Dieva dotas spējas iemantot un imitēt dievišķas īpašības, un Dievs kā Muhammadu, tā Jēzu radījis labus pēc to būtības.⁶³ Al-Gazalī traktāts „Augstākais mērķis Allāha lielisko vārdu izskaidrojumā” (*المقصد الاسنى في شرح اسماء الله*) (*الحسنى*) skaidro kā ļaudis var iegūt rakstura īpašības, kuras asociētas ar 99 Allāha vārdiem.

[..] Cilvēka laime un piepildījums sastāv no pakļaušanās visaugstākā Dieva nevainojamībai un savas būtības izrotāšanas ar viņa vārdiem un īpašībām, kas cilvēkam ir izprotamas līdz šim mirklim.⁶⁴

Tomēr mērķis iemantot Dieva īpašības nedrīkst novest pie izpratnes zuduma par dievišķā un cilvēcīgā atšķirībām. Sūfijus, kas afekta stāvoklī identificē sevi ar Dievu, Al-Gazalī salīdzina ar kristiešiem, kas kļūdaini dēvē Jēzu par Dieva dēlu – šajos gadījumos, saskaņā ar Al-Gazalī, indivīds nav spējis atšķirt dievišķā līdzpastāvēšanu no cilvēcīgās formas, ko tas ieņem.⁶⁵

Sūfists ibn al-Arabī (m. 1240. g), dzimis 12. gadsimtā Spānijā, pārstāvēja monistisku reliģisko uzskatu, kas pazīstams kā ‘esamības vienotība’ (*وحدة الوجود*). Atsauces uz Jēzu Kristu visvairāk sastopamas viņa darbos Gudrības zīmogi (*فصوص الحكمة*) un Mekas atklāsmes (*الفتوحات المكية*). Ibn al-Arabī runā par dvēseles jeb *rūh* (*روح*) nedalāmību no

⁶¹ Nurbakhsh, Javad. *Jesus in the Eyes of the Sufis*. 82.lpp

⁶² Oddbjorn, L. *Images of Jesus Christ in Islam*. 89.lpp

⁶³ Winter, T. J. (ed.) *Al-Ghazalī on Disciplining Soul... & On Breaking the Two Desires...* Cambridge: Islamic Texts Society. 1995. p. xxxiv

⁶⁴ Burrell, D. B., Daher, Nazih (tr.). *Al-Ghazalī: The Ninety-Nine Beautiful Names of God*. Cambridge: Islamic Texts Society. 1995. p.30

⁶⁵ Pinault. David. “Images of Christ in Arabic Literature.” *Die Welt des Islams*. Vol. XXVII. Brill, 1987.g. 106.lpp

matērijas un formas, it īpaši attiecinot šo uzskatu uz Jēzus garu, kā arī viņa spējām radīt dzīvību.⁶⁶

Paša Dieva dots gars
Lai tas spētu modināt mirušos un dvest dvašu māla putnos,
Un taptu cienīgs tiekies pēc līdzības Kungam,
Kura vēlība viņam sniegusi augstākus un zemākus spēkus
Viņš, kuru Kungs šķīstījis un darījis transcendentālu
Garā, un radīšanā darījis līdzīgu sev.⁶⁷

Ibn al-Arabī sūfisma tradīcijā Jēzus loma un unikalitāte nereti tiek īpaši izcelta, kur viņš attēlots ne tikai kā uzvedības paraugs, bet arī kosmisko principu iemiesojums.

Ja kāds vēlas iepazīt dievišķo elpu, tam sākumā jāiepazīst kosmoss, jo „kurš pazīst sevi, pazīst to Kungu”, kurā tas mīt.⁶⁸

Ibn al-Arabī savos uzskatos nešaubās par Jēzus dievišķo izcelsmi:

Jēzus parādījās un spēja celt mirušos tādēļ, ka bija dievišķs gars. Šajā gadījumā pamudinājums bija Dieva, bet dzīvības dvaša no Jēzus, pūtiens no Gabriēla, un Vārds no Dieva.⁶⁹

Ibn al-Arabī uzsver Jēzus pazemību, viņš vienlaicīgi ir Dieva gars un Dieva kalps. Šo pazemību Ibn al-Arabī sasaista ar sievišķajām un vīrišķajām ietekmēm:

Šis Jēzus mācības aspekts nācis no viņa mātes, jo sievietes ir pazemīgas un pieticīgas, pakļautas vīrietim gan teorētiski, gan fiziski. Viņa atdzīvināšanas spējas, savukārt, nāk no Gabriēla elpas pūtienu cilvēka miesā, jo arī Jēzus atdzīvināja mirušos to cilvēciskajās miesās.⁷⁰

Ibn al-Arabī arī apcer dažādās perspektīvas, no kurām Kristus tēlu un būtību iespējams aplūkot, tādējādi atmetot vajadzību debatēm par tā patieso veidolu.

Kas attiecas uz viņa [Jēzus] mirstīgo veidolu, varētu sacīt, ka viņš ir Marijas dēls. Kas attiecas uz viņa cilvēcisko veidolu, varētu sacīt, ka viņš ir Gabriēla radīts, bet, mirušos

⁶⁶ Oddbjorn, L. *Images of Jesus Christ in Islam*. 89.lpp

⁶⁷ Ibn Al-Arabī, Muhyiddin. *The Bezels of Wisdom*. Austin, Ralph W. J. (trans.) New York: Paulist Press, 1980.g. 174-175.lpp.

⁶⁸ Ibid. 181.lpp

⁶⁹ Ibid. 176.lpp

⁷⁰ Ibid. 177. lpp

atdzīvinot, varētu sacīt, ka viņā ir gars no Dieva. Tātad viņu var dēvēt par Dieva garu, kas būtu kā apgalvot, ka jebkurā, kurā viņš to iepūš, ienāk dzīvība.⁷¹

Ibn al-Arabī manāmi ietekmējies no neoplatonisma,⁷² un skatījums uz Jēzu kā dievišķu garu pašam autoram ir vistuvākais. Viņa sistēma balstās uz uzskatu par ‘kosmisko asi’ (قطب), kura raksturota kā universālais racionalitātes princips (grieķu/kristiešu *logos*), kurš cilvēces vēstures periodos parādījies kā ‘pagaidu ass’, jeb ‘galvenais svētais’. Zem katras pagaidu ass atrodas septiņi svētie, kuri savu ietekmi gūst no septiņas debesis pārstāvošajiem praviešiem – viens no tiem ir arī Jēzus. Šajā Ibn al-Arabī sistēmā Jēzus neatkārtojamības pamatā ir viņa dzimšanas brīnums no nevainīgas mātes, kā arī viņa dievišķā gara būtība, kas sniedz spēju radīt dzīvību. Jēzum ir arī ‘noslēdzošā svētā’ (ختم الألفية) loma, kas nozīmē, ka pēc Jēzus svētie uz zemi vairs sūtīti netiek.⁷³

Persiešu izcelsmes sūfista Džalāladdīna Rūmī darbos atrodamas daudz atsauces uz Jēzu, sevišķi daudz to ir poētiskajā darbā *Masnavī* (مثنوی معنوی), *Traktātos* (فیه ما فیه), *Šamsa Tabrīzī dīvānā* (دیوان شمس تبریزی) un citur.⁷⁴

1980. un 1990. gadu laikā vairāki pētnieki ir veikuši pētījumus par Jēzu Rūmī darbos. Džons Renards (*John Renard*) 1987. gada darbs pētī Jēzus un citu evaņģēlisko tēlu lomu Rūmī raskstos. Džeimsa Roja Kinga (*James Roy King*) 1990. gada pētījums aptvēra Jēzus un Jāzepa funkcijas Rūmī *Masnavī*. Jēzus un Marijas lirisko attēlojumu Rūmī dzejā 1995. gadā pētījusi Annemarija Šimmela (*Annemarie Schimmel*).

Renards uzsver Rūmī un Ibn al-Arabī kontrastējošās pieejas Jēzus tēlam; pretstatā Ibn al-Arabī *Gudrības zīmogiem*, Rūmī necenšas veidot pilnīgu un sistemātisku pravietiskās atklāsmes modeli, bet gan atstāstīt un izcelt Praviešu stāstu sižetus un tajos paustās vērtības.

Rūmī Jēzus portrets saskan ar islāma kristoloģiju kā Dieva vēstnesis un evaņģēliju ziņnesis, brīnumu veicējs un Dieva zīme. Arī viņš, kā lielākā daļa sūfistu, pieņem uzskatu, ka Jēzus krustā sišanas laikā ticis aizvietots. Tomēr Rūmī attēlo Jēzu kā ārkārtēji

⁷¹ Ibn Al-Arabī. *The Bezels of Wisdom*. p. 178.

⁷² Oddbjorn, L. *Images of Jesus Christ in Islam*. 91.lpp

⁷³ Ibid. 91.lpp

⁷⁴ Arberry, Arthur. J.(tr.) *Discourses of Rūmī*. London University Press. London. 1961.

izcilu būtni, kas iemieso cilvēces pilnību un ir vienots ar dievišķo. Viņš ir gars no Svētā gara, nevainojams būtībā un raksturā, un Rūmī viņu raksturo kā „vienkrāsainu”, „vienkāršu un vienkrāsainu kā gaisma”.⁷⁵

Tipiski sūfīsam, arī Rūmī Jēzus ir ideālais askēts. Attēlojot viņu kā ceļojošu bezpajumtnieku, Rūmī uzsvēris garīgumu un garīgo prakšu ievērošanu kā ceļu, lai atbrīvotos no ķermeņa un pasaules.⁷⁶ Viena no islāma tradīcijām ir attēlot laimīgu Jāni Kristītāju, kurš pārmet Jēzum drūmumu un nomāktību, pat brīdina citus pārlietu nepriecāties.⁷⁷ Tomēr Rūmī Jēzus vienmēr smaidījis, pretēji tam, kā viņš biežāk attēlots citu autoru darbos.

Jēzus daudz smējās; Jānis Kristītājs daudz raudāja. Jānis Kristītājs sacīja Jēzum: „Tu esi kļuvis pārlietu nevērīgs pret smalkajām viltībām, ja smeji tik daudz.” Jēzus atbildēja: „Tu esi pārstājis ievērot Dieva smalkās, apslēptās un brīnišķīgās vēlības un laipnības, ja raudi tik daudz.”⁷⁸

Jēzus daudz smējās, bet Jānis Kristītājs rauca pieri, Jēzus smējās uzticībā, Jāni Kristītāju nomāca bailes.⁷⁹

Rūmī Jēzus vārdu uztver kā ekvivalentu mīlestībai:

Kad Jēzus, mīlas gars, paceļas spārnos
Vairs nekad tas nepiezemēsies
Lai atgrieztos darba valstībā.⁸⁰

Jēzus runa tiek salīdzināta ar iedvesmojošu elpu, un Rūmī atzīmē, ka jebkura runa var kļūt vienlīdzīga Jēzus dziedinošajam vārda spēkam:

Gariem pēc savs dabas piemīt Jēzus (dzīvību dodošās) elpas īpašības, bet kamēr tie ir ieslodzīti miesā) viena tā elpa ir brūce, bet otra – plāksteris.

Ja garu (ķermeniskais) aizsegs tiktu novākts, ikkatrs no tiem runā līdzinātos Mesijam.⁸¹

⁷⁵ Rūmī, Jalāl al-Dīn, Nicholson, Reynold. (tr. and ed.). *Mathnawī*. Vol. 1. Gibb Memorial Trust, 1925.g. 29.lpp

⁷⁶ Oddbjorn, L. *Images of Jesus Christ in Islam*. 92.lpp

⁷⁷ Khalidi, Tarif. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Harvard University Press, 2001. 144, 195, 200. lpp.

⁷⁸ Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Fīhi mā fīhi: Discourses*. Arberry, Arthur. J. (tr.). Taylor & Francis, 1995.g. 60. lpp

⁷⁹ Arberry, Arthur J., Yarshater, Ehsan. *Mystical Poems of Rūmī*. The University of Chicago Press, 2009.g. 170.lpp

⁸⁰ Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Diwān-i shams-i Tabrīz*. Tehran, 1982. p. 57.

Katrs no mums ir pasaules Mesija: mūsu rokās ir zāles pret visām sāpēm.⁸²

Lai gan Rūmī uzskata, ka jebkurš cilvēka gars spēj līdzināties Mesijam Jēzum viņa dziedinošajā gara aspektā, Kristus unikalitāte atklājas viņa radošajā garā. Rūmī rosina domāt, ka šī īpašība atklājas Jēzus unikālajās zināšanās par Dieva vārdu, un viņa spējā to izmantot, panākot vēlamo efektu.

Vulgārie mūždien piesauc Dieva vārdu, (bet viņiem) tas nestrādā, jo tie nav apveltīti ar (īsto) mīlestību.

Kad dvēsele atkal apvienosies ar Dievu, runāt par to (Dievu) ir runāt par šo (dvēseli), un runāt par šo (dvēseli) ir runāt par to (Dievu).⁸³

Atsaucoties uz Džeimsu Roju Kingu, Rūmī izpratne par Jēzu transcendē islāma izpratni par pravieša lomu šajā reliģijā, identificējot viņu kā vienreizēju un neatkārtojamo indivīdu, kura kvalitātes atšķir viņu no pārējiem cilvēkiem, un kuram piemīt vienreizēja spēja izmainīt un padarīt cilvēku dzīves labākas, pilnīgākas un saturīgākas, tomēr Rūmī Jēzus nekad nepārkāpj islāma pamatpostulātu – nav cita Dieva kā Allāhs.⁸⁴ Kings pauž viedokli, ka Rūmī dzīvespriecīgais dievišķās dzīvības elpas spēka un veikto pārmaiņu attēlojums norāda uz islāma, salīdzinoši ar kristietību, optimistiskāko skatījumu uz cilvēka dabu, par spīti tam, ka arī šīs brīnumainās parādības attēlotas uz cilvēces muļķības un ļaunprātības fona.⁸⁵

Jēzus izcilums Rūmī darbos ir uzsvērts, bet apziņa, ka mistiskajā tradīcijā katram svētajam ir sava, īpaša pozīcija gan Dieva, gan cilvēku priekšā, kā arī tas, ka „visi svētie ir Dieva dēli,”⁸⁶ šo īpašo nozīmi relativizē.

Jāpiemin arī Jēzus sūfistu Korāna eksegēzē jeb *tafsīr*. Pazīstamākie sūfistu komentāru autori ir Abdelkarīms Kušairī (فُشَيْرِي عبدالكريم) (Persija, m. 1072.g.) un Mahmūds ibn Ali Muhammads al-Kāšānī (محمود بن علي بن محمد القاشاني) (Persija, m. 1329.g.).

⁸⁷ Sūfistu *tafsīr* raksturīgi teksta dziļāko un metaforisko nozīmju meklējumi jeb

⁸¹ Rūmī, Jalāl al-Dīn, Nicholson, R. (tr. and ed.). *Mathnawī*. Vol. I. Gibb Memorial Trust, 1925. g. 88. lpp

⁸² Ibid. 13.lpp

⁸³ Ibid. 481. lpp

⁸⁴ King, James R. „Jesus and Joseph in Rumi’s Mathanwī. “ *Muslim World*, Vol. 80, no. 2. Hartford, 1990.g. 89. lpp

⁸⁵ Ibid. 87. lpp

⁸⁶ Nurbakhsh, Javad. *Jesus in the Eyes of Sufis*. 1982. p. 23.

⁸⁷ Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity. The Representation of Jesus in the Qur’an and the Classical Muslim Commentaries*. Macmillan, 1991. Ch. 17.

atšķirīgiem garīguma stāvokļiem attiecīgās nozīmes piemeklēšana no oriģinālā, daudznozīmīgā teksta. Al-Kušairī skaidrojums ir tuvāks klasiskajai ekseģēzei, bet vēlākajam, Al-Kāšānī *tafsīr* raksturīgs ezotēriskums.

Kušānī apgalvo, ka Kristus otrā atnākšana ir nozīmīgs solis viņa garīgajā izaugsmē, lai sasniegtu Muhammada attīstības pakāpi. Visām hadīsos raksturotajām detaļām piešķirts spirituāls skaidrojums. Rūmī laikabiedrs un sūfistu metafiziķis Nažms Ud-dīns Kubrā (الدین کبری نجم) (m. 1256. g.) Jēzus otrās atnākšanas laikā sakauto antikristu skaidro kā „vienacainās patības prasīgo ego”.⁸⁸

Attiecībā uz Jēzus nāvi, starp sūfistiem popularitāti bija guvis pieņēmums, ka, pirms krustā sišanas, viņš aizvietots ar kādu, kuram piešķirta miesiskā līdzība Jēzum, netiešā veidā ezotēriski radot nojausmu, ka viņa gars, kurš bija „saules garīguma pārpilns”, ticis pacelts debesīs, pie Dieva. Al-Kāšānī sacījis: „Un, neziņas apmāti, tie neiedomājās, ka Dieva garu nav iespējams nonāvēt.”⁸⁹

Ja ortodoksālajā islāma ekseģēzē bija novērojamas neskaidrības starp autoriem par Jēzus spēju veikt brīnumus – vai viņš patstāvīgi pieņēmis lēmumus, vai tā bijusi Dieva dota atļauja konkrētajās situācijās izpildīt konkrētas darbības. Sūfistu interpretācijā šī problēma tiek novērsta, jo Jēzus tiek uztverts kā šķīstīts no paša gribas, tātad, pilnībā nododoties Dieva varai.⁹⁰

Brīnumu skaidrojumā sūfisti koncentrējas un to iekšējo nozīmi. Jēzus attēlots dziedējam līdzcilvēkus no gara akluma un vājības, pakļaušanās pasaulīgajiem kārdinājumiem, atgriežot tos uz mūžīgās dzīvības un dievišķās gudrības ceļa.⁹¹ No zemiskās dvēseles „māla”, Jēzus izveido „putniem” līdzīgas dvēseles, iepūšot tajās dievišķās zināšanas. Līdzīgi, arī Marijas slēpšanās aiz „plīvura” jeb *hidžāba* (حجاب), kā arī viņas nevainība bērna ieņemšanas brīdī tiek uztvertas kā metaforas garīgajai dzīves sfērai.⁹²

⁸⁸ Citēts pēc Nurbakhsh. 1982. p. 61 – 64.

