

Vilajat-e Fakih: ezoterične dimenzije političnega sistema Islamske republike Iran

Fin Lucu Dražovič

Povzetek

V prispevku si prizadevam razdelati temeljne teološke koncepte šiitskega islama, ki so v zgodovini šiitske skupnosti vselej igrali ključno vlogo pri legitimaciji politične oblasti. Moja analiza je osredotočena predvsem na teološki pojem *batin* oziroma ezoterične resnice božjega sporočila, ki so v šiitski tradiciji dostopne izključno verigi dvanajstih imamov. Zaradi zmožnosti dostopanja do skritih duhovnih resnic so imami edini legitimni duhovni in politični voditelji šiitov, ki so v 10. stoletju, ko je 12. imam Mahdi odšel v okultacijo (skrivanje), ostali brez vodstva. V osrednjem delu prispevka poskušam zmožnost posedovanja teh duhovnih resnic povezati z legitimnostjo obstoja današnje Islamske republike Iran in njenega političnega sistema, temelječega na konceptu vladavine strokovnjaka za islamsko pravo (*vilajat-e fakih*). Obstoj ključnih političnih institucij modernega Irana, kot so vladavina strokovnjaka za islamsko pravo, svet varuhov in skupščina strokovnjakov, si prizadevam utemeljiti preko primerjave z zmožnostjo dostopa do ezoteričnih resnic.

Ključne besede: islam, šiizem, Iran, islamska teologija, islamsko pravo, imamologija

Summary

In this paper, I aim to examine the fundamental theological concepts of Shi'i Islam that have consistently played a crucial role in legitimizing political authority throughout the history of the Shi'i community. My analysis focuses primarily on the theological notion of *bāṭin*, that is, the esoteric truths of the divine message, which

in the Shi'i tradition are accessible exclusively to the lineage of the Twelve Imams. Because of their unique ability to access these hidden spiritual truths, the Imams are regarded as the sole legitimate spiritual and political leaders of the Shi'a—leaders whose direct guidance ceased in the 10th century with the Occultation of the Twelfth Imam, al-Mahdi. In the central part of the paper, I seek to connect the Imams' capacity to possess these esoteric truths with the legitimacy of the contemporary Islamic Republic of Iran and its political system grounded in the doctrine of the rule of the Islamic jurist (*vilāyat-e faqīh*). I attempt to interpret the existence of key political institutions of modern Iran—such as the rule of the Islamic jurist, the Guardian Council, and the Assembly of Experts—through their conceptual association with access to esoteric knowledge.

Keywords: Islam, Shiaism, Iran, Islamic theology, Islamic law, Imamology

Uvod

Islamski filozofi, teologi in strokovnjaki za islamsko pravo so se vselej strinjali, da je Bog vir oziroma prvi vzrok celote bivajočega.¹ Islamski misleci morajo torej svoja umevanja usklajevati s sveto knjigo, ki jo je po verovanju muslimanov Bog preko nadangela Gabriela razodel preroku Mohamedu.² Poslanstvo preroka Mohameda pa je v osnovi utemeljeno na pozivanju k nemu in edinemu Bogu.³ Vendar Koran, kjer so zbrana sporočila, ki so bila razodeta preroku Mohamedu,⁴ za časa predmodernega islama v nobeni skupini, podskupini, ločini ali sekti nikoli ni bil razumljen kot nekaj dogmatičnega, torej nekaj, kar za interpretacijo oziroma razumevanje vsebine od posameznika ne bi zahtevalo nobenih veščin. Klasični islamski učenjaki so v različnih načinih branja koranskega besedila videli celo izraz božje volje.⁵ Pri tem je povedno tudi dejstvo, da Koran za časa preroka Mohameda kot sistematiziran skupek verzov sploh ni obstajal, temveč se je božje sporočilo prenašalo od ust do ust. Ustno izročilo zgodnjega islama tako predstavlja nekakšen temelj vseh problemov oziroma dvoumnosti, povezanih z interpretacijo svete knjige, s katerimi so se skozi zgodovino soočali islamski učenjaki.⁶ Eno ključnih vprašanj, ki je zaznamovalo tudi delitve znotraj islamske skupnosti, je bilo vselej

1 Peter Adamson, »Philosophical Theology«, str. 297.

2 Henry Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 9.

3 Raid Al Daghistani, *Razmišljanja o islamu: zbrani eseji*, str. 78.

4 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 9.