⁸⁹ Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity*. 184.lpp

⁹⁰ Ibid. 186. lpp

⁹¹ Oddbjorn, L. *Images of Jesus Christ in Islam*. 96.lpp

⁹² Ibid. 96.lpp

Neskatoties uz to ietekmi uz sūfismu, gan Al-Hallāžs, gan Ibn Al-Arabī tiek uzskatīti par heterodoksāliem tradīcijas pārstāvjiem. Bet Jēzus tēls nepārtraukti figurējis kā ortodoksālā, tā heterodoksālā sūfisma izpratnēs.⁹³ Kennets Kraggs apgalvo:

Nekur citur musulmaņu apziņā par Jēzu nav attēlota dzīvīgāka kā arābu, persiešu, turku un urdu islāma mistiķu dzejā. Doktrinālos strīdus tie uztvēra nenopietni, brīvi virzoties pretī dvēseliskajām alkām, kas pamatā rosināja izglītoto teologu disputu, un kas transcendē to, ko izglītība spēj iegūt. Sūfistu Jēzus rosina abpusēji cieņu.⁹⁴

1.5. Al-Hallāž un sūfiju Jēzus

Persiešu izcelsmes islāma mistiķim, rakstniekam un moceklim Mansūram al-Hallāžam (منصور الحلاج) sūfismā ir īpaša nozīme, un tas tiek arī salīdzināts ar Jēzus tēlu. Franču Orientālists Luijs Masinjons (Louis Massignon) (1883 – 1962 g.) pat izvirzīja teoriju starp al-Hallaža (apm. 858 – 922. g.) svētā mocekļa nāves analogiju ar Jēzus krustā sišanu.⁹⁵ Ar šīm abām personām saistās ezotēriskie jēdzieni *fanā* un *bakā* (فناء و بقاء) kas skaidrojami kā patības, jeb „ego” neesamība un izzušana.⁹⁶ Kristīgajā literatūrā sastopamas atsauces uz patības (*nafs*) miršanu” vai ‘patības sišanu krustā’, kā arī ‘atdzimšanu Dievā caur Kristu”, piemēram, svētā Pāvila tekstos. To nozīmes acīmredzami saskan ar sūfiju terminoloģiju, runājot par cilvēka tieksmi tapt vienotam ar Dievu, nonākot vienotībā un saskaņā pašam ar sevi.⁹⁷ Tieši šajā ziņā atklājās problemātika islāma misticisma iekļaušana klasiskā islāma doktrīnu ietvaros, jo sūfisti tiecās uz cilvēka un Dieva savienošanos.

Sūfiju literatūrā atainotā Al-Hallāža nāve raksturota ļoti līdzīgi Jēzus nāvēssodam, un caur viņa tēlu tika stiprināta islāmiskā doktrīna. Islāma mistiķi svēto mocekli al-Hallāž

⁹³ Oddbjorn, L. *Images of Jesus Christ in Islam*. 96.lpp

⁹⁴ Cragg, Kenneth. *Jesus and the Muslim. An Exploration*. Allen & Unwin. 1985.g. 60.lpp

⁹⁵ Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. ed. and trans. Herbert Mason Princeton University Press, 1994. 15; 82; 235. lpp

⁹⁶ *Fanā* stāvoklī indivīds atrodas pilnīgā vienotībā ar Dievu, un neeksistē ārpus tā. Ticīgais ir atteicies no grēkiem, iekārēm, miesiskām baudām, noliedzot savu fizisko eksistenci, viņš ir iznīcinājis savu zemāko dvēseli. *Bakā* ir mūžīgā Dieva apziņa un Dieva patvērums, kurā garīgā līmenī atrodas sūfists, kad sasniedzis *fanā*.

⁹⁷ Milani, Milad. “Representations of Jesus in Islamic Mysticism.” 60.lpp

pielīdzināja Jēzum viņa tikumībā, tādā veidā parādot, ka, lai arī virzība pretim Kristus iemiesotajam ideālām ir vēlama, sūfismā viņš nav augstāks par visu un neaizsniedzams.⁹⁸

Musulmaņi uzskata, ka gan Jēzu, gan al-Hallažu grēcīgu padara sevis asociēšana ar Dievu. Salīdzinājumam minami teicieni, piemēram, al-Hallāža „Es esmu patiesība/pilnība” (*anā al-hakk*), kas atgādina Jēzus sprediķi: „Es esmu ceļš, patiesība un dzīvība,” (Jāņa 14:6). Nav pilnībā skaidrs vai al-Hallāžs savos uzskatos pauž kristietībai līdzīgu mācību, tādējādi pārkāpjot islāma normas, par ko viņš ticis sodīts, jo pats ir uzsvēris, ka seko islāmam un ir patiess musulmanis.

Augšāmcelšanās kontekstā, gan kristietībā, gan sūfismā Jēzus Kristus tiek uzskatīts par dievišķās mīlestības manifestāciju. Sūfisti uzskata, ka sevis iznīcināšanas rezultātā, tie tiks augšāmcelti Dieva realitātē.

1.6. Galveno sūfisma Jēzus īpašību apkopojums

Sūfiju islāma galvenokārt mistiskā pasaules interpretācija un teosofiskās spekulācijas paredz dažādas kontekstuālas interpretācijas, kas atšķiras no ortodoksālā sunnītu islāma. Pamatā Jēzus tiek uztverts vai nu kā piemērs mīlošā askēta ceļam, vai kā kosmiska parādība.

Perfektā cilvēka jēdziens attiecināms ne tikvien uz cilvēcību, bet arī Dieva īpašību parādīšanu cilvēkiem. Šītu sūfists Džavāds Nūrbahšs (*Javad Nurbakhsh*) vārdu *rūhallāh* jeb „Dieva gars” interpretē kā netiešu norādījumu, ka „viņš ir nevainojams gars, teofānija (مظهر) no visaptverošā vārda *Allāh*, tātad – dievišķo īpašību pilnīgs atspoguļojums.⁹⁹

Šāda raksturojuma piešķiršana tiek relativizēta, apgalvojot, ka teofānija ir īpašība, kas piemīt cilvēcei kopumā:

... cilvēcīgo būtņu esence ir teofāniska un atrodas visaptverošo Allāha vārdu aizbildniecībā
... Cilvēka racionālā dvēsele (نفس ناطق) nav miesisku ierobežojumu traucēta un tā ir dievišķa un šķīsta pēc savas būtības.¹⁰⁰

⁹⁸ Milani, Milad. “Representations of Jesus in Islamic Mysticism: Defining the „Sufi Jesus.” *Literature & Aesthetics* 21 (2). December, 2011, p. 60

⁹⁹ Nurbakhsh, Javad. *Jesus in the Eyes of the Sufis*. 1982.g. 107. lpp.

¹⁰⁰ Nurbakhsh, Javad. *Jesus in the Eyes of the Sufis*. Khaniqahi Nimatullahi Publications. 1982.g. 26. lpp.

Īpaša nozīme piešķirta Jēzus dvašai, kura pielietota dziedniecībā un mirušo atdzīvināšanā.

Kādu Jēzum piedēvētu teiciens savā pētījumā citējis Tarifs Hālidī:

Pravietis Jēzus sacīja: „Tas Kungs ir devis man spēku atgriezt mirušos dzīvē, darīt aklos redzīgus un kurlos dzirdīgus, bet viņš nav devis man spēkus dziedināt muļķi.”¹⁰¹

Līdzīga tematika skarta arī šītu tradīcijā, papildinot muļķa raksturojumu ar īpašībām kā nelabojama patmīlība un paštaisnums. Šāds stāsts, saistībā ar Jēzu, parādās arī Rūmī *Matnavī*, kur Jēzus attēlots bēgot uz kalniem „it kā lauva vēlētos izliet tā asinis.” Kāds vīrs, to redzot, bijis izbrīnīts, kas brīnumdarī Jēzū izraisījis šādu bijību, uz ko Jēzus atbild, ka lai gan dzīves laikā ir cēlis daudz mirušo, tikai vienreiz, bez panākumiem, viņš izmantojis Dieva vārdu, mēģinot dziedināt muļķi.

Muļķības slimība ir Dieva niknums; kaites un aklums nav niknuma sekas, bet gan pārbaudījumi.¹⁰²

Rūmī arī stāsta kā kāds muļķis lūdza Jēzu iemācīt tam dievišķo vārdu, lai tas varētu atdzīvināt kaulu kaudzi. Jēzus sūdzējies Kungam, ka šim muļķim, acīmredzot, svarīgāk ir atdzīvināt mirušos kaulus kā iedvest dzīvību savā mirušajā patībā. Galu galā, Jēzus padodas muļķa iegribai, kā rezultātā muļķis atdzīvina lauvu, un tā viņu nogalina.

¹⁰¹ Khalidi, Tarif. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Harvard University Press, 2001.g. 211. lpp.

¹⁰² Rūmī. *Mathnawī*. Vol III: 145.lpp.

2. Sūfiju izpratne par perfekto cilvēku

2.1. Sūfisms

Sūfisms parasti tiek dēvēts par islāma misticismu, tomēr šī definīcija ir abstrakta un nesniedz detalizētu paskaidrojumu. Lai to varētu izdarīt, nepieciešams aplūkot sūfisma attīstību vēsturiskā kontekstā, sūfistu uzskatus un sūfisma attiecības ar islāmu.

Pastāv uzskats, ka vārds ‘sūfisms’ etimoloģiskā izcelsme meklējama arābu valodas vārdā *suf* (صُوف), kas nozīmē vilna, un norāda uz raupjas vilnas apģērbiem, kādus parasti nēsāja islāma askēti. Cita versija atsaucas uz vārdu *safā* (صفا), ko tulko kā ‘šķīstums’.¹⁰³ Dažādi pētnieki ir snieguši definīcijas šim jēdzienam. Nikolsons saka:

Sūfisms, islāma reliģiskā filosofija, visnenākajā pastāvošajā definīcijā raksturots kā „spēja aptvert dievišķās realitātes,” un islāma mistiķiem labpatīk sevi dēvēt par *Ahl al-hakk*, jeb „patiesības sekotājiem.”¹⁰⁴

Nikolsons to raksturo kā reliģisku filosofiju, kas meklē patiesību, mēģinot skaidrot attiecības starp Dievu un radību, kā arī izprast eksistences būtību.¹⁰⁵ Viljams Čittiks paskaidro:

Tie, kas izmanto šo vārdu [sūfisms] pozitīvā nozīmē, to saista ar plašu ideju un priekšstatu kopumu, kas saistās ar cilvēces ideālu sasniegšanu, sekojot pravieša Muhammada piemēram. Tie, kas to izmanto negatīvā nozīmē, to saista ar dažādiem islāma mācību izkropļojumiem.¹⁰⁶

Plašākā nozīmē sūfismu var raksturot kā islāma ticības un prakšu iekšēju apdarināšanu un intensifikāciju.¹⁰⁷

Daļa musulmaņu sūfismu neatzīst un piedēvē tam ķecerīgu raksturu, apgalvojot, ka tas deformē ticības pamatdoktrīnas, specifiskāk, absolūtā monoteisma principu.¹⁰⁸ Visu

¹⁰³ Kabbani, Muhammad, H. *The Naqshbandi Sufi Tradition Guidebook of Daily Practices and Devotions*. Islamic Supreme Council of America, 2004.g. 83.lpp

¹⁰⁴ Nicholson, Reynold. *The Mystics of Islam*. London, Arkana. 1989. 1. lpp

¹⁰⁵ Ibid. 1. lpp

¹⁰⁶ Chittick, William. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: One World Publications, 2000. 2. lpp

¹⁰⁷ Ibid. 18. lpp

¹⁰⁸ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil, the Perfect Individual, with a Brief Comparison to the Thought of Sir Muhammad Iqbal*. Faculty of Philosophy, Brock University. 5. lpp

šo definīciju pamatā ir sūfisma un islāma salīdzinājums, tātad, var secināt, ka bez islāma sūfisma tradīcija nebūtu iespējama.

Rebekas Cvancigas (*Rebekah Zwanzig*) 2008. gada pētījumā sniegtā sūfisma definīcija ir šāda:

Sūfisms var tikt definēts kā islāmā sakņota uzskatu mācība, kuras mērķis ir sasniegt cilvēces pilnību, tuvojoties Dievam. Islāms nosaka, ka Dievs ir viens un vienots savā izpausmē *tauhīd* (توحيد), un sūfisti īpašu nozīmi piešķir *tauhīd* personīgai pieredzēšanai un izprašanai., šo stāvokli sasniedzot ar askētisma disciplīnu, piemēram, *zikr*, un intuitīvu zināšanu jeb *gnosis* palīdzību.¹⁰⁹

Kā iepriekš minēts, islāma pasaulē sūfisti nereti tiek uzskatīti par hairētiķiem, tādēļ jāaplūko kādas diskusijas un attiecības pastāv starp kanonisko islāmu un sūfismu. Sūfisma mērķis ir iemiesot Muhammada atklāsmju pieredzei līdzīgu tuvību ar Dievu. Atsaucoties uz Čittika ievadu sūfismā:

Vispārīgi sūfisti sevi redz kā musulmaņus, kuri nopietni uztver Dieva aicinājumu sajūst viņa klātbūtni gan pasaulē, gan sevī. Viņi uzsver iekšējās pasaules nozīmi pār ārpusauli, apcerēšanas nozīmi pār rīcību, garīgās attīstības nozīmi pār likuma kalpību, dvēseles pilnveidošanu pār sociālajiem sakariem.¹¹⁰

Musulmaņi ārkārtīgi lielu nozīmi piešķir tehniskajām reliģijas detaļām: lūgšanu skaitīšanai noteiktas reizes noteiktos laikos, sekošanai sabiedriskajiem un reliģiskajiem likumiem utt., turpretī sūfisti sliecas saskatīt šīs tehniskās lietas metaforiski, savos uzskatos lielāku nozīmi piešķirot individuālajām attiecībām ar Allāhu.¹¹¹

Islāmam ir trīs aspekti: *islām* (اسلام)/pakļaušanās, *imān* (ایمان)/ticība, un *ihšān* (احسان)/labdarība. No pirmā aspekta reliģija ir aizguvusi nosaukumu, un to tulko kā labprātīgu pakļaušanos Dievam un viņa likumiem. Otrais attiecas uz sekošanu Korānā noteiktajiem likumiem un priekšrakstiem. *Ihšān* nozīmē būt tikumīgam un dāsnam darot vai cenšoties darīt pārējos abus. Lai arī visi trīs aspekti ir vienlīdz svarīgi, sūfisti vislielāko nozīmi piešķir tieši trešajam.¹¹²

Lai sasniegtu šo vienotību ar Dievu, sūfisti izveidoja uzskatu par individuālās patības iznīcināšanu, lai nonāktu vienotībā ar Dieva patību. Visbiežāk izmantotā analogija ir

¹⁰⁹ *Gnosis* (grieķu val.) – zināšanas, misticismā – garīgas zināšanas, mistiskas apgaismes izjūta.

¹¹⁰ Chittick, William. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: One World Publications, 2000. 19. lpp

¹¹¹ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 7. lpp

¹¹² Ibid. 8. lpp

mīlnieka vēlme pēc mīlotā/s, un viņa/viņas atteikšanās no domām par sevi, lai tās aizvietotu ar domām par mīloto. Reliģiskajā sfērā tas parasti izpaužas sūfista vēlmē atteikties no pasaulīgā īpašuma, doties bezmērķīgos klejojumos un pārtikt no ziedojumiem. Iespējams, šī iemesla dēļ, sabiedrībā radusies neuzticība un nepatika pret tiem, kas dēvēja sevi par sūfijiem, uzskatot tos par nelietderīgiem sabiedrības locekļiem.¹¹³

2.2 Perfektums sūfismā

Sūfisma mērķis iepriekšējā nodaļā definēts kā perfektuma stāvokļa sasniegšana, un „perfektumu” vispārīgi var skaidrot kā nevainojamību, nekļūdību. Tas, ko ar ko šāds stāvoklis ir saistāms un kā to sasniegt, tiks aplūkots sekojošajā nodaļā.

Cvancīga piedāvā aplūkot perfektumu trīs filosofiskajās skolās, lai radītu priekšstatu par to, kā šī problēma atspoguļota dažādu filosofu idejās.

Pirmais piemērs ir Rietumu filosofu Platona un Sokrata redzējums, kuri pauda viedokli, ka perfekts ir izpratne par patiesajām nozīmēm – visu eksistējošo lietu un priekšstatu ideālajiem veidoliem. Aplūkojot tās abstrakti, filosofi ir spējīgi uztvert ideju patiesās nozīmes, nepiesaistot tām materiālas vai maņu radītas asociācijas.¹¹⁴

Hinduistu *Bhagavadgīta* ir otrs Cvancīgas izmantotais piemērs perfektuma attēlošanai, kura kontekstā tas tiek saistīts ar indivīda pienākuma izpildīšanu kosmiskā līmenī. Krišna saka:

Cilvēks perfektumu var sasniegt, nododoties viņam piemērotai rīcībai. Lūk, tā kāds, kurš ir cieši apņēmis savā rīcībā, caur to var atrast pilnību.

Pielūdzot to, no kā cēlušās visas būtnes un kurš šo visu caurstrāvo, caur sev piemērotu rīcību cilvēks kļūst perfekts... Viņš, kura inteliģence nav piesaistīta nekam konkrētam, kura patība ir iekarota, kurš ir brīvs no iekāres, caur atsacīšanos viņš ir ieguvis bezdarbības galējo nevainojamību.¹¹⁵

Līdzīgi kā Sokrats rosina atbrīvoties no pasaulīgas uztveres, nododoties tīri filosofiskai pasaules pieejai, tā hinduistu sistēma aicina tiekties uz pilnīgu nošķirtību no

¹¹³ Ibid. 8. lpp

¹¹⁴ Plato, *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, and Phaedo*, trans, and ed. G. M. A. Grube (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981), 102. lpp

¹¹⁵ *The Essential Vedanta: A New Sourcebook of Advaita Vedanta*, trans, and ed. Eliot Deutsch and Rohit Dalvi (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2004.g, 78. lpp.

pasaulē, lai aptvertu eksistences patieso dabu *Brahmanu*, atbrīvojoties no materiālām iekārēm un piesaistēm. ‘Piemērotā rīcība’ attiecas uz katra indivīda kastai atbilstošo lomu sabiedrībā. Izpratne par šo kārtību noved pie secinājuma, ka viss, kas ir pasaulē, ir ilūzija jeb *maja*. Perfektums tiek sasniegts atbrīvojoties no *majas* iegrožojumiem.