5 Thomas Bauer, *Kultura dvoumnosti: drugačna zgodovina islama*, str. 101.

6 Ibid., str. 53.

vprašanje ezoterične in eksoterične interpretacije Korana in *hadisov*⁷ ter razmerja med obema načinoma interpretacije.⁸ To nasprotje je predstavljalo neka- kšno ideološko podstat delitve islamske skupnosti na sunite in šiite, ki je bila sicer v osnovi politične narave. Šlo je za spor o nasledstvu preroka Mohameda (političnega in hkrati duhovnega voditelja islamske skupnosti) po njegovi smrti. Tisti, ki so kasneje postali znani kot šiiti,⁹ so verjeli, da mora duhovna in politična oblast ostati v domeni prerokove družine. Ali Ibn Abi Talib (v nadaljevanju Ali), Mohamedov zet in bratranec, je bil njegov najbližji moški potomec, zato bi moral po šiitski interpretaciji političnega in duhovnega nasledstva islamske skupnosti Mohameda naslediti on. Druga skupina, suniti,¹⁰ pa je verjela, da mora biti izbira naslednika plod glasovanja v ozkem krogu prerokovih sopotnikov, torej njegovih prvih privržencev, ki so ga spremljali med njegovim življenjem.¹¹ V boju za oblast so zmagali slednji. Mohameda je nasledil prvi islamski kalif Abu Bakr, ki so mu sledili Omar in Osman ter nazadnje Ali. Pri tem so šiiti prve tri kalife dojemali kot uzurpatorje. Pri vprašanju nasledstva Osmana je prišlo do ključnega političnega nesoglasja, ki je zaznamovalo islamsko zgodovino vse do danes. Osmanovi sorodniki iz družine Omaja so nasprotovali Alijevi izvolitvi na mesto kalifa, kar pomeni začetek prve *fitne* in kasneje nastanek Omajadskega kalifata, ki je ključno vplival na dominacijo sunitske veja islama v poznejši zgodovini.¹²

V tem zgodovinskem kontekstu so šiiti razvijali lastno teologijo, v katero so bili v ključnem smislu vključeni tudi dogodki po Mohamedovi smrti. V pričujočem prispevku si prizadevam razdelati glavne dimenzije šiitske teologije, še posebej profetologijo in imamologijo. To me zanima predvsem v kontekstu politične aplikacije teh historično-teoloških sistemov v današnji Islamski republiki Iran, ko interpretacija zgodovine in šiitska teologija služita predvsem kot orodje političnega sistema, temelječega na konceptu vladavine strokovnjaka za islamsko pravo. Zanima me, kako se *batin* oziroma zmožnost dostopanja do duhovnih resnic kot ključen legitimacijski element za politično in duhovno vodstvo v islamski skupnosti kaže v današnjem Iranu, katerega ideološka zasnova naj bi, vsaj v teoriji, izhajala iz šiizma.

7 Zapisanih zbirk o besedah, dejanjih in ravnanjih preroka Mohameda.

8 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 9.

9 Alijeva stranka, Alijevi privrženci.

10 Tisti, ki sledijo tradiciji.

11 Toby Matthiesen, *The Caliph and the Imam: The Making of Sunnism and Shiism*, str. 17.

12 Primož Šterbenc, *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*, str. 71–78.

Šiitska imamologija

V islamski tradiciji Mohamed nastopa kot pečat prerokov, torej zadnji v verigi prerokov, ki so jo med drugim sestavljali Adam, Abraham, Noe in Jezus Kristus.¹³ Islamski monoteizem sledi sveti zgodovini profetologije vse od njenega začetka, ko je Bog človeštvu poslal preroke, ki jim je zaupal sporočilo, da bi ljudi spomnil na njegovo prisotnost, njegova navodila, njegovo ljubezen, njegovo upanje in edinosti Boga (*tarwihid*).¹⁴

Največ o islamski profetologiji izvemo v šiitskih *hadisih* (zbirkah izrekov, dejanj ali tihih odobranj preroka Mohameda, v tradiciji dvanajstiškega šiizma, pa tudi dvanajstih imamov). Za muslimane je prisotnost preroka nujna, saj božanska vednost ni sporočljiva navadnim ljudem in jo lahko razodene zgolj prerok. Preroki so torej nujni, da bi oznanili božje sporočilo na zemlji.¹⁵ Hkrati je pri tem treba omeniti, da za šiite profetologija ni racionalno-empirična veda, ampak izhaja iz človekove duhovnosti, gre za neke vrste »spoznanje s srcem«. Preroki med ljudi prinašajo božjo resničnost (*al-haqq*), ki pa je sestavljena iz dveh dimenzij: notranje in vnanje oziroma ezoterične in eksoterične.¹⁶ Po šiitski doktrini so imeli vsi preroki od Adama preko Abrahama do Mohameda, ki so oznanjali božje sporočilo, svoje imame, katerih naloga je bila, da razkrijejo in interpretirajo skriti pomen božje besede.¹⁷ Preroki so prinašalci eksoterične razsežnosti v tuzemstvo, kot se je to v primeru preroka Mohameda izrazilo v prenašanju božjih sporočil in nazadnje v Koranu. Eksoterični razsežnosti je v tuzemskem svetu manjkala ezoterična razsežnost, ki pa se je izrazila v osebi prvega šiitskega imama Alija Ibn Taliba, Mohamedovega bratranca in zeta.¹⁸ Po šiitski tradiciji je bil Ali tisti, ki je bil vselej najbližje preroku Mohamedu, in je zato tudi njegov edini legitimni naslednik.¹⁹ Prerok je torej nujen za transmisijo božjih sporočil, ni pa nujno, da je vedno prisoten v tuzemstvu. V nasprotju s tem pa mora biti imam, ki je varuh religije, vselej prisoten, da vodi človeštvo. To vlogo mora imam opravljati zato, ker ima zmožnost uvida v skrite ezoterične resnice božanskih sporočil, ki navadnim vernikom niso dostopna. V šiitskem