Pēdējais piemērs ņemts no Nisas Gregorija, kurš perfektumu raksturo kā cilvēka būtības piepildīšanu ar Jēzus Kristus īpašībām. Viņš sacījis:

Šī, tāpat, manuprāt, ir kristīgās dzīves perfekcija, dvēseles, runas un darbību piemērošana vārdiem, kādiem apzīmēts Kristus, tā, lai, saskaņā ar Pāvila panegiriku, „visā ķermenī, dvēselē un garā” [1. Tes. 5:23] tiek uzņemts perfektais svētums, un tiek nerimstoši sargāts pret sajaukšanos ar ļaunumu.¹¹⁶

Perfekcija mīt pilnīgā indivīda transformācijā, kas padara to līdzīgu Kristum. Kā Kristus bija Dieva manifestācija cilvēka ķermenī, brīvs no ļaunuma, tā cilvēkam jātop brīvam no ļaunuma savā būtībā, lai tas spētu tapt perfekts kā Kristus.¹¹⁷

Iepriekšminētie piemēri sniedz izpratni par filosofiskajām metodēm un garīgajām prasmēm, caur kurām perfekts tiek sasniegts. *Gudrības zīmogos* Ibn al-Arabī raksta:

Perfektuma attēls top pilnīgs tikai kopā ar zināšanām gan par īslaicīgo, gan mūžīgo, kad zināšanu līmenis sasniedz perfekciju abos aspektos. Līdzīgi, arī pārējie eksistences līmeņi kļūst nevainojami, jo ti ir izdalāmi īslaicīgajos un mūžīgajos. Mūžīgā esamība ir paša Dieva esamība, bet nemūžīgā esamība ir Dieva esamība latentā kosmosa formās. Tās sauc par īslaicīgām, jo acīmredzamas ir to daļas, kuras pastāv dažādās kosmosa formās. Tāpat esība ir perfekta, visa kosmosa kustība ir mīlestības virzība uz nevainojamību, lūk, to saproti!¹¹⁸

Rindkopas sākumā apgalvots, ka perfekcijai nepieciešamas zināšanas par mūžīgo un materiālo jeb nemūžīgo. Līdzīgi Sokrāta un hinduistu piemēriem, šīs zināšanas māca aptvert patieso realitāti, bet šajā gadījumā šīs zināšanas nenoraida materiālās eksistences nozīmi; tieši pretēji – tiek izteikts aicinājums apgūt abus pasaules aspektus, jo tie abi ir nepieciešami nevainojamības sasniegšanai.¹¹⁹ Mūžīgais ir pats Dievs, bet īslaicīgais – kosmos, respektīvi – Dieva radītais, tostarp, cilvēce. Ar virzību uz mīlestību Ibn al-Arabī domājis visuma transformāciju ar mērķi kļūt līdzīgam mūžīgajam Dievam. Tāpat

¹¹⁶ Gregory of Nyssa, *On Perfection in Saint Gregory OfNyssa Ascetical Works*, trans, and ed. Virginia Woods Callahan (Washington D.C.: The Catholic University Press Of America, 1967), 121.lpp. Citēts pēc Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 11. lpp

¹¹⁷ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil, the Perfect Individual, with a Brief Comparison to the Thought of Sir Muhammad Iqbal*. Faculty of Philosophy, Brock University. 12. lpp

¹¹⁸ Ibn al-'Ibn al-'Arabi, *The Bezels of Wisdom*. 257-8.lpp

¹¹⁹ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*, 12 - 13. lpp

apzinoties pasaules duālo būtību, un pielietojot šīs zināšanas transformācijā, lai iemiesotos dievišķajā esamībā, var sasniegt perfektuma stāvokli.

2.3 Perfektais cilvēks *al-insān al-kāmil*

Islāma teoloģijā cilvēks apskatāms kā daudznozīmīga un unikāla būtne, kuras iekšējais potenciāls pārsniedz materiālās robežas un tiek uzskatīts par visuma kvintesenci. Vārds *insān* arābu valodā nozīmē cilvēciska būtne, un tā sakne ir vārds *ins* – cilvēks. Alternatīva versija apgalvo, ka šī vārda sakne ir vārds *nasī* – aizmirst. Korānā cilvēce vārdā *insān* nosaukti 65 reizes, 18 reizes dēvēti par *ins*, vienreiz par *insī*, vienreiz – *enasī*, un 230 reižu - vārdā *nās* – *insān* daudzskaitļa formā. Cilvēka reliģiskā būtība atšķiras no modernā zinātniskā skatījuma, un cilvēka raksturojums Korānā kā „cietsirdīgs un nezinošs,” bet arī „visgodājamākais no visām radībām,” ir cieši saistīts ar to, ka tas veidots no māla, tomēr pēc Dieva līdžības.¹²⁰ Musulmaņu svētie raksti runā par to, kā, ievērojot mērenību visā, līdzsvarot šīs divas cilvēka duālās būtības galējības, tādējādi attēlojot tos kā būtnes, kuriem piemīt unikāla spēja iemiesot konfliktējošas tieksmes, tomēr tās saprast un kontrolēt.¹²¹

Korānā cilvēks aplūkots kā vienots veselums, neizdalot ķermeni un garu atsevišķās daļās, jo saskaņā ar islāma teoloģiju, viens bez otra pastāvēt nevar. Sākotnēji cilvēks bijis putekļi (3.59; 30.20; 35.11), pirmā miesa veidota šos putekļus pārvēršot par dubļiem un liekot tam iziet cauri vairākām eksistences pakāpēm (6.2; 7.12; 15.26; 28, 33, 32.7-8, 71; 37.11; 38.71-72; 55.14). Tādējādi cilvēks attēlots kā dabas sastāvdaļa, un visi dabas elementi mīt arī cilvēkā. Dvēsele nāk no Allāha, kuru tas iepūtis cilvēka miesā, kas arī saistāma ar cilvēka transcendentālo patību *nafs*, kura pastāv ārpus laiktelpas ierobežojumiem.¹²²

Korāns cilvēku attēlo kā pretrunīgu eksistences formu, jo tā būtībā ir gan labā, gan ļaunā aizmetņi, un pēc dabas tam piemīt nosliece uz vājumu, perspektīvu trūkums, ambīcijas un aizspriedumainība, aprobežotība (4.28; 59.9; 64.16; 70.19-21 u.c.). Minētās īpašības gan veicina cilvēkā ļaunumu, gan arī no tām izrietošus trūkumus kā pārākuma

¹²⁰ Leaman, Oliver. *The Qur'an: An encyclopedia*. Taylor & Francis, 2006. 301. lpp

¹²¹ Ibid. 301. lpp

¹²² Ibid. 301. lpp

apziņa, augstprātība, bezpalīdzība (17.67, 83). Visnopietnākais šķērslis *nafs* izaugsmei un attīstībai ir tā pati, jo tikai ar Allāha vēlību tā var tikt atbrīvota no zemiskajām nosliecēm.¹²³

Al-insān al-kāmil islāma teoloģijā ir jēdziens, kas pamatā pagodinoši attiecināts uz pravieti Muhammadu, no arābu valodas tulkojams kā „cilvēks, kurš sasniedzis pilnību.”¹²⁴ Šāds cilvēks ir atradis līdzsvaru starp fizisko un metafizisko pasauli. Allāhs piešķīris cilvēkiem spēju sazināties savā starpā un pieņemt saprātīgus lēmumus, saprātu, brīvo gribu un intelektu, un ar to palīdzību tie spējīgi iemantot dievišķas īpašības, piemēram, zināšanas, tikumību, gribasspēku, žēlsirdību.¹²⁵

Al-insān al-kāmil islāma misticismā ir saistošais posms starp patiesību *al-hakk* (*al-haqq*) un cilvēci, kļūstot par posmu, kad *al-hakk* manifestējas šajā individuā. Perfektais cilvēks tiek uzskatīts par šīs zemes halīfu, kuram piešķirtas tiesības valdīt, tiesāt, veikt darbības un pārmaiņas, bet ne savā vārdā. Viņš ir tieši saistīts ar Allāhu, un šādā nozīmē viņa brīvība sakņojas tam piešķirtajā pārpasaulīgajā lomā un ziedošanās Dievam.¹²⁶

Sūfiju motivācija bija izveidot praktisku mācību vienkāršajiem ļaudīm un pasniegt islāma garīgumu atbilstoši laikmetam, kurā tā radusies. Viena no izveidotajām doktrīnām bija „perfektā cilvēka” ideāls jeb prototips, kas iemiesoja patiesu šķīstumu kontrastā ar cilvēka apziņu, ko ierobežo maņas un materiālisms. Pirmās liecības datējamās devītajā gadsimtā Abū Jazīda al-Bistāma jeb Bajazīda (804. – 874. g) darbos. Vēlāk šo domu pārņēma un attīstīja Andalūzijas šeih Muhjīdīns Ibn al-Arabī, balstot to uz Kudsī hadīsu.

Jēzus ir viens no retajiem pravietiskajiem tēliem, kurš iekļauts mistiskajā izpratnē par „perfekto cilvēku.” Sūfisti īpaši uzsvēra Jēzus elpas dziedinošās spējas, saskatot viņa līdzību ar „svēto elpu”, kā arī norādot, ka viņš ieņemts no eņģeļa Gabriela elpas. Sūfiju lietotā korāniskā terminoloģija norāda uz uzskatu islāmisko izcelsmi, nošķirot to no kristietības izpratnes.

¹²³ Ibid. 301. lpp

¹²⁴ Leaman, Oliver. *The Qur'an: An encyclopedia*. Taylor & Francis, 2006. 302. lpp

¹²⁵ Ibid. 302. lpp

¹²⁶ Ibid. 302. lpp

Rūmī šo ideju interpretē kā veidu, lai tuvotos Dievam, un viņa Jēzus attēlojums nav pielīdzināms nedz kristiešu, nedz musulmaņu burtiskajiem šī tēla skaidrojumiem, bet saistās ar sūfismam raksturīgo mistisko pieredžu attēlojumu. Arī viņa populārais un plašais liriskas darbs Masnavī atsaucas uz Jēzus tēlu kā brīnumdarītāju, nereti runājot par Jēzu metaforiski, piemēram, pretstatot to ēzelim, kurš simbolizē cilvēka miesu, bet Jēzus, dēvēts par Allāha garu *rūhallā'*, dvašu, vārdu un vēju, simbolizē cilvēka dabas augstākos, garīgos aspektus kā dvēsele vai saprāts.

Līdzīga attieksme novērojama arī Ibn al-Arabī darbos. Viņš norādījis uz līdzību starp Jēzus ieņemšanu un viņa dzīvību dodošo elpu, apgalvojot, ka islāmiskais "Marijas dēls Īsā" un bibliskais "Dieva dēls Jēzus" nav nesavietojami, ja pieņem, ka viņa būtība ir mainīga, proti, brīnumu veikšanas laikā Jēzus kļūst garā dievišķs.

Gan 'Dieva dēla', gan 'perfektā cilvēka' jēdzieni norāda uz indivīda pieredžu dievišķu piepildījumu, bet sūfiju tradīcijā Jēzus ir tikai viens no, kā arī saistīts ar visiem pārējiem, „perfektajiem cilvēkiem”, tātad noliedzot ekskluzivitāti, kādu Jēzum piešķir tituls 'Dieva dēls'.

2.4. Kļūšana par perfekto cilvēku

Aplūkojot perfektuma jēdzienu iepriekšējajās nodaļās, kļuvis skaidrs, ka nozīmīgu lomu indivīda ceļā uz perfektuma sasniegšanu sūfisma kontekstā ieņem zināšanas. Ibn al-Arabī uzskatu sistēmas izprašanai nepieciešams aplūkot teoloģijas un filosofijas attiecības ar sūfismu, un kā šīs divas mācības ietekmē perfektā cilvēka ideju. Īpašs uzsvars likts uz trīs zināšanu veidiem, par kuriem runā Ibn al-Arabī: atklāsme *vahī* (وحى), saprāts *akl* (عقل) un intuīcija *ilhām* (الهام).¹²⁷ Izpratne par šiem jēdzieniem nepieciešama, lai izskaidrotu zināšanu nozīmi indivīda perfektuma sasniegšanā.

Jēdziens *kalam* (كلام) tiek vispārīgi attiecināts uz islāma teoloģiju. *Falsafa* (فلسفة) arābu valodā aizgūts no grieķu *philosophia*, un iekļauj musulmaņu, kristiešu un ebreju domātājus, kuri darbojās Tuvo Austrumu reģionā. Šis termins aptver tās filosofiskās kustības, kuru pārstāvji bija vērsti uz grieķu filosofu izpratni un interpretāciju.¹²⁸ Viņi

¹²⁷ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 17. lpp

¹²⁸ Ibid. 18. lpp

centās saprast kā pagānu filosofi, kuri bija dzīvojuši pirmsislāma laikos, bija spējuši nonākt pie patiesībām, kādas atklātas Korānā.

Akl, saprāts, ir prāta spēja izziņāt pasauli un izveidot priekšstatus, piešķirt lietām nozīmes un apstrādāt datus. Saprāts pielieto loģiku un kritisko domāšanu. Filosofi uzskatīja, ka refleksija ir viens no veidiem kā sasniegt patiesību izmantojot racionālo prātu.¹²⁹ Viņu secinājums bija, ka visas racionāli apgūstamās patiesības nāk no viena avota – universālā intelekta, un tādēļ atklātās patiesības saskan ar Korāna mācībām.¹³⁰

Intuīcija *ilhām* ir misticisma pamatā un to nav iespējams ietekmēt vai kontrolēt ar racionālo prātu. Intuīcija ir zināšanas vai tieša pieredze no Dieva, bez kurām atklāsmes nebūtu iespējamās. Tomēr intuīcija ir pieejama ikvienam, bet atklāsme – tikai dažiem izredzētiem indivīdiem.¹³¹

Atklāsme *vahī* reliģiskā kontekstā definējama kā specifiskas zināšanas vai gudrība, ko praviešiem nodevis Dievs, tomēr par ‘atklāsmi’ var dēvēt jebko, kas ir bijis apslēpts vai neizprasts, un tapis zināms bez atklāsmes saņēmēja ieguldītām pūlēm.¹³²

Sūfisms pieņem Muhammada atklāsmes ietvertās doktrīnas, tomēr tas paļaujas uz sirdsbalsi, aicinot ļaudis meklēt šo atklāsmju padziļinātās nozīmes. Sirds ir ne vien instruments, ar kura palīdzību Dievs patiesību atklāja Muhammadam, bet caur to atklāsmju zināšanas tiek nodotas jebkuram. Sūfismā tieši cilvēks ar atvērtu sirdi var kļūt par *al-insān al-kāmil*, kas gatavs nodoties turpmākām transformācijām, pārņemt un atslogojot Dieva īpašības. Lai piedzīvotu šīs pārmaiņas, jāšķīsta savu sirdi, sekojot atklāsmēs rodamajām patiesībām.¹³³

Ja tu vēlies redzēt skaistumu, ko godājam

Savā sirdī ieskaties, redzi – tur tas mīt.

Savu sirdi par lupu pārvērdams

Sava drauga cēlumtu tu vari ieraudzīt.

Tava valdnieka diženums tur atmirdzēs

¹²⁹ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 19. lpp

¹³⁰ Ibid. 22. lpp

¹³¹ Ibid. 21. lpp

¹³² Ibid. – 19. lpp

¹³³ Ibid. 24. lpp

Tā pils, kurā mājo viņš tik netverams

Savā sirdī šo karali sameklē

Ikkatrā daļiņā tevis ir viņa dvēsele.¹³⁴

Tā kā caur sirdi indivīds saņem atklāsmi, Ibn al-Arabī uzskata, ka caur to arī atnāk izpratne par patiesību, ja sirds ir šķīstīta no savtīgām iekārēm un egoisma. Šādu stāvokli var panākt bez nosacījumiem ievērojot islāma pamatpostulātus, meklējot zināšanas par personības saistību ar Dievu, kā arī izmantojot šīs zināšanas, lai iemantotu Dieva īpašības.¹³⁵

Sūfismā ārkārtīgi uzsvērtā individuālās atklāsmes nozīme un personas līdzdalība reliģiskā dialoga veidošanā. Sūfisms nostājas pret sistematizētām reliģisko autoritāšu darbībām, argumentējot tās kā iespējami neatbilstošas indivīdu atšķirīgajās izpratnēs. Saskaņā ar Ibn al'Arabī, katrs ir pats savs *imāms*,¹³⁶ norādot uz to, ka tikai Dievs un pats cilvēks ir spējīgs ielūkoties sevī un atvērt/spodrināt savu sirdi (sirds spoguļi), un tikai pats indivīds spēj strādāt savas garīgās izaugsmes labā un padarīt nozīmīgu atklāsmes esenci.¹³⁷

Tātad, sūfisma mācībās uzsvērtā personīgā izpratne par patiesībām, un cilvēka spriestspēja ir veids, kā nonākt līdz nevainojamai izpratnei par pasauli un Dievu, bet ar nosacījumu, ka filosofiem līdzvērtīga spriestspēja piemīt mazākumam cilvēku, un to nevar apgūt jebkurš. Burtiska sekošana reliģiskām dogmām tiek uzskatīta par mazāk pilnvērtīgu prātu rīcību.¹³⁸ Vairākums ticīgo nevēlas disciplinēt sevi, un labprātāk bez piepūles pieņemtu jau gatavas patiesības, bez ierunām sekojot to principiem.

Pretēji šādai triviālai pieejai, sūfisti uzskata mistisko ekstāzi par patieso ceļu pie Dieva. Tomēr gan reliģiski mistiskais, intuitīvais, gan saprāta ceļš ir iekšējie mehānismi, kas ir pilnībā atkarīgi no indivīda garīgā potenciāla un kapacitātes. Saprāts var tikt izmantots līdz cilvēka intelekta robežai, bet intuīcija – līdz cilvēka garīgajai izpratnei un apziņas robežai. Respektīvi, pieredze vai patiesības, kuras sasniegtas ar vienu vai otru

¹³⁴ Attar, Farid, U. *The Conference of the Birds*. Darbandi, Aflcham, Davis Dick (trans, eds.) London: Penguin Books, 1984.g. 54. lpp

¹³⁵ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 31. lpp

¹³⁶ Imāms (إمام) – līderis islāmā, vada lūgšanas, tiesā, veic sabiedriskos pakalpojumus.

¹³⁷ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 31. lpp

¹³⁸ Ibid. 31. lpp

metodi, ir pielāgotas katram indivīdam specifiski, tās ir neviennozīmīgas, un atšķirīgas starp cilvēkiem.¹³⁹

V. M. Vatts (*W. M. Watts*) pauž uzskatu, ka islāma filosofis un mistiķis sūfisma teoloģijā kļūst ekvivalenti. Filosofam jādistancējas no sabiedrības, lai nodotos filosofiskai kontemplācijai, līdzīgi kā sūfists jeb mistiķis, vienatnē reflektējot, nododas Dieva meklējumiem, tātad – nododas vienam mērķim. Gan indivīdi, kas izmanto saprātu, gan tie, kas izmanto intuīciju, spējusi apgūt visaugstākās zināšanas, kas pieejamas cilvēcei, un spēj aptvert Dievu jeb ‘patiesību’.