13 Al Daghistani, *Razmišljanja o islamu*, str. 78.

14 Ramadan Tariq, *The Meanings of the Life of Muhammad*, str. 1.

15 Mohammad Ali Amir Moezzi, »Early Shi'i Theology«, str. 85.

16 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 27.

17 Moezzi, »Early Shi'i Theology«, str. 85.

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

19 Sejed Muhammad Husein Tabatabai, *Šiizem v islamu*, str. 145.

izročilu je torej resnica razdeljena na eksoterično in ezoterično resnico, prva je v domeni preroka, druga pa v domeni imamov.²⁰

V islamu je splošno sprejeto, da se je preroški cikel končal z Mohamedom, pečatom prerokov. Posebnost šiitske tradicije je, da se s koncem preroštvenega cikla začne cikel *valaje*, duhovne iniciacije, pri kateri so (po prerokovi oznanitvi razodetja) varuhi religije imami.²¹ Šiizem je osrediščen okrog koncepta *valaje*. Šiiti sebi celo pravijo *ljudstvo valaje* (*ahl al-walaya*).²² Kot smo že omenili, v šiitski tradiciji besedilo Korana samo po sebi ne zadošča za pravo razumevanje božjega sporočila, saj vsebuje skrite ezoterične pomene in navidezna protislovja. Besedilo je potrebno spraviti iz navideznih dogem nazaj na raven, kjer ima resničen smisel. Imam je prerokov duhovni dedič, ki ima sposobnosti za duhovno opravilo razkrivanja skritih resnic sporočila, ki ga ni mogoče doseči z golimi silogizmi racionalne teologije, imenovane *kalam*. Za islamsko skupnost je imam tisto, kar je za človeški organizem srce, in zato je zgolj on poklican, da vodi skupnost. Razlog za duhovno navdihnjenost imamov pa ni sorodstvo s prerokom, temveč je, obratno, prav duhovna navdihnjenost razlog za tuzemsko sorodstvo.²³ Zaradi marginalizacije šiitskega islama pod sunitško vladavino po Alijevi smrti so bili vsi imami dvanajstiške tradicije večino časa preganjani ali pa so vsaj živeli v strahu pred vsakokratnimi oblastmi. Po smrti enajstega imama Hasana Askarija je njegov petletni sin Mohamed odšel naprej v 80-dnevno malo zakritje in kasneje v veliko zakritje. Z njim so nekaj časa komunicirali zgolj izbrani verniki, dokler se ni za njim zabrisala vsaka sled.²⁴ Šiiti verjamejo, da je dvanajsti imam Mohamed oziroma Mahdi (mesija), skrit, a ves čas prisoten, in da se bo vrnil, ko bosta na svetu vladala kaos in brezboštvo, ter ponovno vzpostavil red. Tako kot je za vse muslimane Mohamed pečat prerokov, je dvanajsti imam Mahdi za dvanajstiške šiite pečat *valaje*. Dokler se ne vrne, so dvanajstiški šiiti brez duhovnega in političnega vodstva.²⁵ Šiizem se je rodil kot politično gibanje se je hkrati začel razvijati tudi v verskem smislu – verska in politična prvina šiizma sta v resnici odvisni druga od druge in prepleteni med seboj.²⁶

20 Ibid., str. 154–155.

21 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 29.

22 Mohammad Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, str. 231.

23 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 29–31.

24 Ibid., str. 38.

25 Moezzi, *The Divine Guide*, str. 43.

26 Marijan Mole, *Muslimanski mistiki*, str. 53.

Šiitska ezoterika

Ko gre za metafizična vprašanja, se v islamski zgodovini največkrat izpostavljajo štiri intelektualne tradicije ali metode mišljenja: peripatetična filozofija (*falsafa*), iluminacijska filozofija (*išraki*), racionalna teologija (*kalam*) in gnosticizem (*irfan*). Razlika med obema filozofskima tradicijama na eni strani in teologijo ter mistiko na drugi je ta, da filozofija nima vnaprej determiniranega cilja zagovora določenega prepričanja oziroma verovanja.²⁷ Pri tem je treba poudariti, da klasični islam ne pozna enovite vede o religiji oziroma enovite vede o Koranu, ampak pozna številne vede, ki se popolnoma ali deloma ukvarjajo s Koranom. Vse te vede imajo specifičen metodološki pristop in tudi raziskovalni predmet.²⁸ *Kalam* (racionalna teologija), ki ga danes enačimo s teologijo, velja za dogmatično teologijo, ki se ukvarja z razmišljanji o temeljih vere, kot so predvsem enost Boga, božje razodetje ter božje stvarstvo in človekov položaj v njem. Pri strokovnjakih za kalam gre torej za učenjake, katerih cilj je bilo razviti vseobsežno dogmo islama. V islamski zgodovini so na primer strokovnjaki za kalam igrali veliko manj pomembno vlogo kot strokovnjaki za islamsko pravo oziroma eksegeti Korana, ki se niso ukvarjali z verskimi resnicami, ampak z verjetnostnimi sodbami.²⁹ Pomen vseh naštetih intelektualnih tradicij v islamu ni enak pomenom ustreznih pogledov na Zahodu. To še posebej velja za kalam, ki v islamski misli nikakor ne zavzema tako osrednje vloge, kot jo ima teologija v krščanstvu.³⁰

Musliman se ob soočanju s Koranom spopada s problemom iskanja smisla oziroma resničnega smisla, ki ga označujemo s pojmom *al-haqq*. Kot smo videli v prejšnjem poglavju, je resnica v islamu razdeljena na eksoterično in ezoterično resnico. Odnos med islamsko ezoteriko in eksoteriko pa zaznamuje nekaj temeljnih pojmov, ki jih bomo poskušali predstaviti in umestiti v teološki sistem.³¹

Šiitska tradicija temelji na ezoteričnih resnicah Korana in se na ta način na teološki ravni diferencira od sunitske teološke tradicije, ki se osredotoča na eksoteriko in znanost kalama. Tudi znotraj šiizma obstaja kalam, vendar je v

27 Moratada Mutahhari, *Understanding Islamic Sciences*, str. 24–27.

28 Bauer, *Kultura dvoumnosti*, str. 115.

29 Ibid., str. 116–117.

30 Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, str. 119.

31 Ibid., str. 29.

primerjavi z ezoteriko sekundarnega pomena oziroma ji je podrejen.³² Ključno gonilo šiitske teologije je pričakovanje polnega izraza duhovnih pomenov božanskih razodetij, ki sovpada z nastopom skritega imama Mahdija.³³ Skriti ezoterični pomen v teološki terminologiji izraža pojem *batin*, njegovo nasprotje, torej eksoteriko, pa izraz *zahir*, ki na metodološki ravni sovpadata z binarnostjo med *tavilom*, duhovno hermenevtiko, ki interpretira skrite dele Korana, in *tanzilom*, razodetjem, ki se nanaša na dobesedno vsebino božjega razodetja. Po istem ključu obstajajo tudi druga nasprotja, ki izražajo razliko med ezoteriko in eksoteriko oziroma med šiitsko in sunitsko teologijo: božje bistvo proti božjemu imenu, iniciacija v ezoterično religijo (*iman*) proti podreditvi razodetim božjim spisom (*islam*) in v zadnji instanci razlika med imami in prerokom.³⁴ Pri tem pa ne gre za to, da bi šiitska misel eksoteriko zavračala, temveč za to, da mora med enim in drugim obstajati pravo ravnovesje. Če *zahir* prevlada nad *batinom*, dobimo golo dobesednost in zanemarimo dediščino imamov, s tem pa tudi njihov odnos s prerokom. Po drugi strani se, če *batin* prevlada nad *zahirjem*, zgodi obratno in tako zanemarimo ključno vlogo preroka in božjega izročila.³⁵

Eden najslavnejših islamskih filozofov, Abu Hamid Muhammad al Ghazali, je v svojem delu *Rešitelj iz zablode* obračunaval z zagovorniki *batina* oziroma specifično z dvanajstiškiimi šiiti, kar vemo zato, ker Al Ghazali pravi: »Kajti prav je, da priznamo potrebo po učitelju, in sicer nezmotljivem. Toda ta naš učitelj je prerok Mohamed. In če nam pripadniki te sekte ugovarjajo: 'Saj vaš učitelj je mrtev', jim odgovarjamo: 'vaš učitelj pa je odsoten'.«³⁶ Al Ghazalijev argument je uperjen proti nezmotljivosti imama in njegovem dostopu do skritih resnic, v kar verjamejo dvanajstiški šiiti. Njegovi argumenti so zasnovani na filozofsko logičen način, vsi pa so uperjeni proti nesmiselnosti imamologije. Da bi Al Ghazali prikazal ta nesmisel, vzpostavi antagonizem med lastnim presojanjem vernika in avtoritativno poslušnostjo imama pri vsakdanjih odločitvah. To predstavi skozi zagato vernika, ki se znajde sam sredi puščave v času molitve in se ne more obrniti na avtoriteto imama, ki bi mu pomagala določiti smer molitve. Edino, kar mu preostane, je lastna presoja na podlagi poznavanja božjega izročila, kot ga je pač uspel spoznati. Ta precej šibak argument podkrepi z nadaljevanjem omenjenega antagonizma: »Po kom naj se zgleduje

32 Moezzi, »Early Shi'i Theology«, str. 85.

33 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 20.