Tomēr, atsaucoties uz Ibn al-Arabī, tikai apvienojumā ar sūfismu, filosofija spēj rast patiesību, bet filosofiska spekulēšana nespēj aptvert cilvēka intelekta robežas pārsniedzošas transcendentālās patiesības. Pilnīgas zināšanas sasniedzamas tikai individuālas atklāsmes rezultātā, kad Dievs atklāj aizplīvurotās patiesības,¹⁴⁰ kas izprotamas tikai tiešas, intuitīvas pieredzes rezultātā.

Šādas idejas tika paustas kā pretstats teologu un dažādu reliģisko autoritāšu centieniem pārveidot islāmu par likumu kopumu, kas jāievēro katram ticīgajam, atņemot reliģijai tās garīgumu un saistību ar dievišķo.¹⁴¹ Šos Ibn al-Arabī uzskatus raksturojis pētnieks Džeimss Moriss (*James W. Moriss*):

Ibn al-Arabī pamatmotivācija doktrinālās reliģiskās paradigmas *fukahā* (فقهية) kritikai nebija atteikšanās no reliģiskām vai juridiskām saistībām [ticības ietvaros], bet gan drīzāk viņa personīgais uzskats, ka indivīdam piemīt nenoliedzama atbildība izprast atklāsmes garīgos nolūkus, šīs atbildības priekšnosacījums ir brīvība, bet atvērtība un pielāgošanās ir tās neizbēgamās sekas.¹⁴²

Sūfisma mērķis – pravieša Muhammada atklāsmes saņemšanas brīža izdzīvošana – nav jāuztver burtiski, kā aicinājumu ikkatram ticīgajam doties kalnos un gaidīt atklāsmi vientulībā. Pārnestā nozīmē Muhammada pieredzes atkārtošana saprotama kā personalizēta zināšanu iemiesošana.

¹³⁹ Ibid. 32-33. lpp

¹⁴⁰ Ibn al-Arabī, 153. lpp

¹⁴¹ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 29. lpp

¹⁴² James W. Morris, "Ibn 'Ibn al- 'Arabi's 'Esotericism': The Problem of Spiritual Authority." *Studia Islamica*. Vol 71. 1990.g. 56.lpp

Iepriekšējās nodaļas mērķis bijis attēlot atklāsmes, spriestspējas un intuīcijas nozīmi sūfismā, tādējādi rodot ieskatu kādus nosacījumus tas izvirza Perfektā cilvēka tēlam.

Perfektais cilvēks – kurš *a priori* savā būtībā apzīmē Kungu – tikai un vienīgi Perfektais cilvēks ir Ķēniņa kronis... Viņš apvieno dabu (طبيعة) un intelektu (عقل), tādējādi viņā ir gan visspilgtākās, gan visnemanāmākās viņa dabas iezīmes. Viņš ir atbrīvots (التجرد) no būtības pamata (المواد) un īpašībām (القوة) kas piemīt ķermeņiem... Perfektajā cilvēkā manifestējas dievišķā tiesa (الحكم الإلهي), kas lemj par atalgojumu un sodu šajā pasaulē. Caur viņu tiek radīta un gāzta [pasaules] kārtība (النظام); caur viņu Dievs dara zināmus likumus, lemj un tiesā.¹⁴³

Ibn al-Arabī uzsver, ka vēl pirms nevainojamības sasniegšanas, perfektā cilvēka būtība satur Dievu, tātad, perfektums tiek sasniegts apzinoties šo stāvokli. Nākamais, uz ko norāda Ibn al-Arabī, ir radošās dabas un saprāta jeb intelekta apvienošana – kā racionāla būtne, šis cilvēks analizē apkārtni, kā arī, izmantojot zināšanas un filosofiju, pēta, spriež, un izdara secinājumus par pasauli.

Pilnīgais cilvēks distancējas no fiziskās pasaules, pieņem askētisku dzīvesveidu un nododas mistiskām pārdomām. Šim cilvēkam jāapvieno trīs zināšanu veidi, izmantojot atklāsmi kā pamatu patiesībai, saprātu kā ierobežotu spriestspējas metodi, un intuīciju kā pārveidojošu izpratnes līdzekli. Ibn al-Arabī sistēmā, zināšanas nav nodalāmas no perfekcijas sasniegšanas un saglabāšanas.¹⁴⁴

Pilnīguma sasniegšanas ceļam ir divas daļas: viena no tām saistās ar indivīda morāli-garīgo izaugsmi, bet otra – ar pieredzēm, kuru laikā tiek izjusta vienotība ar Dievu. d R.A. Nikolsons to paskaidro šādi:

Sūfista ‘ceļš’ nav pabeigts pirms viņš izgājis cauri visām ‘pakāpēm’, kļūstot perfekts katrā no tām, pirms vīrziņas uz nākamo, un ir pieredzējis jebkādu ‘stāvokli’ kādu Dievam labpatīcis tam piešķirt. Tad, un tikai tad, viņš tiek pacelts augstākajās apziņas plāknēs, kuras sūfisti sauc par ‘gnosis’ (معرفة) un ‘patiesību’ (حقيقتة), kurās ‘meklētājs’ (طالب) 145 kļūst par „zinātāju” jeb ‘gnostiķi’ (المعارف), un atklāj, ka zināšanas, zinātājs un zinātais ir viens.¹⁴⁶

‘Pakāpes’ šajā kontekstā varētu definēt kā ētisku pakļaušanos, kura indivīdam pilnībā jāiemieso, bet „stāvokļi” ir psiholoģiskas vai garīgas jūtas, ko attiecīgajās pakāpēs

¹⁴³ Ibn Ibn al- 'Arabi, *The Meccan Revelations: Volume I*, trans, and ed. Michel Chodkiewicz, William C. Chittick, and James W. Morris (New York: PIR Press, 2002), 43-44. lpp

¹⁴⁴ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 36-37. lpp

¹⁴⁵ Tālib (no arābu val.) - skolnieks

¹⁴⁶ Nicholson, Reynold A. *The Mystics Of Islam*. London: Arkana, 1989.g. 29. lpp

sūfistam devis Dievs, un pats meklētājs tās ietekmēt nevar.¹⁴⁷ Visas pakāpes reprezentē kādu aspektu no askētiskās disciplīnas, kas balstīta uz vienotību *tauhīd*, un pēc to izpildes meklētājs, kurš kļuvis par zinātāju, sasniedz *fanā*.

Fanā, sūfistu mērķis, tiek piepildīts iznīcinot savu individuālo patību, un ir spējīgs lūkoties uz pasauli kā caur divkāršu lēcu, saskatot pasauli tās dažādībā caur vienu no tām, un visas Dieva radības vienotību caur otru. „Mekas atklāsmēs” Ibn al-Arabī raksta: „Dievs teica... „Kļūsti man tuvs caur to, kā man nav: pazemība un trūcība.””¹⁴⁸

Izustu paskaidro:

Ibn al-Arabī „patības iznīcināšanas” procesu izšķir trīs daļās. Pirmā ir [Dievam nepiemītošo] īpašību iznīcināšana... Otro pakāpi dēvē par *tahākuk*. Tas nozīmē, ka mistiķa esence dāļ ir tikusi „iznīcināta”, un viņš sapratis (*tahākuka*), ka ir vienots ar Absolūto... Trešo stāvokli sauc *ta'alluk* (*ta'alluq*). Tā saistās ar to, kas parasti zināma kā „pašnodrošinājuma” (*bakā*) (*baqa'*) stāvokli, kas seko *fanā* stāvoklim. Esot šajā garīgajā stāvoklī, mistiķis atgūst sevis iznīcināto patību, bet atgūst to nevis sevī, bet gan dievišķās esences pašā vidū.¹⁴⁹

Sūfismā perfektais cilvēks vienlaicīgi ir arī šķīstais kalps *al-abd mahd* (العبد محض), bet, lai kļūstu par to, tam ir jāaizmirst sava kalpība *ubūdija* (عبودية), jo, kamēr tas apzinās sevi kā kalpu, viņš ir nošķirts no Dieva, un nav sasniedzis pilnīgo tuvību, pie kā noved atsacīšanās no ego iegribām.¹⁵⁰ „Kad palikusi vienīgi būtība, bez īpašībām un bez vārda, tikai tad viņš ir ar Dievu, līdzās tiem, kas viņam ir tuvi.”¹⁵¹

2.5. Perfektais cilvēks un Muhammads

Šī nodaļa aplūko cilvēces perfektuma metafizisko esenci saistībā ar pravieti Muhammadu, kurš islāmā tiek uzskatīts par priekšzīmīgu būtī, radības virsotni un perfekcijas iemiesojumu.

¹⁴⁷ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 52. lpp

¹⁴⁸ Ibn al-'Arabi, *Meccan Revelations*. 131. lpp

¹⁴⁹ Izutsu, 255-6. lpp

¹⁵⁰ Addas, Claude. "The Paradox of the Duty of Perfection in the Doctrine of Ibn 'Arabi." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*: 15; 1994. 45.lpp

¹⁵¹ *Meccan Revelations*. IV, p. 13.

Ibn al-Arabī sistēmā pastāv koncepts *hakīka muhammadīja* (حقيقة محمدية) jeb Muhammada realitāte, kas ir saistīta ar radīšanas mītu. Pirmssākumu viņš raksturojis sekojošā veidā: „Dievs caur savu gaismu teofānijas veidolā parādījās putekļiem... putekļos pastāvēja visa pasaule tās potenciālā *kūvva* (قوة) un lietderībā *salāhija* (صلاحية).”¹⁵² Šie putekļi raksturoti kā ģipsis, kas „radies no svētās vēlmes [vēlme radīt tādu pasauli, kāda tā bijusi Dieva zināšanās par sevi pašu¹⁵³] – teofānijā, kura nav salīdzināma ar citām.”¹⁵⁴ Tālāk Ibn al-Arabī runā par to, kā katra putekļos esošā lieta uzņēma dievišķo gaismu atkarībā no tās potenciāla un gatavības *istidād* (استعداد), salīdzinot to ar lampas izgaismotu telpu, kura nav izgaismota vienmērīgi, bet visgaišākie ir lampai tuvumā esošie objekti un tie, kuru īpašības atļauj visefektīvāk atstarot gaismu, metaforiski paskaidrojot, ka dievišķā gaisma visspožāk apgaismoja tās putekļos esošās daļas, kuras bija visatvērtākās tam un ar vislielāko kapacitāti tās uzņemšanai.¹⁵⁵

No putekļos esošā, nekas neatrodas tuvāk gaismai kā Muhammada realitāte, ko dēvē par intelektu. Viņš ir pasaules kungs tās pilnībā, un pirmais, kas tapa īsts šajā eksistencē. Tātad, viņa esamība nākusi no dievišķās gaismas, putekļiem un universālās realitātes, bet viņa būtība tapusi reāla putekļos, un pasaules būtība sakņojas teofānijā.¹⁵⁶

Tā kā Muhammada realitāte atradusies vistuvāk radīšanas gaismai, tā ir vistuvāk pilnībai, un tā ir visaptveroša radīšanas sastāvdaļa. Grāmatā *Gudrības zīmogi* Ibn al-Arabī paskaidro saistību starp vēsturisko Muhammadu un Muhammada realitāti.

Viss, kas piemīt jebkuram no praviešiem, sākot ar Ādamu un līdz pat beidzamajam pravietim, cēlies no noslēdzoša pravieša. Lai arī viņš laicīgajā, fiziskajā veidolā nācis pēdējais, savā būtībā viņš vienmēr ir eksistējis.¹⁵⁷

Viņam [Muhammadam] piemīt neatkārtojams viedums, jo viņš ir perfektākā cilvēciskā radība, tādēļ radīšana sākas un beidzas ar viņu. Viņš jau bija pravietis, kad Ādams vēl bija starp ūdeni un mālu, un stihiskajā izcelsmē viņš ir noslēdzošais pravietis, pirmais no trim izcilajiem, jo visi citi izcilie cēlušies no tā.¹⁵⁸

¹⁵² Ibn al- 'Arabi, *Meccan Revelations*. 35. lpp

¹⁵³ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 40. lpp

¹⁵⁴ Ibn al- 'Arabi, *Meccan Revelations*, 34. lpp

¹⁵⁵ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 40 - 41. lpp

¹⁵⁶ Ibn al- 'Arabi, *Meccan Revelations*, 35. lpp

¹⁵⁷ Ibid. 67. lpp

¹⁵⁸ Ibid. 272. lpp

Par spīti tam, ka Muhammads ir pēdējais pravietis, kas sūtīts uz zemi, pastāvējis viņš ir vienmēr, kopš pasaules radīšanas. Muhammada fiziskais veidols ir Muhammada realitātes manifestācija.

Ibn al-Arabī ir sacījis:

Kādam, kurš ir perfekts, nav nepieciešams būt labākajam itin visā un visās pakāpēs, jo garīgie cilvēki ņem vērā tikai pārākumu zināšanās par Dievu, tas ir viņu [vienīgais] mērķis.¹⁵⁹

No citētās rindkopas var secināt divas lietas. Pirmkārt, perfektais cilvēks nav pārāks par citiem pilnīgi visās jomās, otrkārt, pārākums pats par sevi uz to neattiecas, jo šajā kontekstā viņš ir ieinteresēts tikai zināšanās par Dievu.

Praviešiem atklāsmes netiek piešķirtas tādēļ, ka viņi būtu nopelnījuši tās kādu savu iekšējo vai ārējo īpašību dēļ, bet gan tādēļ, ka Dievs ir izvēlējis piešķirt tiem šo lomu, pravietība nav tieši saistīta ar perfekciju.¹⁶⁰

Precīzāk saikni starp Muhammadu un Perfektā cilvēka jēdzienu paskaidro svēto aplūkošana. Saskaņā ar Ibn al-Arabī visi pravieši un svētie ir cēlušies no Muhammada realitātes, kas ir perfektais Dieva teofānijas atspoguļojums, un satur informāciju par Dieva svētajiem vārdiem.¹⁶¹ Tā kā pravieši un svētie ir daļa no šī atspulga, tā fragmenti eksistē arī tajos. Tātad svētajiem, pie kuriem pieder arī Jēzus, ir pieejamas zinības par kādu no Dieva īpašībām, kādu tā svēto vārdu.¹⁶²

Informāciju apkopojot, *al-insān al-kāmil* ir saistīts ar Muhammadu divējādi: caur Muhammada realitātes konceptu, un arī kā ar vēsturisko pravieti. Muhammada realitāte ir garīga realitāte, kas ir visas radības un eksistenciālās perfekcijas pirmavots. Pravietis Muhammads ir šīs tās manifestācija fiziskajā realitātē, un kalpo kā Noslēdzošais pravietis. Viņam piemīt pilnīgas zināšanas par nevienkāršajām attiecībām starp pasauli un Dievu, bet citiem praviešiem tās pieejamas fragmentāri. Tomēr tas nenozīmē, ka perfekciju sasniegt ir spējīgs vienīgi Muhammads, jo, līdzās praviešiem, pastāv arī svētie, kuri pēc būtības tiek vienādoti ar Perfekto cilvēku. Lai kļūtu par perfekcijas iemiesojumu,

¹⁵⁹ Ibid. 272. lpp

¹⁶⁰ Ibn al- 'Arabi, *Bezels*, 199. lpp

¹⁶¹ Ibn al- 'Arabi, *Journey*, 56.

¹⁶² Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 51. lpp

indivīdam jāšķīsta sava būtība no visa nedievišķā, un jāizzūd Dievā (Dieva realitātē), kļūstot par tā spoguļattēlu. Sasniedzis šo pakāpi, indivīds var turpināt iepazīt dažādu praviešu garīgos stāvokļus, uzņemot to zināšanas.¹⁶³

2.6. Perfektais cilvēks kā spogulis

Jau iepriekšējās nodaļās vairākkārt tika veikts perfektā cilvēka salīdzinājums ar spoguļi. Tā ir vienīgā būtne pasaulē, kura atspoguļo Dieva vārdus un īpašības, tātad, pilnībā iemieso esamību šķietamajā pasaulē.

Paskaidrojot spoguļa analogiju, Ibn al-Arabī atsaucas uz pasaules radīšanas stāstu. Dievs esot vēlējies redzēt savu būtību kādā citā objektā, tādēļ tas radījis visumu kā savu spoguļattēlu. Ibn al-Arabī sevis aplūkošanu spoguļī raksturo kā sevis aplūkošanu no citas perspektīvas, kur spoguļattēla citādums piemīt tam, kas tajā lūkojas. No vienas perspektīvas, tēls spoguļī ir identisks oriģinālajam, bet no citas – tas ir būtiski atšķirīgs, ņemot vērā tās atrašanās vietu un stāvokli. Šāda distancētība sniedz iespēju dažādu īpašību atklāšanai, definēšanai izmantojot salīdzināšanu.¹⁶⁴

Tādā pašā veidā spoguļa analogija attiecināma arī uz cilvēku. Jo gludāk un vienmērīgāk nopolēts spogulis, jo labāk tas pilda savu funkciju. Šo ideju attiecina uz pirmo cilvēku Ādamu – perfektā cilvēka prototipu. „Dievs radīja Ādamu (cilvēci) kā visuma garu, un pakļāva viņam visu, kas ir augsts un zems, pamatojoties uz viņa formas nevainojamību.”¹⁶⁵ Ibn al-Arabī arī raksta: „Viņa [perfektā cilvēka] eksistence liek visumam būt. [...] Neskatoties uz to, visums tiek saglabāts tik ilgi, kamēr tajā ir perfektais cilvēks.”¹⁶⁶ Tātad visums ir radīts, lai kalpotu kā Dieva spoguļattēls, bet perfektais cilvēks kalpo kā apziņa, kurš ļauj visumam pildīt tam paredzēto funkciju. Tā ir mijiedarbība.