34 Moezzi, »Early Shi'i Theology«, str. 86.

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

36 Al Ghazali, *Rešitelj iz zablode*, str. 43.

posnemovalec, če dvomi o pravilni smeri molitve, če pa se tisti, ki o tem presojuje, razhajajo v mnenjih?»³⁷ Edini odgovor, ki v tem primeru preostane Al Ghazaliju, je tako lastna presoja vernika. Pri tem gre za to, da v odsotnosti imama obstaja veliko različnih interpretacij njihove zapuščine, tako kot je to značilno tudi za sunizem v odnosu do Korana in *hadisov*. Argument pelje tudi na temeljne doktrine vere, za katere trdi, da so vsebovane v Koranu in *hadisih* ter ne potrebujejo dodatnega posredovanja imama z duhovnim navdihom. Na to bi na primer lahko dobil ugovor, da se lahko ljudje pri interpretaciji teh spisov ne strinjajo z njim, kar se dogaja pogosto, in da imam razrešuje to zagato in zmedo neskončnosti mnenj. Al Ghazali na to odgovarja, da povsem enako velja za nekoga, ki verjame v imamovo posedovanje skritih resnic, saj bi se, čim bi se ta nekdo znašel v debati z osebo z nasprotnimi stališči, lahko skliceval le na domnevno avtoriteto imama, kar zadeva interpretacije božjih razodetij, a ker tega imama ni, gre zgolj za trditev nekoga, ki ima z božjimi razodetji prav toliko skupnega kot vsi ostali smrtniki. Če pa se zagovornik skritih resnic začne sklicevati na spekulativne argumente, pade celotna teorija o skritem znanju o božjih razodetjih, saj to predpostavlja, da bi se bil imam, da bi dokazal svoje znanje o božjih razodetjih, prav tako primoran sklicevati na spekulativne argumente, s čimer ne bi bil v nikakršni prednosti pred svojim nasprotnikom.³⁸ Na ta način skuša Al Ghazali dokazati, da zagovorniki ezoteričnih resnic nikakor niso zmožni dokazati skritega vedenja imama, zato so pripadniki tega verovanja v zablodi mišljenja. Tako pravi Al Ghazali:

Nemočni so nas napotili na skritega imama in nam dejali: »Ne preostane vam drugega, kot da se odpravite k njemu.« Res, nenavadno, kako ti ljudje zapravijo vse svoje življenje v iskanju učitelja in navdušenju nad srečanjem z njim, vendar se od njega ničesar ne naučijo. Podobni so umazanemu človeku, ki na vse pretege išče vodo, a ko jo končno najde, je zaradi izčrpanosti ne more uporabiti in zato ostaja še naprej umazan.³⁹

Al Ghazali je s tem ugovorom proti šiizmu nakazal ključen problem šiitske skupnosti kot duhovne in politične entitete. Stvar je namreč v tem, da šiitsko verovanje politično in duhovno avtoriteto prenaša na osebo imama, kar pa je vse od začetka skrivanja dvanajstega imama pomenilo, da je šiitska skupnost ostala brez vodstva. Na ta način je bila pahnjena v pasivno in defenzivno hibernacijo, vse dokler se dvanajsti imam ne vrne, kot to narekuje šiitska eshatologija. Ne gre se zgolj za to, da šiitski duhovščini ni uspela širša politična

37 Ibid., str. 45.

38 Ibid., str. 46–49.

39 Ibid., str. 51.

legitimacija, temveč za to, da ta legitimacija sledeč tradicionalnemu verovanju sploh ni bila mogoča.