Spoguļa analogijas paskaidrošanai, jāaplūko daži jēdzieni. Pirmais ir *vuzūd* (وجود), un tam piemērojami divi tulkojumi, kuru nozīmes ir saistītas. Viena nozīme ir ‘esamība’ jeb ‘eksistence’, tādējādi norādot uz ontoloģisku karkasu, kas raksturo Dieva statusu

¹⁶³ Ibid. 56. lpp

¹⁶⁴ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 59. lpp

¹⁶⁵ Ibn al-'Arabi, *Bezels*. 51. lpp

¹⁶⁶ Ibid. 253. lpp

attiecībā pret kosmosu un radību. Tā kā īsta „esamība” Ibn al-Arabī sistēmā piemīt tikai Dieva realitātei, tad *vužūd* iespējams attiecināt tikai uz to. Tomēr, tā kā fiziskais, laicīgais visums ir Dieva atspulgs, tam piemīt savs relatīvs un atkarīgs *vužūd*.¹⁶⁷ Otrais tulkojums ir ‘atrašana’, kas norāda uz ‘esamības’ statiskumam pretēju, transitīvu darbību. Šajā nozīmē uzsvars ir nevis uz stāvokli, bet uz dievišķā meklēšanu un izzināšanu gan sevī, gan pasaulē. Tikai apzināti skatoties spogulī ir iespējams izzināt spoguļattēla atklāto identitāti. ‘Esamība’ ir ‘jāatrod’.¹⁶⁸

Šīs divas nozīmes atklāj atšķirīgus *vužūd* aspektus. ‘Esamība’ norāda uz subjekta (Dieva) un atspulga (visuma, cilvēces t.sk. perfektā cilvēka) attiecībām, un secinājumi ir pamatoti uz to salīdzinājumu, bet ‘atrašana’ saistīta ar refleksiju par spoguļošanās kā darbības nozīmi, un zināšanām, ko tā sniedz. Abi aspekti palīdz izprast *vužūd* nozīmi perfektā cilvēka kontekstā.

Barzah (برزخ), tulkojams kā zemesšaurums, ir saistošais elements starp divām lietām. Ibn al-Arabī to definē kā „stāvokli starp šo un to, nevis kā vienu no tiem, bet abu kopsummu,”¹⁶⁹ apvienojot divas neapvienojamas lietas, aizņemoties īpašības no abām atšķirtajām pusēm. Ibn al-Arabī *barzah* salīdzina ar siloģisma uzbūvi. Dievs ir nebeidzams un perfekts, nevainojams *vužūd*, bet radība ir laicīga un defektīva, tās *vužūd* ir pakārtots.

Zini, ka nekas nerodas no viena (أحد)... un nekas oriģināls arī netiek radīts no diviem, ja nav trešā, kas tos apvieno un kļūst par to vienotāju.¹⁷⁰

Šos trīs elementus reprezentē Dievs, visums un perfektais cilvēks. Šajās attiecībās Ibn al-Arabī cilvēcei piešķir vidutāja jeb *barzah* lomu. Cvancīga paskaidro šo ideju īsā dedukcijā.

Visi perfektie cilvēki ir visuma atspulgs. Tātad visi, kas ir Dieva atspulgs, ir perfektie cilvēki (šeit norādot uz atspulga identiskumu atspoguļotajam, t.i. attēla precizitāte un pietuvinātība oriģinālam). Visi, kas ir Dieva atspulgi, ir visuma atspulgi.¹⁷¹

¹⁶⁷ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 64. lpp

¹⁶⁸ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 65. lpp

¹⁶⁹ Ibn al-'Arabi in Chittick, *The Self-Disclosure*. 333. lpp

¹⁷⁰ Ibn al-Arabi, Muhyiddin. *The Meccan Revelations (Futuh al-Makiyya)*, Michel Chodkiewicz (ed.), William C. Chittick and James W. Morris (trans.) New York: Pir Press, 2002.g. 162. lpp

¹⁷¹ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 66. lpp

Tātad, Ibn al-Arabī metaforu turpinot, Dievs ir subjekts, visums ir atspulgs, bet perfektais cilvēks – spogulis, bez kura attiecības starp abiem nebūtu iespējamas.¹⁷² Šajā kontekstā ‘cilvēce’ var šķist mulsinoši tuva ‘perfektā cilvēka’ statusam, bet skaidrojams ar to, ka perfekcija latentā stāvoklī mīt ikkatrā cilvēkā.

Iztēle (*hajāl*) ir aktīvais stāvoklis, kurš ļauj cilvēkam uztvert dievišķo radībā, piedzīvojot abas *barzah* puses. Tomēr dievišķā un tā patiesību interpretācijai ir nepieciešamas īpašas zināšanas, kādas pieejamas tikai perfektajam cilvēkam. Viņš ir spējīgs izprast, ka Dieva īpašības un vārdi ir līdzvērtīgi, un viens nav patiesāks par citu, jo tie ir bezgalīgi dažādi.¹⁷³

2.7. Perfektais cilvēks un rīcība, Muhammada Ikbāla viedoklis

Šīs nodaļas mērķis ir noskaidrot ciktāl perfektais cilvēks ir savas rīcības noteicējs un ciktāl viņa darbības ir Dieva varā. Iepriekš noskaidrots, ka sūfismā, kuru pārstāv Ibn al-Arabī, realitāte ir Dievā, un visuma plakne ir no tā atkarīga, ‘relatīva’ realitāte, kurai nav patiesas autonomijas. Ibn al-Arabī uzskati saņēmuši kritiku, īpaši no 19. gs. dzejnieks un filozofs Muhammads Ikbāls (محمد اقبال) bijis viens no aktīvākajiem Ibn al-Arabī sistēmas kritizētājiem, un pārmetis tam pasivitātes un neiesaistīšanās veicināšanu, galvenokārt tādēļ, ka bezdarbība ir pretrunā islāma sociālajiem aspektiem.

Tomēr perfektais cilvēks Ibn al-Arabī sistēmā nepārstāv pasīvu, no sadzīves notikumiem distancētu būtni, kaut gan arī šāda interpretācija ir iespējama. Pasivitāte šajā kontekstā pastāv tikai no dievišķā perspektīvas: tā kā īsts ir tikai Dievs un viņa griba, tas liecina par predestināciju. Ikbāls piedāvājis savu interpretāciju par perfektā cilvēka konceptu, tomēr tas būtiski neatšķiras no Ibn al-Arabī iestrādnēm. Ikbāla sistēma atšķiras ar izmantoto terminoloģiju, pārsvarā skar perfekto cilvēku individuālā līmenī, un, pretēji Ibn al-Arabī, neskar tā kosmoloģisko nozīmi.¹⁷⁴ Atšķirīgi ir Ikbāla un Ibn al-Arabī viedokļi par to, kā perfektā cilvēka statuss sasniedzams. Ibn al-Arabī uztver šo statusu kā noteiktu jau kopš visuma radīšanas brīža, kā nemainīgo esamību (*ajān attābita*).

¹⁷² Bashier, Salman H. *Ibn al-'Arabi 's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. Albany: State University of New York Press, 2004.g. 16-17. lpp

¹⁷³ Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil*. 74. lpp

¹⁷⁴ Arnel, Iskandar. *The Concept Of The Perfect Man In The Thought Of Ibn 'Arabi And Muhammad Iqbal: A Comparative Study*. McGill University, Montreal. 1997. 66. lpp

Nemainīgās esamības ir Dieva zināšanu neeksistējošie priekšmeti. „Neeksistējošs” šeit atsaucas uz to neesamību radības vidū, pretēji tā eksistencei Dieva nemainīgajās zināšanās,¹⁷⁵ ko nav iespējams iegūt ar piepūles vai prakšu palīdzību.¹⁷⁶ Ikbāls savu nostāju balsta uz cilvēka brīvo gribu, kas padara to par aktīvu būtni dinamisku procesu centrā, piešķirot Dievam impotentu statusu, kas, savukārt, pieļauj epistemoloģisku kļūdu, pretrunā apgalvojumam par Dieva zināšanu nevainojamību.

Perfektā cilvēka rīcība tiek brīvprātīgi pakļauta Dieva varai. Tā kā šis indivīds ir Dieva spogulis, kurš ir nevainojams, tad var secināt, ka arī visas perfektuma stāvokli sasniegušā cilvēka darbības ir nevainojamas, un ir Dieva, nevis cilvēka ego, ierosinātas.

¹⁷⁵ Hämeen-Anttila, Jaakko. „The Immutable Entities and Time.” *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*: 39; 2006.g. 2.lpp

¹⁷⁶ Arnel, Iskandar. *The Concept Of The Perfect Man In The Thought Of Ibn 'Arabi And Muhammad Iqbal: A Comparative Study*. McGill University, Montreal. 1997. 68. lpp

3. Jēzus sūfiju dzejā

Sekojošajā nodaļā analizēts sūfistu skatījums uz Jēzu kā vidutāju starp cilvēci un Dievu, kā viedo, kā aizklāto patiesību zinātāju, kā apgaismību sasniegušo Dieva kalpu. Lai gan arī Korānā Jēzus vienmēr minēts ar cieņu, nereti šis tēls tiek uzlūkots nievājoši politisku iemeslu dēļ, par spīti tam, ka pravietis Muhammads dēvējis Jēzu par brāli. Sūfisti, kuru tradīcijai raksturīga atsacīšanās no dogmatisma, Jēzus tēlā raduši universālu simbolu sūfisma ideāliem.

Sūfistu dzejas fokusā, nenoliedzami, ir attiecības ar Dievu, un to ilustrēšanai tiek izmantoti dažādi simboli. Tā kā neaptveramais un transcendentālais Dievs nav ievietojams materiālās formās un raksturojams noslēgtos un nozīmēs ierobežotos vārdos, sūfisti izveidojuši metaforu sistēmu, kuru izmantojot, tie cenšas raksturot tā dievišķās īpašības.

Pētnieks un sūfists Dr. Džavāds Nūrbahšs nepieciešamībai pēc komplicētas simbolu sistēmas sniedz trīs pamatojumus:

1. Dzejnieki arābu mīlas dzejas tradīcijā mīlotās/mīlotā seju, tās īpašības un citas ķermeņa daļas ilgstoši izmantojuši īpašas tuvības attēlošanai, kā arī izveidojuši smalkas liriskās valodas un izteiksmes veidus. Izmantojot šāda tipa ekspresiju, sūfisti piešķir estētiskas nianšes Dieva simboliskā portreta elementiem.
2. Attēli un metaforas sirdi ietekmē spēcīgāk kā termini un tādējādi ļauj sūfistiem precīzāk aptvert dievišķās īpašības, spēkus, un garīgo stāvokļu atklāsmes.
3. Metaforiskā izteiksme ļauj sūfistiem aizsargāt iekšējo pārdzīvojumu rezultātā gūtās atklāsmes un paturēt tās noslēpumā no tiem, kas sūfismu neatbalsta, tādējādi nodrošinot, ka tikai zinošie ir spējīgi izprast tekstu patiesās nozīmes.¹⁷⁷

Tekstu analīze skaidro Jēzus atainojumu dažādajās situācijās, viņa lomu tajās, saistošo simboliku un interpretāciju par nozīmēm darba kontekstā. “Jēzus, Marijas dēls,”

¹⁷⁷ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism: The Nurbakhsh Encyclopaedia of Sufi Terminology*. Vol I. Khaniqahi-Nimatullah Publications, London. 1986. 1 – 2.lpp

sūfismā to attēlots kā mīlestības un šķīstuma iemiesojums, Dieva instruments, kuram piemīt mistiskas, unikālas kvalitātes.

3.1. Kristus dvaša

Viens no simboliem, kurš regulāri parādās sūfiju dzejā ir Jēzus Kristus elpa. Tā reprezentē radīšanu, dzīvības došanu un atgriešanu, Dieva klātbūtni, būtību un tā labvēlību. Sūfiju terminoloģijā elpa ir mirkļa simbols, netverams un pārejošs.¹⁷⁸

Saki man, kas ir Dievs?

Dievs ir dvaša, kas ir dvaša.¹⁷⁹

Dvaša dvašā norāda uz daudzdimensionālo sūfisma pasaules uztveri –norāde uz parādību iekš parādības saskan ar 2.5. nodaļā aplūkoto Ibn al-Arabī spoguļa analogiju, un saprotama kā realitātes atspulgs fiziskajā pasaulē, tātad, Dievs ir viss tveramais un netveramais.¹⁸⁰

Kad Jēzus elpu aptumšoja Dieva vēlības ēna,

Pasauli pārņēma ciešanas.¹⁸¹

Dieva vēlības aptumšotā elpa norāda uz Jēzus krustā sišanas brīdi, kad Dievs izrādīja visaugstāko žēlastību, ceļot Jēzu debesīs, novedot viņa meklējumu ceļu līdz galam. Aptumšošana ir simbols neeksistējošajam, tātad, Jēzus būtības izžušanai un vienotības sasniegšanai ar Dievu.¹⁸²

Atminoties tevi, rītausma smaidīja,

Un ar elpu kā Jēzum, atdzīvināja radību.¹⁸³

Atminēšanās jeb *dhikr* sūfismā atsaucas uz specifisku Dieva vārdu recitēšanas praksi, ar kuru praktizētāji cenšas sasniegt prāta stāvokļus, kuros ir spējīgi tuvoties Dievam, un kas arī tiek uzskatīta par mīlestības izrādīšanu pret Dievu. Rītausma ir viens no simboliem, kas apzīmē Dieva teofānijas, un ir arī saistīts ar gaismas, tātad, realitātes

¹⁷⁸ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. VII. g. 116.lpp

¹⁷⁹ Bly, Robert (trans). *The Kabir Book: Forty-Four of the Ecstatic Poems of Kabir*. Boston, Beacon. 1977.g. 33.lpp

¹⁸⁰ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. VII. 117-118.lpp

¹⁸¹ Attār, Farīd al-Dīn, Isti'lānī, Muhammad (ed.) *Musibat-nāma*. Tehran. 1977. g. 22.lpp

¹⁸² Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IV. 19.lpp

¹⁸³ Attār, Farīd al-Dīn, Isti'lānī, Muhammad (ed.) *Musibat-nāma*. Tehran. 1977. g. 8.lpp

parādīšanos.¹⁸⁴ Šo parādību salīdzināšana ar Jēzus elpu atklāj Jēzus elpas dievišķās īpašības un nevainojamību.

Tavu matu cirtu smarža vēja dvesmā pat Jēzus elpu dara dzīvu.

Pārdomas par tavu seju pat Mozu padara redzīgu.¹⁸⁵

Matu cirtas sūfismā simbolizē Dieva apslēptās un netveramās īpašības visos realitātes un šķietamības aspektos. Tas arī norāda uz tuvošanos un intimitāti ar Dievu.¹⁸⁶ Redze ir simbols, kas attiecas uz dievišķo redzi – paša Dieva pasaules redzējumu, un norāda uz harmoniskajām attiecībām starp dievišķo esenci un dievišķajām zināšanām.¹⁸⁷ To apliecina arī hadīsi – “Es kļuvi par viņa ausi, lai viņš ar šo ausi dzirdētu. Es kļuvi par viņa aci, lai viņš ar šo aci redzētu[.]” [Sahih Bukhari Vol.8, 76:509] Šis fragments norāda uz Jēzus attiecībām ar Dievu un tā vēlību, ar kuru Jēzum piešķirtas viņa spējas.

Līdzjūtīgajam mīlas dziedniekam Jēzus elpa piemīt

Bet ja tevī sāpi viņš neatrod, ko lai ar to dziedē?¹⁸⁸

Dziedniecība sūfismā ir viena no metaforām, kas attiecas uz gara dziedināšanu, parādot pareizo ceļu virzienā uz Dievu, savukārt “mīlas dziednieks” attiecas tieši uz Perfekto cilvēku, kurš vienotību ir sasniedzis, un spēj vadīt citus.¹⁸⁹ Kā redzams, šeit Jēzus norādīts kā perfektuma vispārākā forma un piemērs, kuram sekot citiem sūfistiem saplūšanas meklējumos.

Gaiss kļuva kā Jēzus elpa, un putekli slāpēja muskusa smaržu

Zaļš kļuva koks, un vīterot sāka putns.¹⁹⁰

Šajā kontekstā Jēzus elpa ir vienādota ar gaisu, kas piepilda materiālo pasauli, ne tikvien ļaujot dzīvot ikvienai būtnei burtiskā nozīmē, bet simboliski arī uztverams kā dievišķās labvēlības nesējs.¹⁹¹

¹⁸⁴ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IV. 70.lpp

¹⁸⁵ Attār, Farīd al-Dīn, Nafīsī, Sa’īd (ed.) *Dīwān-i Qasā’id wa-Tarji’āt wa-Ghazaliyyāt*. Tehran. 1960. g.

¹⁸⁶ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. I. 74. – 77.lpp

¹⁸⁷ Ibid. Vol. I. 17.lpp

¹⁸⁸ Far, Behrouz H., Clarke, Henry W. (tr.) *Ghazal Khawaja Hafiz Shirazi: Vol. 2*. Calgary, 2001.g. 176. lpp.

¹⁸⁹ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. V. 1991. g. 147. – 148.lpp

¹⁹⁰ Far, Behrouz H., Clarke, Henry W. (tr.) *Ghazal Khawaja Hafiz Shirazi: Vol. 2*. Calgary, 2001.g. 152. lpp

Vai aizmirsi tu, kad tavš skatiens zaglīgais
Vērsās pret mani, pret manu līksmo seju
Tava mīla bija pavēle, kas izgaismo
Visus priekus? Vai kad mans sūrstošais negods
(Vai esi aizmirsusi?) izpelnījās tavu acu pārmetumu
Un lika tev pacelt tavas saldsārtās lūpas gaisā?
Kā Jēzus elpai, tām piemīt dziedinoša grācija.¹⁹²

Mīlotā un iekārotā sievietē sūfistu dzejā vienmēr norāda uz Dievu, un itin viss, kas saistīts ar to, saprotams pārnestā nozīmē. Lūpas simbolizē dievišķā skaistuma, kā arī dievišķās runas, vārdu un artikulācijas īpašības.¹⁹³ Saldsārtās lūpas ir Dievišķās patiesības spēka apliecinājums¹⁹⁴, kuras pielīdzinātas Jēzus elpai.

Zem Jēzus pēdām ūdens tapa kā zeme īsta,
Jēzus elpa pasauli mirstošo šķīstīja.¹⁹⁵

Pēdas simbolizē dievišķo izpratni, Dieva mīlošo labvēlību pret sūfistu, kā arī dievišķo gribu.¹⁹⁶ Tā kā šajā citātā runāts par Jēzus pēdām, var secināt, ka šie simboli saistīti ar pravieti Jēzu. Ūdens norāda uz realitāti, sirdsprieku un šķīstumu, kā arī *gnosis*.¹⁹⁷ Ar ūdeni tiek apzīmēta arī perfektā cilvēka runa, tā kā šī fragmenta pirmā rindiņa saprotama divējādi – Jēzus, Dieva gribas varā, ar saviem darbiem meklētājiem rādījis ceļu uz īstenību, tas ir, pretī Dievam, vai arī – ar savu runu viņš kalpojis kā Dieva ziņnesis un vidutājs starp cilvēci un dievišķo realitāti.

3.2. Jēzus atteikšanās no materiālām vērtībām

Šķīstais Jēzus, kurš pārsniedzis paradīzi,
Tomēr vēlējās redzēt pasauli.
Kad, gaismas apņemts, tas kādudien pastaigājās

¹⁹¹ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IV, 1990. g. 32.lpp

¹⁹² Bell, Lowthian G. (tr.) *Poems from the Diwan of Hafiz*. William Heinemann, London. 1897. g. 101.lpp

¹⁹³ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. I. g. 57.pp

¹⁹⁴ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IV. g. 53.lpp

¹⁹⁵ Attār, Farīd al-Dīn, Isti'lānī, Muhammad (ed.) *Musibat-nāma*. Tehran. 1977. g. 4.lpp

¹⁹⁶ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. I. 45.lpp

¹⁹⁷ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IV. 25.lpp

Tālumā viņš vecu sievieti redzēja ejam to pašu ceļu.

Tās mati bija balti un mugura līka

Un mutē tai nebija ne zoba.

Sievietes neglītums un āriene raksturota sīkākajās detaļās, pievēršot uzmanību dažādām konkrētām ķermeņa daļām, un citām ar maņām uztveramām īpašībām.

Viņu ieraudzījis, Jēzus vaicāja: “Vecā veča,

Saki, kas esi tu, tik neglīta un blēdīga?”

Viņa atbildēja: “Kad nu esi tu tik pieklājīgs,

Esmu tavas iekāres mērķis.”

“Vai tu esi zemākā pasaule?” Jēzus vaicāja?

“Esmu tā.” [..]

Jēzus šķīstuma uzsvēršana norāda uz perfektā sūfija statusu, un paradīzes pārsniegšanu iespējams interpretēt vai nu kā apgaismotā statusa sasniegšanu dzīves laikā, vai arī kā atgriešanos uz zemes pēc viņa augšāmcelšanās. Šis dzejolis Jēzu, kurš ir reālās eksistences gaismas apņemts un transcendentis, pretnostata vecajai sievietei, kura reprezentē materiālo pasauli un novēršanos no Dieva. “Esmu tavas iekāres mērķis,” norāda uz iekārēm, kas Jēzum bijušas pirms viņa transcendences, bet kuras viņš pārvarējis, un tagad apzinās kā apmānu.

Jēzus patiesā pārsteigumā teica:

Cik nezinoši ir muļķi tie,

Kas vēlas šo veco ielasmeitu!

Vai neredz tie, ka brīdinājums viņa ir

Un nenolems pakļauties Dievam?

Ak vai, cilvēce, tu patiesību neatradusi

Un zaudējusi savu ticību, neredzot kāda patiesā pasaule ir.”

Kad šķīstais un bezgrēcīgais pārstāja runāt,

Pret nožēlojamo pasaulei muguru vērsa.

Tā kā šī pasaule nav nekas cits kā maita

Jūs, ar to pārņemtie, esat kā suns!¹⁹⁸

Dzejoļa turpinājumā, kad apcerētas ir materiālo pasauli reprezentējošās sievietes īpašības, Jēzus izsaka nosodījumu tiem, kas izvēlas ignorēt acīmredzamos brīdinājumus un nepakļauties Dievam, atsakoties no piesaistes fiziskajam, bet turpina to iekārot.

Jēzus mācekļi tam vaicāja:

“Kā tu spēj staigāt pa ūdens virsmu, ja mēs nespējam?”

Jēzus teica: “Kādā vērtībā jums ir dinārs vai dirhams?”

Tie atbildēja: “Prāva.”

Jēzus atsaucās: “Manās acīs tie ir tikpat vērti, cik zemes pika.”¹⁹⁹

Caur Jēzus tēlu šajā fragmentā reprezentēts viens no perfektā cilvēka un sūfisma ideāliem atteikšanās no vērtības piešķiršanas lietām fiziskajā realitātē.

Mans ģērbs ir rupja vilna, manas vakariņas ir dievbijība, mans ēdiens ir mans bads, mans lākturis naktī ir mēness, mani no aukstuma sargā saule, mani smaržīgie augļi aug no zemes, un tos ēd dzīvnieki. Dienas un naktis šādi paiet, nesniedzot man citas zināšanas, bet nav laimīgāka cilvēka par mani!²⁰⁰

Šajā fragmentā ir attēlots kāds Jēzus teiciens, kurā atklājas viņa perfektā sūfija prototipa loma – gan sūfijiem raksturīgā apģērba izvēle, gan dievbijības vienādošana ar vakariņām, simboliski padarot to par galveno iztikas avotu, ēdiena vietā pozicionējot badu, kas ir viens no paklausīga musulmaņa pienākumiem. Mēness kā lākturis un saule kā sildelements norāda uz pieticību un pazemību Dieva priekšā. Augļi parasti tiek asociēti ar cilvēku darbiem, un Jēzus šeit tos necildina, kaut arī nosaucis par smaržīgiem, tāpat, patīkamiem un labiem, bet gan parādījis, ka tie ir tādi paši kā jebkas cits. Pēdējais teikums ir saistāms ar pilnīgu paļaušanos uz Dievu – sūfija laime nav meklējama ārīšķīgās darbībās vai lietās, bet gan cerībā par Dieva labvēlību pret ticīgo.

Zeltā un sievietēs tik ciešanas radīsi

Tiem muguru griez, kā Jēzus darījis.²⁰¹

¹⁹⁸ Attār, Farīd al-Dīn, Ritter, Helmut (ed.) *Ilāhī-nāma*. Tehran. 1980.g. 91 – 93.lpp

¹⁹⁹ Ghazalī, Abū Hāmid M., Jam, Husayn K. (ed.) *Ihyā' ulūm al-Dīn, vol.4*. Tehran. 1981.g. 640.lpp

²⁰⁰ Uthmān, Mahmūd b., Afshār, Īraj (ed.) *Firdaws al-Murshidiyya fī Asrār al-Samadiyya*. Tehran. 1979.g. 261.lpp.

²⁰¹ Shabistarī, Mahmoud, Nurbakhsh, Javad (ed.) *Gulshan-i rāz*. Tehran, 1976.g. 958.lpp

Autors ilustrējis Jēzus spēju atteikties no laicīgām baudām un kārdinājumiem, atkal atklājot viņa garīgās attīstības pilnvērtību un morālo spēku.

Sanāī stāstsatsaucas uz kādu reizi, kad Jēzus, tuksnesī gulēdams, palicis zem galvas akmeni par spilvenu. Kad viņš pamodies, tas atradis sev līdzās sātanu, noskatāmies uz viņu.

Sātans atbildēja: “Tas tu esi, kas traucējis mani
Sperot kāju uz manas zemes –
Kādēļ apgrūtinā mani,
Kādēļ ielauzies manā īpašumā?
Šī visa pasaule ir mana,
Ne tava, tie mani plašumi!
Ko piesavinies, kas pieder man?
Ar šķīstumu tu lepojies – man slikti metas!”
Jēzus vaicāja: “Kā traucējis tevi esmu,
Ja nekad neesmu alcis tava īpašuma?”
Sātans atbildēja: “Vai šis akmens, spilvens, zem galvas tavas,
Nav zagts no šīs pasaules bez vaļas manas?”
Jēzus akmeni aizmeta
Un sātana stāvs uzreiz saruka,
Sakot: “Tu izbēdzis esi, un aizdzinis mani;
Un atpestījis mūs abus.
Manis traucēts tu pēc šī netiksi,
Ja to, kas mans, man arī atstāsi.”²⁰²

Šis Jēzus dialogs ar sātanu ir zīmīgs, jo atklāj tiešu komunikāciju starp pretpoliem – sātanu un perfekto cilvēku. Tuksnesis simbolizē nejaušības pasaulē,²⁰³ neizdibināmos ceļus, kurus Dievs katram paredzējis, bet nakts simbolizē nezināmo valstību, dievišķo

²⁰² Sanā’ī, Abū ‘l-Majd Majdūd, Radawī, Mudarris (ed.) *Hadīqat al-haqīqat wa sharī’at al-Tarīqat*. Tehran, 1950.g. 392-393.lpp

²⁰³ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IV. 34.lpp

spēku, garīgo pārmaiņu laiku.²⁰⁴ No tā iespējams secināt, ka plašākā nozīmē šo situāciju, kas raksturota kā vienas nakts notikums, var tulkot kā mūžīgo ceļojumu uz Dieva mīlestību, kurā epizodiski parādās dažādas problēmas un traucējoši elementi. Dzejolis ilustrē to, ka pat vissīkākās, neapzinātās izvēles var izrādīties grēcīgas un novest strupceļā. Uz Jēzus neizpratni par to, kā sātans ir varējis viņam piekļūt. Sātans viņam paskaidro, ka visa materiālā pasaule ir viņa īpašums, tādējādi norādot uz kļūdu, ko pieļāvis Jēzus, vaļširdīgi izmantojot ceļmalā esošo akmeni, lai atvieglotu savu miegu, izpelnoties Sātana nievājumu. Kad Jēzus akmeni aizmetis, ar savu darbību parādot morāli pareizo rīcību, traucēklis arī pazudis.

Reiz Jēzus iegāja alā,
Kurā dusošu atrada kādu vīru
Jēzus teica tam: “Celies, tu, pret pasauli nevērīgais,
Un sāc pelnīt savu dienišķo maizi!”
Vīrs teica: “Esmu gana strādājis, lai abām pasaulēm pietiktu,
Un iemantojis patvērumu mūžīgo.”
Jēzus vaicāja: “Kas tas bija par darbu, ak, ceļiniek?”
Viņš atbildēja: “Es pasauli kā salmu uztvēru,
Un tai maizes drupatas vērtību piešķīru,
Kuru kā kaulu es suņiem pasviestu.
Esmu brīvs no pasaules važām jau brīdi;
Neesmu bērns, kas ar laicīgām baudām rotaļājas.
Kāsa daļa man gar baudām, spēlēm un alkatību?
Esmu brīvs, ko kaitē man iztēle un dīkdienība?”
To dzirdot, Jēzus teica:
“Dari kā tev tīk,
Un, būdams brīvs no pasaules, arī dusi brīvs!
Lai patīkams tavs miegs,
Jo pasaule tevī nespēj bažas sēt,

²⁰⁴ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IV. 74.lpp

Un visu savu darbu tu vienā reizē veicis!²⁰⁵

Šajā fragmentā Jēzum ir piešķirta objektīvā vērotāja loma, un viņa tēls izmantots kā dievišķo zināšanu glabātājs un sarunu vedējs. Dialogā Jēzus norāda uzrunātajam uz viņa bezdarbību, aicinot viņu pievērsties darbam, lai sevi nodrošinātu, bet gulētājs atbild, ka tas viņam nav nepieciešams, jo viņš savās meditācijās ir nācis pie apziņas, ka materiālā pasaule ir neīsta un bezvērtīga. Uzrunāto cilvēku Jēzus nosauc par “ceļinieku”, liekot saprast, ka saruna notiek starp diviem sūfijiem. Pēdējās rindiņas atklāj to, ka Jēzus pats ir zinājis to, ko sarunas biedrs viņam ir atklājis, jo uzslavē to par veikto darbu.

3.3. Kosmoloģiskais Jēzus

Ja nebūtu Jēzus Dieva vārds

Kādēļ gan lai to par “Garu pilnīgo” godātu?²⁰⁶

Attārs šajā fragmentā norādījis uz Jēzus īpašo statusu pasaulē kā Dieva vārdam jeb logos, patstāvīgajam starp radīto cilvēci un neradīto Dievu, kura gars ir “pilnīgs”, jo tas ir dievišķās realitātes atspoguļojums radītajā realitātē.²⁰⁷

Marijas ūdeņi un Džibrīla elpa

Viņu radīja kā vīru, kas cēlies no māla.

Būtībā, kas šķīstīta no dabas, tapa gars,

Un sauca to par cietumu.

Tas iemesls bija, ka palika

Tas tajā pat tūkstoš laicīgo gadu.

Gars no Allāha, neviena cita.

Tādēļ mirušos tas cēla un māla putniem dzīvību deva.

Ir zināmas viņa attiecības ar to Kungu,

Ar kura svētību viņš darbojas augstajās un zemajās pasaulēs.

Allāhs attīrījis viņa ķermeni un šķīstījis viņa garu,

Un radījis viņu par pārmaiņu piemēru.²⁰⁸

²⁰⁵ Attār, Farīd al-Dīn, Isti'lānī, Muhammad (ed.) *Musibat-nāma*. Tehran. 1977. g. 147.lpp

²⁰⁶ Attār Farīd ud-Dīn, Ritter, Helmut (ed.) *Ilāhi-nāma*. Tehran, 1980.g. 25.lpp

²⁰⁷ Michon, Jean-Louis, Gaetani, Roger. *Sufism: love & wisdom*. World Wisdom, 2006.g. 242.lpp

Ibn al-Arabī dzejolis par Jēzu kalpo arī kā analogija cilvēka attīstībai no tā radīšanas brīža, ietverot islāmisko versiju par cilvēka radīšanu no māla. Marijas ūdeņi un Džibrīla elpa darbā reprezentē fiziskās pasaules auglību, kurā izpaužās dievišķā griba, radot perfekto cilvēku, kuram piemīt pārpasaulīga izpratne par lietu un cilvēku dabu, un Dievu. Sūfiju uzskati šeit atspoguļojas, Jēzum saucot savu ķermeni par cietumu, un ar pārmaiņu piemēru Ibn al-Arabī šeit ir norādījis uz gara un būtības transformācijām ceļā pie Dieva.

3.4. Jēzus burvestības

Sper soli uz ūdens, kad gatavs esi,

Un ceļo līdzās Jēzum, gar sauli un mēnesi.²⁰⁹

Solis sūfismā simbolizē Dieva labvēlību un izrādīto uzmanību pret meklētāju,²¹⁰ bet ūdens – paša meklētāja individuālās apņemšanās, viedumu, sirdsprieku un šķīstumu.²¹¹ No konteksta saprotams, ka šīs īpašības Jēzum piedēvētas kā pašsaprotamas, jo tās ir vajadzīgas, lai varētu ceļot līdzās Jēzum – tāpat, līdzināties viņam – gar sauli un mēnesi, kas simbolizē cilvēcei nepieejamo realitāti un dievišķo apgaismību.

Rūmī dzejolis atsaucas uz kādu atgadījumu starp Jēzu un muļķi. Muļķis, kurš kādā gravā pamanījis kaulus, esot vēlējis tos atdzīvināt, lai redzētu, kam tie piederējuši. Kad Jēzus tam atteicies iemācīt Dieva vārdu, ar kuru var atgriezt mirušos dzīvībā, muļķis lūdzis to izdarīt Jēzum.

Jēzus atbildēja: “Kluss topi, jo šī nav daļa tava!”

Tam neder nedz tava elpa, nedz runa

Jo pieprasa dvašu skaidrāku kā lietus lāses

Un veiklāku kā eņģeļu gaita.

Vien pēc vairākiem mūžiem tik šķīsts kļūst cilvēks,

Ka šīs debesu bagātības tam var tikt uzticētas.

Tu pats esi izlēmis pacelt šo zizli

²⁰⁸ Ibn Al-Arabī, Muhyiddin. *The Bezels of Wisdom*. Austin, Ralph W. J. (trans.) New York: Paulist Press, 1980.g. 173.lpp

²⁰⁹ Sanā'ī, Abū 'l-Majd Majdūd, Radawī, Mudarris (ed.) *Hadīqat al-haqīqat wa sharī'at al-Tarīqat*. Tehran, 1950.g. 132.lpp

²¹⁰ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IV. 74.lpp

²¹¹ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. I. 109.lpp

Bet ar ko tava roka pelnījusi to, ko Mozus cēlis?”

[..]

Jēzus lūdzās: “Dievs, kāda mācība ir šī?

Ko šis negudrais cenšas panākt?

Kādēļ šis slimais nav par sevi noraizējies?

Kādēļ šis garā mirušais par savu dvēseli neuztraucas?

Vai aizmirsis tas par savu līķi,

Ka tik dedzīgi vēlas citu līķi celt?”

Dievs atbildēja: “Nožēlojamie vienmēr virzās uz nelietībām;

Audzēt dadžus ir viss, kas viņam pienākas.”

Piesargies, lai rožu dārzā nemeklētu

To, kas dadžu sēklas audzē.

Ja rozi viņš satvers, par dadzi tai kļūt,

[..]

Galū galā Jēzus pār kauliem vārdus skaitīja,

Jo jaunā cilvēka uzstājība nemazinājās.

Un Dieva spriedums, šī vīra nenobrieduma rosināts,

Deva agrāko dzīvību kauliem:

Melna lauva pēkšņi lēcienā metās,

Ar vienu sitienu sašķaidot muļķa ķermeni.

Tā galvaskausu lauva uz pusēm pāršķēla, lai iztukšotu,

Bet tas izrādījās tukšs.

Ja smadzenes būtu tam bijušas, varbūt glābt to varētu,

Jo lūzumi skādēja tik viņa ķermeni vien.

Jēzus vaicāja: “Kādēļ nogalēji to uzreiz?”

“Jo tas tevi traucēja,” lauva atbildēja.

“Kādēļ nedzēri tā asinis?” Jautāja Jēzus.

“Tā liktenis daļa nebija mana,” sacīja lauva.

Tā daudzi ļaudis, kā niknais lauva,

Pamet dzīvi medījumu neapēduši.

Muļķa tiesa bija vien salms, bet viņa kāre – kalns.

[..]

Kungs, rādi mums lietas kādas tās ir!