Ezoterika in institucije Islamske republike Iran

Šiitska duhovščina je vse od smrti imama Alija zavračala legitimnost vseh sunitskih kalifov, ki so vladali islamski skupnosti. Po odhodu imama Mahdija v okultacijo so dvanajstiški šiiti ostali brez političnega in duhovnega vodstva, čakajoč na imamov povratek v tuzemstvo. Politično legitimnost za vodenje islamske skupnosti ima namreč po šiitskem prepričanju zgolj imam.⁴⁰ Zato se dvanajstinki nikoli niso formirali kot politična entiteta. Tudi za časa vladavine Safavidov (1501–1736) v Iranu, ko je bil šiizem razglašen za državno religijo, je bila duhovščina podrejena šahom, ki so imeli politično moč, zato ni šlo za vladavino duhovščine. Po drugi strani pa so se je ravno za časa Safavidov šiizem v Iranu uveljavil kot državna religija.⁴¹

Šiitski imamat se tako v zgodovini nikoli ni izrazil v praksi, zato se med kleriki ves čas razvemale debate o vsakokratnih oblasteh in njihovem odnosu s šiitsko skupnostjo. Večino časa pa je šlo za zavestno nevmešavanje v politiko, saj je veljal konsenz, da če posvetni vladar lahko zagotovi, da se izvajajo božji zakoni, je njegova oblast dobra za šiitsko skupnost.⁴² Tudi sam ajatola Homeini je na začetku svoje poti strokovnjaka za islamsko pravo zagovarjal, da je monarhija povsem legitimen politični okvir, znotraj katerega se morajo zgoditi določene reforme. Koncept vladavine strokovnjaka za islamsko pravo (*velayat-e fakih*) je Homeini skoval šele v zgodnjih sedemdesetih letih, ko je živel v izgnanstvu v svetem mestu Nadžaf v Iraku.⁴³ Več kot tisoč let so šiiti verjeli, da se bo imam Mahdi vrnil, ko bosta na svetu vladala kaos in brezboštvo. Homeini je naredil rez s tem tradicionalnim prepričanjem, ki je predstavljal temelj šiitske teologije in teleološkega razumevanje zgodovine. Trdil je, da se bo Mahdi vrnil, ko se bodo Muslimani vrnili k islamu, kar je bil poskus politične rešitve za šiitsko skupnost preko šiitske eshatologije.⁴⁴ Teološki obrat, ki ga je Homeini izkoristil za opravičevanje mobilizacije ljudi med protesti proti iranskemu šahu Mohamedu Rezi Pahlaviju v letih 1978 in 1979, je bil podvržen kritikam

40 Matthiesen, *The Caliph and the Imam*, str. 41.

41 Tabatabai, *Šiizem v islamu*, str. 64.

42 Ervand Abrahamian, *Khomeinism: The Essays on the Islamic Republic*, str. 18–20.

43 Ibid., str. 21–24.

44 Ibid., str. 32.

najvplivnejših šiitskih klerikov. Osrednjost figure islamskega strokovnjaka za islamsko pravo (*fakih*) v Homeinijevi teoriji islamske države je bila za tradicionalne teologe in pravne strokovnjake strogo heretična, saj je duhovščina zadolžena zgolj za interpretacijo *hadisov* in Korana po zgledu imamov. Dvanajstiška duhovščina pred tem nikoli ni razmišljala o prevzemu politične oblasti, saj ta pripada zgolj imamom – oziroma konkretno imamu Mahdiju ob njegovem povratku.⁴⁵

Herezijo, ki jo je v očeh tradicionalne duhovščine prinesel koncept vladavine strokovnjaka za islamsko pravo, je bilo treba na vse možne načine opravičiti, da bi bila politična oblast izbranih klerikov v post-revolucionarnem Iranu legitimna. Kot smo videli, igra osrednjo vlogo v šiitski teologiji imam, ki ima edini dostop do ezoteričnih razsežnosti Korana.⁴⁶ Vladavina strokovnjaka za islamsko pravo kot politični sistem, ki temelji na moderni interpretaciji vloge šiitske duhovščine, je v osebi ajatole Homeinija združila politično in versko oblast. Poleg tega, da je bil Homeini politični voditelj Irana na ravni nacionalne države, je bil hkrati tudi verski voditelj šiitskih muslimanov v Iranu. To je bilo torej sploh prvič v zgodovini, da bi šiitska duhovščina, ki vse od izginotja imama Mahdija zagovarjala nevmešavanje v politiko, vse dokler se edini legitimni politični in duhovni voditelj ne vrne iz okultacije, prevzela politično oblast. To pa hkrati pomeni tudi, da je s tem šiitska duhovščina prevzela tudi funkcijo razkrivanja skritih božjih resnic, torej posredovanja med čutnim in inteligibilnim svetom (oziroma jo je prevzel kar sam Homeini).⁴⁷ Homeini je bil ob povratku v Iran po revoluciji leta 1979 čaščen kot odrešenik, ki je iransko ljudstvo rešil tiranije. Najgorečnejši podporniki so mu pripisovali sposobnosti, ki presegajo zmožnosti človeka kot končnega bitja. A čeprav je dobil naziv imam, ne Homeini sam ne krog njegovih somišljenikov, ki so definirali ideološko in politično realnost post-revolucionarnega Irana, nikoli niso imeli namere, da bi Homeinija portretirali kot Mahdija. Kljub temu da je Homeini po revoluciji dobil naziv imama, je bilo to mišljeno v kontekstu arabske besede »voditelj«. Pri tem je treba poudariti, da ima naziv imam v nasprotju s sunizmom pridržano posebno mesto za prej omenjeno verigo prerokovih potomcev, zato je tudi v Homeinijevem primeru naziv prinesel svojo simbolno težo. Po drugi strani pa bi bil nivo herezije v predstavljanju Homeinija kot Mahdija prevelik, saj

45 Ibid.

46 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 29–30.