Dievs, viegli mums šajā pasaulē

Darīt neauglīgu un neatlīdzinātu darbu. Glāb mūs!²¹²

Šajā daudzdimensionālajā dzejolī Rūmī ilustrē vairākas sūfisma tradīcijai raksturīgas iezīmes. Pirmkārt, tajā raksturots ceļš, kas reprezentē principus, etiķetes normas un darbības apgaismības meklējumos.²¹³ Jēzus tēls atsaucas uz garīgo būtni – dvēseli, kas piemīt visiem cilvēkiem, pretnostatījumā muļķim – zemākajai būtībai, kurš dzīvo, runā un pieņem lēmumus impulsīvi, balstoties uz maņām un iegribām. Viņš vēlas iegūt Jēzus spējas, neiedziļinoties tajā, ka šīs spējas darbojas un nāk no Dieva gribas, ka Jēzus spēkos nav iemācīt kādam, kas nav Dievam patīkams, veikt brīnumus. Viņš uzsver, ka tam nepieciešama dvaša, kas ir šķīstāka kā lietus lāses un veiklāku kā eņģeļu gaita – tādad, dievišķa un brīva no piesaistes zemiskajai pasaulei. Jāsaprot, ka muļķis ieraudzītos kaulus tik uzstājīgi gribēja atdzīvināt spīta un savtīgu iemeslu dēļ, lai varētu dižoties ar izdarīto, tādēļ Dievs viņu sodīja. Interessants elements šajā dzejolī ir Jēzus saruna ar Dievu, jo Dievs sniedz savu paskaidrojumu par muļķa rīcību, izrādot īpašu labvēlību pret Kristu. Pēc tam, kad Dievs caur Jēzu bija kaulus atdzīvinājis, lauva, kura simbolizē absolūto būtni,²¹⁴ muļķi nosit, simboliski attēlojot atbrīvošanos no iegribām kā Dievam tīkamam.

3.5. Jēzus teicieni un runas

Kāds cildināja Jēzu:

“Tu vienreizējais, kam līdzinās tik saule

Kādēļ mājokli sev necel?”

Viņš atbildēja: Vai jucis esmu,

Kas mūžību man nepiederēs

Nerūp man itin nemaz.

²¹² Rūmī, Jalāl al-Dīn, Nicholson, Reynold A. (ed.) *Mathnawī*, Book II. Fourth Printing, Tehran. 1926.g. 142.lpp

²¹³ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. III. 65.lpp

²¹⁴ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. XV. 90.lpp

Kas uz ceļa šī nenāk pie tevis

Nerada starpību, vai karalis, vai ubags esi.²¹⁵

Šajā dzejolī, kurā attēlota Jēzus gudrība, viņš runā par laicīgās pasaules nepatstāvību pretstatā mūžīgajai eksistencei Dieva realitātē, aicinot ticīgos sekot viņa piemēram.

Nākamais Attāra stāsts ir par kādu trauku, kurā ūdens, kas pildīts ar visskaidrākā un saldākā avota ūdeni, padarījis tā garšu nebaudāmu. Jēzus lūdzis Dievu paskaidrot šo fenomenu, bet pats trauks viņam sniedzis atbildi:

Pats trauks atbildēja, sakot:

[..]

Pat ja mani tūkstoš reižu pārveidotu,

Nāves rūgtums būtu viss, ko sagaršotu.

Un mūžam, manas nāves dēļ,

Laikam šo garšu neizdzēst.”

Ak, paviršie, no trauka noslēpumu apgūstiet,

Un šādi savu nevērību izdzēsiet.

Noslēpuma meklētāj, sevi zaudējis tu esi.

Ja atrast sevi dzīves laikā nespēji,

Kā meklēsi noslēpumu, kad dzīvs vairs nebūsi?

Nedz zināšanas esi radis, pie apziņas esot,

Nedz radīsi tās, kad no dzīves zudīsi.

Kas dzīves laikā nepiepildīts, nāvē ir zudis;

Lai gan dzimis cilvēks, mirsi kā kas mazāk.

Simttūkstoš plīvuru ir meklētāja priekšā,

Kā gan viņam atrast sevi?²¹⁶

Arī šajā dzejolī Jēzus ir vērotajā lomā, kur ar viņa tēla palīdzību tiek pievērsta uzmanība sūfistu tematikai. Dzidrais strauts ir labvēlība un zināšanas, ko Dievs novēlējis savai radībai. Trauks simbolizē garīgo stāvokli, pieturas punktu, kurā meklētājs ir apstājies savā ceļā pretim Dievam, un var tikt uztverta kā pats cilvēks – dievišķajām

²¹⁵ Attār. *Musibat-nāma*. 328.lpp

²¹⁶ Ibid. 156.lpp

zināšanām piemērotā tvertne. Šajā fragmentā stāsts saistās ar cilvēka dzīvi un nāvi, kurš nav atradis “sevi”, jeb savas dzīves laikā apzinājies savu dvēseli un Dieva ceļu, tādēļ arī mūžam pēc nāves ir nolemts neziņai un ir zudis.

Vēl zīdošais mazulis ir ieslodzīts
Savā šūpulī, mūsu redzeslokā.
Kad pieaug tas un par klejotāju kļūs,
Ja būs krietns vīrs, līdzās savam tēvam ceļos.
Kā māte zemākajā plaknē tev ir elementi,
Tev, kuram tēvs visaugstākajās debesīs.
Tādēļ augšāmcelšanās brīdī teica Jēzus:
“Mans tēvs ir debesīs.”
Arī tev jādodas pie tēva, kurš tevi ļoti mīl,
Tavi biedri, ceļinieki, jau laidušies turp, seko tiem.
Ja vēlies kļūt par spārnotu putnu,
Pasaules līķi maitu lijām atstāj!²¹⁷

Sūfisma pamatā ir ideja par garīgās dvēseles cīņu pret materiālo pasauli, un šo domu dzejā tie raksturojuši visdažādākajos veidos. Arī ar pieaugšanu var saprast dvēseles virzību uz Dievu, dvēseles tēvu. Autors šajā atainojumā ir norādījis uz Jēzus apziņu par savu patieso tēvu – Dievu, pirms tas celts debesīs, tāpat, iespējams izdarīt secinājumu par Jēzum piemītošo zināšanu un apgaismības līmeni.

3.6. Jēzus kā vidutājs starp Dievu un cilvēci

Reiz nolāpītais sātans zemojās Dieva priekšā,
Tādēļ Jēzus vaicāja tam: “Ko tu dari?”
Sātans teica: “Tas kļuvis par manu dzīves paradumu,
Es zemojos vairāk kā jebkurš,
Kad vien ir iespēja to darīt.”
Jēzus sacīja: “Ak, kritušais, tu nezini neko,

²¹⁷ Shabistarī, Mahmoud, Nurbakhsh, Javad (ed.) *Gulshan-i rāz*. Tehran, 1976.g. 60.lpp.

Un atkal esi kļūdījies ejot ziedošanās ceļu.
Tev jāzina, ka tā Kunga ceļā
Neviens paradums nav viņa svētā patvēruma vērts.
Tam, kam paraduma pēc savu laiku velti,
Nav nekāda sakara ar patiesību.”
Viss pasaules plašums sātanam pieder,
Bet tik un tā tu velti laiku, lai no viņa zagtu.
Ja kāds piesavinās sātanu īpašumu,
Viegli paredzams liktenis to piemeklēs rīt.
Ja sātanu tirgus plačus pamestu,
Kas gan tur notikt varētu?
Šī pasaule ir tirgus sātanam
Un tirdzniecība ir viņa roku darbs.
Jebkuram tirgum viņš ir vadītājs
Un ne elpas vilciens pasaulē nenotiktu bez viņa ziņas.²¹⁸

Sarunā ar sātanu, kurš ilustrē viltus ticīgos un tos, kas ir tikai formāli, bet ne patiesi nodevušies ticībai, Jēzus skaidro būtību attiecībām ar Dievu. Viņš dara zināmu, ka tikai pilnībā nododoties lūgšanām var izbēgt no pasaules, kurā ikkatru norisi pārrauga sātanu.

Kāds Attāra dzejolis atstāsta atgadījumu, kur Jēzus ceļmalē pamanījis vīru ceļam lūgšanu namu, un vaicājis, kāds ir tā mērķis. Šis ticīgais atzīstas, ka alkst atomu Dieva mīlestības:

Jēzus vaicāja: “Ko tu vēlies, lai draugs izdara?”
Vīrs teica: “Vienu atomu²¹⁹ no viņa mīlestības raktuvēm.”
Jēzus lūdzās viņa vārdā par to, tad aizgāja,
Un drīz vēlme piepildījās.

Vēlāk Jēzus atkal viesojas vietā, kur ticīgais cēla lūgšanu namu, un ieraudzījis to drupās, bet pašu ticīgo atradis netālu, necilvēcīgā paskatā.

²¹⁸ Attār. *Musibat-nāma*. 122.lpp

²¹⁹ Sūfisti terminu “atoms” aizguvuši no grieķu filosofijas.

Dievs paslepus Jēzum teica:
“Savas vēlmes dēļ viņš šāds kļuvis,
Mīlestības atomu lūgušais,
Kad devu to viņam, tas pameta visu,
Un par savu dzīvību daļas tam nav,
Tas savu iznīcību sasniedzis.
Ja būtu tam vēl vienu atomu devis,
Tas sīkos gabaliņos izšķīstu.”
Atoms nav mērvienība mīlestībai,
Muļķa iedomīgā mīlestība nav salīdzināma ar īstu.
Kamēr doma par kādu tiek mīlestībā iejaukta,
Elka templis tiek Kaabā uzturēts.
Kad citu vārdi no sirds ir padzīti,
Mīlotā plīvurs tiek pilnībā atsegts.²²⁰

Jēzus atkal attēlots kā klejotājs, kurš savā ceļā ierauga kādu citu sūfiju, ko tas uzrunā dziļā cieņā. Šis vīrs, alkstot Dieva mīlestības, uzcēlis templi, kas izdekorēts gan no iekšpuses, gan ārpuses, tādējādi norādot uz viņa garīgo pilnību un izaugsmi. Šis sūfists Jēzu uzrunā ar vēl ievērojamāku pietāti, viņam piedēvējot “izcilā” titulu, un atklāj, ka vēlas vienu atomu Dieva mīlestības. Jēzus aizlūdz viņa labā, nododot šo informāciju Dievam, pamudinot vēlmi piepildīties. Tomēr nākamo reizi, kad šajā vietā viesojas, viņš tempļa vietā redz drupas, un visu ainavu ir pārņēmusi daba. Dievs Jēzum atklāj, ka atoms nav mīlestībai piemērota mērvienība, un no tās lūdzējs ir sajucis prātā. Dievs sodījis šo ticīgo par tā iedomību un uzdrošināšanos alkt mīlestības atoma, ko Dievs tam nav novēlējis, un viņa vēlme nav bijusi šķīsta, bet savtīga.

Attārs kādā dzejolī atstāsta Jēzus un kādas čūskas sarunu. Redzējis, kā kāds čūsku dīdītājs no alas cenšas izvilināt čūsku, Jēzus piegājis pie tā, un čūska, no alas izlīdusi, uzrunājusi Kristu:

“Dieva gars, radības lākturi,

²²⁰ Attār. *Musibat-nāma*. 278-279. lpp

Trīssimt gadu esmu dzīvojuši
Un tagad šis trīsdesmit gadu vecais vīrs
Cenšas mani no cauruma izmānīt!”

Pēc kāda laika, atkal sastopot čūsku dīdītāju, Jēzus uzzina, ka tas čūsku ir notvēris.
Kristus tai uzdod jautājumu:

“Kādēļ padevies tu, jo sevišķi,
Kad tāda pārliecība bija tev,
Un tādi apgalvojumi, kā sākumā –
Kā tik lētticīgi varēji slazdā iekrist?”
Tad čūska teica: “Ne viņa burvestības mani veica,
Un nonāvēt man to būtu bijis nieks,
Bet tad, kad Dieva vārdu tas teica,
Tā Kunga vārdam padevīgi slazdā sekoju.
Un, kā ar Dieva vārdu slazdā esmu nonākusi,
Kaut simt dzīvību kā manas tam ziedotas tiktu!”
Kā uguni vienotība dedz dvēseli tavu,
Tev jāatminas Dievu, lai pasaule spoži tev degtu.”²²¹

Dzejolis par čūsku dīdītāju un čūsku izmanto plašu simbolu klāstu. Ar čūskas tēlu tiek apzīmēta cilvēka būtība *nafs*, un tās atrašanās zemē norāda uz tās materiālo eksistences ierobežojumu.²²² Čūsku dīdītājs šajā gadījumā simbolizē sūfistu, un viņam rokā esošais zobens – dievišķā spēka īpašības simbols. Jēzum garām ejot, čūska no savas migas iznāca, izrādot pazemību pret viņu, bet apgalvojot, ka burvim to apmānīt neizdosies. Tomēr vēlāk, kad Jēzus tos redz vēlreiz, atklāj, ka čūska, Dieva vārdam sekojot, ir izvilināta no alas, un ir gatava Dieva vārdā tikt upurēta. Pēdējās divas rindiņas satur dzejoļa morāli un norāda uz zemtekstu – tā kā dvēsele savu potenciālu sasniedz tikai vienotībā ar Dievu, ir jāveic upuri, lai sasniegtu šo vienotību pilnībā.

Reiz Jēzus skrēja kalnā
Kā lauva viņa asinis kārotu

²²¹ Attār. *Musibat-nāma*. 68.lpp

²²² Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IV. 157.lpp

Kāds sekoja, sakot: "Ir labi!

Neviens tevi nedzenā, ko nesies kā putns?"

Uz jautājumu neatbildējis, Jēzus turpinājis skriet, bet saucējs viņam sekojis kādu laiku, līdz apturējis Jēzu.

Jēzus teica: "Malā! No muļķa es bēgu

Sevi glābdams, un necenties mani apturēt!"

Vīrs teica: "Vai ne mesija esi tu,

Kurš aklus un kurlus veselus dara?"

"Jā," teica Jēzus. Vīrs turpināja: "Vai neesi tu karalis tas,

Kuram nezināmā burvestības piemīt,

Kurš caur vārdiem liek mirušajiem

Kā lauvai uz upuri no dzīvības lēkt?"

"Tas esmu es," Jēzus teica. Vīrs vaicāja: "Vai neradi tu

Putnus no māla, ak pievilcīgais,

Ka ar tavu elpu tie garu gūst

Un debesjumā aizlido?"

"Jā," teica Jēzus. Un vīrs sacīja: "Tādā gadījumā, Svētais gars,

Tu darīt vari, ko vien vēlies, no kā baidies tu?

Tev piemīt svētums tāds,

Ka par tavu vergu ikkatrs labprātīgi kļūtu!"

Vīrs neizpratnē lūdz Jēzu paskaidrot, kā gan kāds, kuram piemīt tik izcilas un varenas spējas, var no kā baidīties un bēgt. Jēzus atklāj, ka viņš, dziedējot cilvēkus, mēģinājis izdziedēt arī muļķi, bet, kad tas atkārtoti nav izdevies, muļķis pārvērties par akmeni. Vīrs tad lūdzis Jēzum paskaidrot, kādēļ pret muļķības likstu Jēzus dziedinošie spēki bijuši bezpēcīgi.

Jēzus atbildēja: "Muļķības kaite ir Dieva dusmas,

Aklums tāds nav, un citas nelaimes parastas,

Tās ciešanas ir, kas žēlastību vairo,

Bet muļķība ir ciešanas, kas tikai sitienus nes,

Un Dievs apzīmogojis muļķa nastu ir,

Ka izdziedēt neviens to nevarēs.”

Tādēļ bēdziet no muļķa kā Jēzus;

To klātbūtne mēdz asinspirti sākt.²²³

Šis dzejolis atkal skar muļķības tematu. Cilvēkiem labu vēlot un palīdzēt gribot, Jēzus izmantojis savas dziednieka spējas, ar Dieva vārdu un vēlību ārstējot neveselos, bet saskāries ar to, ka nav spējīgs izārstēt muļķi, jo tā, atšķirībā no citām medicīniskām problēmām, ir nevis Dieva sūtītas ciešanas, lai vairotu līdzjūtību, bet gan dusmas un dievišķs sods.²²⁴ Šo informāciju Jēzus arī atklāj vīram, kurš sekojis no muļķa bēgošajam Jēzum, un bijis izbrīnīts, ka brīnumu veicējs Jēzus nav spējis palīdzēt muļķim.

Šajā dzejolī uzmanību var pievērst godpilnajām uzrunām, kas veltītas Jēzum: dāsnaiss, mesija, karalis, pievilcīgais, Svētais gars.

Zobens rokā tev nepiešķir tiesības nogalēt,

Jo Dievs paveiktās ļaundarības neaizmirst.

Nav tirānija mērķis, kuram zobens kalts,

Un vīns nav mērķis, kuram ogas novāktas.

Reiz pamanīja Jēzus ceļa nomalē līķi

Un skatījās uz to patiesi izbrīnīts,

Vaicājot: “Ko nogalējis esi, lai pie zemes tevi triektu,

Un kurš nonāvēs to, kas tev ir licis ciest?”

Necel roku, lai sāpes kādam nodarītu,

Ka ne citas dūres vēl lielākas sāpes tev radītu.²²⁵

Zīmīgi, ka Jēzus ir tēls, kurš izvēlēts šī dzejoļa morāles nodošanai, spriežot par taisnīgumu attiecīgajā situācijā. Taisnīguma izjūta uzsvērtā Korānā un musulmaņu leģendās, un tā ir viena no dievišķajām īpašībām. Acīmredzot, pēdējās divas dzejoļa

²²³ Rūmī, Jalāl al-Dīn, Nicholson, R. (tr. and ed.). *Mathnawī*. Vol. III. 2570-2599. Gibb Memorial Trust, 1929.g. 174.lpp

²²⁴ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IX. 2.lpp

²²⁵ Khusraw, Nasīr, Taqawī, Nasr, A. (ed.) *Dīwān*. Vol. 1. Tehran. 1928.g. 519. lpp

rindiņas ir atsauce uz pārcilvēcīgo taisnīguma izpratni, un kalpo kā atgādinājums par Dieva sodu ļaunprātīgajiem.

3.7. Jēzus rakstura īpašības

Kad Jēzum tik tuvs tu vari būt
Kādēļ par draugu ēzeli ņemt?
Kopā ar to par kaislību vergu kļūt
Kad patvērumu blakus Jēzum vari rast?²²⁶

Atkal parādās Jēzus ēzeļa tēls, būtības atspoguļojums, dihotomijā starp garīgo un fizisko plakni, kur Jēzus pozicionēts kā ideāls, pēc kā tiekties.

Kaut Mekā tu Jēzus ēzeli ievestu
To pametis, tas tik un tā par ēzeli paliktu.²²⁷

Šeit attēlotā situācija metaforiski norāda uz formālu lūgšanu bezjēdzību, ja tām nenododas ar visu dvēseli – nekādi panākumi garīgās izaugsmes ceļā sasniegti netiks.