47 Arsalan Reihanzadeh, »Dotakniti se imamovega telesa: Homeini med svojimi gorečimi privrženci«, str. 189.

bi se na ta način porušila šiitska eshatologija. Zato se to v ideološki zasnovi post-revolucionarne Islamske republike Iran nikoli ni izrazilo.

Po drugi strani pa je morala šiitska duhovščina prevzem politične oblasti opravičiti tudi na teološki ravni. Če so se šiitski kleriki prej predstavljali zgolj kot razlagalci božjega izročila s pomočjo zapuščine dvanajstih imamov, so s tem, ko so prevzeli politično oblast, duhovno združili s političnim, tako da so morale njihove politične odločitve izražati tudi duhovne dimenzije v obliki skritih resnic Korana, do katerih imajo dostop samo oni in ne navadni verniki. Povedano drugače, prevzem državnega aparata jih je prisilil v to, da se niso mogli več sklicevati na ustaljeno mantro šiitske eshatologije »čakajoč na imama«. V tem kontekstu trdim, da se je moral *batin* oziroma ezoterične resnice Korana v post-revolucionarnem Iranu porazgubiti med več akterjev oziroma med več na novo ustanovljenih državnih institucij Islamske republike Iran.

Ključne in najbolj izpostavljene politične institucije današnjega Irana so vrhovni voditelj, ki uteleša vladavino strokovnjaka za islamsko pravo, svet varuhov in skupščina strokovnjakov, ki imajo vse versko konotacijo, saj skrbijo za dosledno izvajanje iranske ustave, ki naj bi, vsaj v teoriji, odražala božje zakone.⁴⁸ Svet varuhov skrbi, da je vsak zakon, ki ga sprejme parlament, v skladu z islamskim pravom ter preverja, ali so predsedniški in poslanski kandidati primerni za kandidaturo. Skupščina strokovnjakov medtem nastavlja in odstavlja vrhovnega voditelja, ki si deli izvršno oblast z vlado, a je v odnosu z njo v nadrejenem položaju. Te institucije so mehanizem, ki omogoča delovanje političnega sistema, temelječega na vladavini strokovnjaka za islamsko pravo.⁴⁹ Vprašanje, ki se pri tem pojavlja, je, zakaj potrebuje Islamska republika Iran toliko različnih institucij – poleg omenjenih treh je tovrstnih manj pomembnih državnih institucij še veliko več –, da bi upravičila svojo legitimnost in da bi lahko verske elite izvajale svojo politično moč.⁵⁰ Odgovor na to vprašanje lahko najdemo v odsotnosti imama in posledični nezmožnosti interpretacije skritih resnic Korana.⁵¹ Moja razlaga je, da te institucije, ki dopolnjujejo vladavino strokovnjaka za islamsko pravo, v resnici služijo kot nadomestek za imama. Ta se nikoli ne bi mogel izraziti zgolj v eni osebi, saj bi bil nivo herezije prevelik in bi ob tem padla kakršnakoli legitimna vez z šiitsko tradicijo, če pa

48 Pri tem je treba pripomniti, da je iranska ustava bolj kot božjim zakonom podobna ustavam današnjih modernih nacionalnih držav (Abrahamian, *Khomeinism*, str. 33).

49 Acconcia, *Veliki Iran*, str. 56.

50 Ibid., str. 56–58.

51 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 29.

se moč porazdeli med več institucij oziroma političnih teles, kot celota postane popolnoma nerazpoznavna/nevidna. Politične institucije post-revolucionarnega Irana niso bile nikoli mišljene kot nadomestek za imama, a hkrati vseeno te iste institucije vsaj v teoriji vladajo v imenu Boga, preroka in imamov. Aja-tole, na čelu s Homeinijem in do nedavnega njegovim naslednikom Modžtabo Hamenejem, imajo skupaj s političnimi institucijami, ki so jim podrejene in ki hkrati ves čas legitimirajo njihovo oblast, dostop do *batina*, ezoterične skrite resnice. Vsaka institucija predstavlja del skupnega korpusa s to zmožnostjo, vendar se ravno zaradi te razpršenosti ta zmožnost ne more navzven nikoli izraziti, kar je v luči teološkega pravoverstva ključnega pomena.

Batin se danes v Islamski republiki Iran ne izraža več kot ezoterična resnica Korana, temveč kot znanje, ki ga poseduje vrhovni voditelj skupaj s svojimi sodelavci in političnimi institucijami. To znanje pa v praksi ni verske, ampak je politične narave. Politične oblasti v Iranu imajo ogromno stopnjo avtonomnosti v odnosu do ljudstva pri političnih odločitvah, ki ji sprejemajo, predvsem, kar zadeva zunanjo politiko.⁵² In ravno tu se izraža *batin*: vrhovni voditelj in krog okoli njega pozna skrite resnice, zato je avtonomnost njihovih političnih odločitev legitimna, v odnosu do tistih, ki teh resnic ne poznajo. Dostop do *batina* te legitimira pri vladanju; to velja tako za dvanajst šiitskih imamov⁵³ kot za današnjo politično oblast v Iranu.⁵⁴

Zaključek

Islamska revolucija v Iranu je predstavljala rez z ustaljenim tokom zgodovine, v času, ko sta kot dominantna politična sistema prevladovala liberalna demokracija na eni strani in različni realsocializmi na drugi. Islamska republika Iran, ki v politično odločevalskem smislu temelji na vladavini strokovnjaka za islamsko pravo oziroma vrhovnega voditelja, je tako političen sistem brez primere v svetovni zgodovini. Legitimacija tovrstnega sistema, ki je bil tudi za šiitsko skupnost popolna novost, je zahtevala moderne politične prijeme. Kot smo lahko videli pri Al Ghazalijevi kritiki dvanajstiških šiitov, so bili ti večino svoje zgodovine brez duhovnega in političnega vodstva, kar je onemogočalo njihovo emancipacijo, tako v smislu razvoja lastne politične skupnosti kot v smislu upravičevanja lastnih verskih prepričanj. Z legitimacijo lastne oblasti

52 Acconcia, *Veliki Iran*, str. 53–55.

53 Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, str. 29.

54 Acconcia, *Veliki Iran*, str. 53–55.

s teološke perspektive so se soočali tudi kleriki, ki so po revoluciji leta 1979 prevzeli politično oblast v Iranu. Zmožnost dostopanja do duhovnih resnic, ki je po šiitskem verovanju zgolj v domeni izbranih imamov, je bila ena od ključnih težav novih oblasti, zbranih okrog ajatole Homeinija. Razpršenost *batina* med različne, po revoluciji ustanovljene institucije kaže na fenomen, da je bil problem šiitske teologije rešen z orodji, značilnimi za moderne nacionalne države, torej centraliziranimi državnimi institucijami. Ko se torej pogovarjamo o bistvu današnjega Irana kot »teokratske« države, ki je v splošnem prikazana kot anahronistična politična tvorba, moramo bistvo nastanka, obstoja in preživetja te države iskati ravno v močnem centraliziranem birokratskem sistemu.

Literatura

- Abrahamian, Ervand. *Khomeinism: The Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Acconcia, Giuseppe. *Veliki Iran*. Prev. Fin Lucu Dražovič. Ljubljana: Inštitut Časopis za kritiko znanosti, 2023.
- Adamson, Peter. »Philosophical Theology«. V: Sabine Schmidtke (ur.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, str. 297–312. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Al Daghistani, Raid. *Razmišljanja o islamu: zbrani eseji*. Ljubljana: KUD Logos, 2023.
- Al Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Rešitelj iz zablode*. Prev. Raid Al Daghistani. Ljubljana: KUD Logos, 2014.
- Bauer, Thomas. *Kultura dvoumnosti: drugačna zgodovina islama*. Ljubljana: Krtina, 2014.
- Corbin, Henry. *Zgodovina islamske filozofije*. Prev. Vesna Velkovrh Bukilica. Celje: Mohorjeva družba, 2001.
- Matthiesen, Toby. *The Caliph and the Imam: The Making of Sunnism and Shiism*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Moezzi, Mohammad Ali Amir. »Early Shi'i Theology«. V: Sabine Schmidtke (ur.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, str. 81–90. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Moezzi, Mohammad Ali Amir. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. New York: SUNY Press, 1994.
- Mole, Marijan. *Muslimanski mistiki*. Ljubljana: KUD Logos, 2003.
- Mutahhari, Moratada. *Understanding Islamic Sciences*. London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: SUNY Press, 2006.
- Ramadan, Tariq. *The Messenger: The Meanings of the Life of Muhammad*. London: Penguin, 2008.
- Reihanzadeh, Arsalan. »Dotakniti se imamovega telesa: Homeini med svojimi gorečimi privrženci«. Prev. Lea Kuhar. *Problemi* 59, št. 3-4 (2021): 189–220.

- Šterbenc, Primož. *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2005.
- Tabatabai, Sejed Muhammad Husein. *Šiizem v islamu*. Prev. Drago Karl Ocvirk. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2013.