Jēzus pēdas, pasauli apceļojušās,
Reiz pārkāpa tirgus sliksni.
Viņš pamanīja kāda suņa mirušās miesas
Pamestas kā Jāzepu akā.
Tas piesaistīja kādus vīrus
Kas metās uz to kā maitu lījas.
Viens sacīja: “Vē, tas aptumšo
Prātu, kā auka, kas lāpu apdzēs!”
Otrs teica: “Tas aci padara aklu
Un slikti metas ap dūšu!”
Tie visi tādā garā turpināja
Savu indi uz liķa liet.
Tad Jēzum bija runāt kārtā,

²²⁶ Attār. *Ilāhī-nāma*. 39.lpp

²²⁷ Johnson, Francis (tr.) *The Gulistān (Rose-garden), of Shaikh Sa'dī of Shīrāz: A New Edition*. London: Williams and Norgate, 1863.g. 154.lpp.

Trūkumus neminot, viņš tā dabu uzrunāja

Sakot: “Pie sienas kārtai gleznai

Nav tik baltu zobu kā sunim šim!”

Abi līdzās stāvošie bailēs un cerībās

Balto zobu nokaunināti runāt stāja.

Citu trūkumus ar savu vērtību nesalīdzini.

Vērs skatu uz iekšu, savu dvēseli apskati.²²⁸

Jēzus pasauli apceļojušās pēdas atkal parāda viņa statusu kā sūfistu – meklētāju, kurš izdzird nievājošu sarunu par kāda suņa liķi un tā nepievilcīgajām īpašībām, apspriežot izraisītās negatīvās emocijas. Turpretī, Jēzus pret liķi izrāda cieņu, norādot uz tā baltajiem zobiem. Baltā krāsa ir dievišķa, un tā reprezentē integritāti ar Dievu, pilnību un ziedošanos Dievam,²²⁹ būtiski, ka te šī īpašība atklājas pēc nāves, tā norādot uz patiesībām, kuras atklātas tiek pēc nāves.

Lai gan Jēzus nostāja bija labvēlīga,

Kad viņa prātu domas par nāvi pārņēma,

Par spīti iemantotajam gara plašumam,

Viņa sirdi pārmāca bailes,

Kas lika sviedriem appludināt viņa sēžamvietu,

Sviedriem un asinīm izmērcēt viņa miesu.²³⁰

Nāve sūfijiem saistījās ar atdzimšanu Dieva realitātē,²³¹ tātad, arī izvērtēšanu un iespējamo atraidījumu. Tas, ka pat Jēzus baidījies no nāves, ir aicinājums ikkatram sūfistam konstanti vērtēt un rūpīgi izvēlēties savas domas, vārdus, un darbības, lai tie būtu Dievam tīkami.

Reiz, Jēzum ejot pa ceļu,

Kādi jūdi viņu nekaunīgi apvainoja.

Šķīsti dzimušais aizlūdza par viņu labklājību

Ar laipnu un līksmu seju.

²²⁸ Nizāmī, Hakīm A. M. I. b. Y. *Kulliyāt al-Khams*. Tehran, 1973.g. 83-84.lpp.

²²⁹ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. IV. 54.lpp

²³⁰ Attār. *Musibat-nāma*. 94.lpp

²³¹ Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. Vol. V.lpp

Kāds vaicāja tam: “Vai tad nejuties
Viņu lamu aizskarts, ka lūgšanas to labā skaiti?”
Jēzus atbildēja: “Ikkatra dzīva sirds
Dod to, kas tai piemīt.”
Tas, kas ir tavas sirds okeānā,
Ir tas, ko tavas sirds viņi izskalos krastā,
Bet ne līdz tava pēdējā elpā stās
Tiks atklātas tavas vēlmes dziļākās.
Tiks skatīts, kas ļaužu dvēselēs
Tik tad, kad aklie reiz redzēt spēs.
Tādēļ bīsties šodien par rītdienu,
Pildi savu sirdi ar degošu bijību,
Lai būtu spējīgs šķērsot to ieleju.
Ar katru elpu tev simtreiz jānomirst.
Pat ja no mākoņiem liesmas līst,
Ar līksmu seju tās jāpacieš.
Un ja līksms būsi arī nāves mirklī,
Karstāk par liesmu tevi patiesība sildīs.²³²

Autors šajā darbā uzsvēris labestības un piedošanas nozīmi dvēseles šķīstuma saglabāšanā, un ļaunprātīgu nodomu izskaušanu no savām domām, kā atgādinājums, ka no Dieva tos noslēpt nav iespējams.

Ar labu uzvedību mēs tiecamies pēc Dieva labvēlības,
Kas liegta ir tiem, kam manieres svešas,
Un tie ļaunumu ne tikvien sev nes,
Bet dedz liesmu, kas sasniedz visas debespuses.

Reiz Dievs Mozum esot sūtījis bagātīgi klātu galdu, uz kura ēdiens bijis bagātīgs un nezūdošs. Tomēr Mozus sekotāju lokā esot bijuši tādi, kuri, pateicības un dievbijības

²³² Attār. *Ilāhi-nāma*. 235-236.lpp

vietā, uzvedušies lepni un alkatīgi. Par sodu, Dievs galdu pazudinājis, un devis ļaudīm darbarīkus, ar ko apstrādāt zemi.

Arī Jēzus kādā aizlūgšanā labvēlību izpelnījies bija,

Un Dievs savus labumus tad galdā klāja.

Atkal pašpaļāvīgie izrādīja necieņu

It visai zaglīgi grābjot ēdienu.

Jēzus lūdza tos dedzīgi: “Tas mūžīgs ir,

Uz zemes šim ēdienam neiznīkt!”

Alkatīgam un bez ticības

Pie tā Kunga galda būt ir ķecerība.

To ubagu dēļ, kuri alkatības žilbināti,

Tika aizvērti Dieva žēlastības vārti.

Lai kādas bēdas un tumsa uz tevis krīt,

Tā ir necieņas un augstprātības izraisīta!

Kurš bez cieņas Drauga taku cenšas veikt

Tas zaglis ir un bezgodis.

Cauru labu uzvedību debess mirdzoša kļuva

Un eņģeļi svētumu un šķīstumu guva..

Tikmēr saules aptumsumus rada iedomība

Un tā dēļ sātans no debesīm tika dzīts.²³³

Šajā dzejolī uzmanības centrā ir nodalījums starp praviešiem jeb tiem, kas ir Dievam pakļāvīgi, un tiem, kas tver tikai laicīgo, izrādot alkatību un neieklausoties brīdinājumos. Jēzus lūdza saviem sekotājiem izrādīt cieņu pret saņemto Dieva dāvanu, jo zināja, ka tā ir mūžīga, ja vien pieņemta cieņā un pazemībā. Pravieši Mozus un Jēzus šajā situācijā attēloti kā labas uzvedības un pietātes paraugi, un šī īpašība pielīdzināta eņģeļu svētumam.

²³³ Rūmī, Jalāl al-Dīn, Nicholson, R. (tr. and ed.). *Mathnawī*. Vol. I.78-92. Gibb Memorial Trust, 1925. g. 19.lpp

Secinājumi

Islāmā Jēzus Kristus tiek attēlots kā musulmanis, un pārstāv gan islāma reliģiskos uzskatus un pieņēmumus, gan tradīcijas. Korānā Jēzus ieņem dziednieka, brīnumdara un pravieša lomu. Jēzus izcilību pierāda gan viņa dzimšanas brīnums – viņš piedzimis jaunavai un ir bez tēva, gluži kā pirmais cilvēks Ādams, gan viņa spēja dziedināt slimības un dot dzīvību nedzīvajiem, gan viņa tuvība Dievam, kas izpaužas Dieva labvēlīgajā attieksmē pret Kristu, un arī to attēlotajās sarunās.

Islāma mistiķi sūfisti Jēzu aplūko reflektīvā dimensijā, nereti uztverot to kā simbolu. Līdzīgi kā kristietībā, arī sūfismā Jēzus saistās ar mīlestību. Islāmā mīlestībai ir neliela nozīme, bet sūfisti caur to pauž savas ilgas pēc Dieva. Pastāv teorijas, ka reliģiju dialogā sūfiju Jēzus Kristus kalpo kā saskares punkts starp islāmu un kristietību, sūfismā ieņemot ‘sūfiju prototipa’ lomu.

‘Perfektais cilvēks’ jeb ‘pilnīgais cilvēks’ ir termins sūfismā, kas attiecināts kā uz pravieti Muhammadu, tā Jēzu Kristu. Cilvēks savu pilnību sasniedz nonākot vienotībā ar Dievu. Šo stāvokli var sasniegt atsakoties no piesaistes laicīgajai pasaulei, savām iegribām un iekārēm, un, pilnībā pakļaujoties Dieva gribai, atsacīties pašam no savas būtības. Pēc perfektuma sasniegšanas, indivīds ir spējīgs izprast dievišķās patiesības un, nododot tās cilvēcei, vadīt citus cilvēkus uz Dievu. Perfektais cilvēks ir instruments, kas saista dievišķo jeb reālo un radīto jeb iluzoro pasauli.

Sūfistu dzeja Jēzum izrāda ārkārtīgi lielu cieņu, uz to norādot gan tiešā, gan pārnestā veidā. Viņš ir dēvēts dažādās pagodinošās uzrunās: mesija, šķīstais, neatkārtojamais, Dieva gars, pilnīgais gars, Allāha kalps, vienreizējais, meklētājs, ceļinieks, izcilais, dāsnaiss, karalis, svētais gars, u.c. Jēzum raksturīgs dvēseles šķīstums, līdzjūtība, nesavtīgums, vēlme palīdzēt, tomēr viņš bijis dievbijīgs, cieņpilns un distancēts. Jēzus nepiešķīris nozīmi pasaulīgiem labumiem, atteicies no iekārēm un baudām, dzīvojis nabadzībā un nav apmeties vienā vietā. Viņš pilnībā paļāvies uz Dievu, un attēlots arī kā skolotājs un vadonis citiem ticīgajiem, rādot piemēru vai nu ar savu darbību, vai atklājot patiesības vārdiski. Kristus ir spējīgs aptvert un tulkot dievišķās patiesības, un kalpojīs kā Dieva gribas izpildītājs uz zemes.

Literatūras saraksts

Avoti

1. *Al-Quran al-Karim*. Madinah: Majmu'a al-Maliki Fahdin Lituba'a al-Mushaf ash-Sharifi, 1996.
2. Arberry, Arthur J., Yarshater, Ehsan. *Mystical Poems of Rūmī*. The University of Chicago Press, 2009.
3. Attār Farīd ud-Dīn, Ritter, Helmut (ed.) *Ilāhi-nāma*. Tehran, 1980.
4. Attār, Farīd al-Dīn, Isti'lānī, Muhammad (ed.) *Musibat-nāma*. Tehran. 1977.
5. Attar, Farid, U. *The Conference of the Birds*. Darbandi, Afsham, Davis Dick (trans, eds.) London: Penguin Books, 1984.
6. Bell, Lowthian G. (tr.) *Poems from the Diwan of Hafiz*. William Heinemann, London. 1897.
7. Bībele – 1965.g. Izdevuma revidētais teksts. – b.v.: Latvijas Bībeles biedrība, 1997.
8. Bly, Robert (trans). *The Kabir Book: Forty-Four of the Ecstatic Poems of Kabir*. Boston, Beacon. 1977.
9. Burrell, D. B., Daher, Nazih (tr.) *Al-Ghazalī: The Ninety-Nine Beautiful Names of God*. Cambridge: Islamic Texts Society. 1995.
10. Far, Behrouz H., Clarke, Henry W. (tr.) *Ghazal Khawajh Hafiz Shirazi: Vol. 2*. Calgary, 2001.
11. Ghazalī, Abū Hāmid M., Jam, Husayn K. (ed.) *Ihyā 'ulūm al-Dīn*. 4. Vols. Tehran. 1981.
12. Ibn al-Arabi, Muhyiddin. *The Meccan Revelations (Futuhat al-Makiyya)*, Michel Chodkiewicz (ed.), William C. Chittick and James W. Morris (trans.) New York: Pir Press, 2002.
13. Ibn Al-Arabī, Muhyiddin. *The Bezels of Wisdom*. Austin, Ralph W. J. (trans.) New York: Paulist Press, 1980.g

14. Ibn Katheer. *Stories of the Prophets: From Adam to Muhammad*. Dar Al-Manarah for Translation, Publishing & Distribution. 2001.
15. Johnson, Francis (tr.) *The Gulistān (Rose-garden) of Shaikh Sa'dī of Shīrāz: A New Edition*. London: Williams and Norgate, 1863.
16. Khusraw, Nasīr, Taqawī, Nasr, A. (ed.) *Dīwān*. Vol. 1. Tehran. 1928.
17. Korāns. No arābu valodas tulkojis Uldis Bērziņš. Komentāri: Jānis Ešots, Rīga: Neptuns. 2011.
18. Matraji, Mahmoud (tr.) *Sahīh al-Boukhari*. Vol IV. Beyrouth: Dar al-Fiker, 1993.
19. Matraji, Mahmoud (tr.) *Sahīh al-Muslim*. Vol I. Beyrouth: Dar al-Fiker, 1993.
20. Nizāmī, Hakīm A. M. I. b. Y. *Kulliyāt al-Khams*. Tehran, 1973.
21. Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism: The Nurbakhsh Eyclopaedia of Sufi Terminology*. 15 Vols. Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1986. – 2000.
22. Plato, Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, and Phaedo (trans, and ed.) G. M. A. Grube: Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981. 102. lpp
23. Rūmī, Jalāl al-Dīn, Nicholson, Reynold. (tr. and ed.). *Mathnawī*. 8. Vols. Gibb Memorial Trust, 1925. – 1937.
24. Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Fīhi mā fīhi: Discourses*. Arberry, Arthur. J. (tr.). Taylor & Francis, 1995.
25. Sanā'ī, Abū 'l-Majd Majdūd, Radawī, Mudarris (ed.) *Hadīqat al-haqīqat wa sharī'at al-Tarīqat*. Tehran, 1950.
26. Smith, Margaret. *Al-Muhāsibī: An Early Mystic of Baghdad*. The Sheldon press, 1935.
27. Uthmān, Mahmūd b., Afshār, Īraj (ed.) *Firdaws al-Murshidiyya fī Asrār al-Samadiyya*. Tehran. 1979.

Zinātniskā literatūra

1. Addas. Claude. "The Paradox of the Duty of Perfection in the Doctrine of Ibn 'Arabi." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*. Vol.15. 1994. 7-49.lpp

2. Arnel, Iskandar. *The Concept Of The Perfect Man In The Thought Of Ibn 'Arabi And Muhammad Iqbal: A Comparative Study*. Diss. McGill University, Montreal. 1997.
3. Bashier, Salman H. *Ibn al-'Arabi 's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. Albany: State University of New York Press, 2004.
4. Bockmuehl, Markus. *The Cambridge Companion to Jesus*. Cambridge University Press. 2001.
5. Buck, Dorothy C. „Reflections on the Psycho-Spiritual Journey and the Self in the Light of Christ.” *Sufi*, vol. 72, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 2006-2007. 10-19.lpp
6. Dupui., Jacques. *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books. 1991.
7. Ešots, Jānis. “Arābu valoda: vēsturisks apskats un latviskā transliterācija.” *Latvijas Universitātes raksti*. Latgales druka, 2012. 171. – 180.lpp
8. Gole, Nilufer, Ammann, Ludwig (eds.) *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press. 2005.
9. Hämeen-Anttila, Jaakko. „The Immutable Entities and Time.” *Journal of the Muhyiddiin Ibn 'Arabi Society*: 39. 2006. 17-32.lpp
10. Hämeen-Anttila, Jaakko. „The Immutable Entities and Time.” *Journal of the Muhyiddiin Ibn 'Arabi Society*: 39; 2006.
11. Kabbani, Muhammad, H. *The Naqshbandi Sufi Tradition Guidebook of Daily Practices and Devotions*. Islamic Supreme Council of America, 2004.
12. Khalidi, Tarif. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Harvard University Press, 2001.
13. Khalidi, Tarif. “The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics of the First Two Islamic Centuries.” *Christian-Arabic Polemics During the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden: E.J. Brill, 1994. 146.-156.lpp

14. Leaman, Oliver. *The Qur'an: An encyclopedia*. Taylor & Francis, 2006.
15. Leirvik, Oddbjorn. *Images of Jesus Christ in Islam*. Wiltshire: CPI Antony Rowe Ltd. 2010.
16. Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. ed. and trans. Herbert Mason Princeton University Press, 1994.
17. Michon, Jean-Louis, Gaetani, Roger. *Sufism: love & wisdom*. World Wisdom, 2006.
18. Michon, Jean-Louis, Gaetani, Roger. *Sufism: love & wisdom*. World Wisdom, 2006. 242.lpp
19. Milani, Milad. "Representations of Jesus in Islamic Mysticism: Defining the „Sufi Jesus“". *Literature & Aesthetics*. Vol. 21 (2). December, 2011.
20. Nicholson, Reynold A. *The Mystics Of Islam*. London: Arkana, 1989.
21. Nurbakhsh, Javad. *Jesus in the Eyes of the Sufis*. New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications. 1982.
22. Pinault. David. "Images of Christ in Arabic Literature." *Die Welt des Islams*. Vol. XXVII. Brill, 1987. 106.lpp
23. Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity. The Representation of Jesus in the Qur'an and the Classical Muslim Commentaries*. Macmillan, 1991.
24. Schedl, Claus. *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Korans neu übersetzt und erklärt*. Herder, 1978.
25. Schillebeeck, Edward. *Jesus. Experiment in Christology*. New York: Seabury press. 1979.
26. Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina P, 1975.g.
27. Smith, Margaret. *Al-Muhāsibī: An Early Mystic of Baghdad*. The Sheldon press, 1935.g

28. Smith, Margareth. *Rabi'a: The Life & Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*. Oxford, Oneworld. 1994.g.
29. Staffner, Hans. *The Significance of Jesus Christ in Asia*. Anand: Gujarad Sahitya Prakash. 1985.g.
30. Tanner, Kathryn. *Christ the Key*. Cambridge University Press. 2010.
31. Weismann, Ihtzak. "God and the Perfect Man in the Experience of 'Abd al-Qadir al-Jaza'iri," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 30 (2001), 55-72.
32. Winter, T. J. (ed.) *Al-Ghazalī on Disciplining Soul... & On Breaking the Two Desires...* Cambridge: Islamic Texts Society. 1995.
33. Zwanzig, Rebekah. *An Analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil, the Perfect Individual, with a Brief Comparison to the Thought of Sir Muhammad Iqbal*. Faculty of Philosophy, Brock University. Diss. St. Catharines, Ontario. 2008