
POLIVALENTNOST EVROPSKE IDENTITETE IN ISLAMSKA INTELEKTUALNA ZGODOVINA

Sami Al-Daghistani

There is nothing mysterious or natural about authority. It is formed, irradiated, disseminated; it is instrumental, it is persuasive; it has status, it establishes canons of taste and value; it is virtually indistinguishable from certain ideas it dignifies as true, and from traditions, perceptions, and judgments it forms, transmits, reproduces. Above all, authority can, indeed must, be analyzed.

(Edward Said, *Orientalism*)

Subaltern are denied even the right to abstraction.

(Gayatri Chakravorty Spivak)

1 Uvod ali kako misliti islam in Evropo

V času, ko se Bližnji vzhod sooča z različnimi političnimi, družbenimi in ekonomskimi težavami ter vojnimi intervencijami, k čemur so pripomogli tudi tuji vplivi in vojaški posegi, in ko proti Evropi prihajajo številni (pretežno muslimanski) priseljenci iz afriških, arabskih in osrednjih azijskih držav, se širša javnost in tudi stroka spoprijemata z različnimi družbenimi, zgodovinskimi in tudi eksistencialnimi vprašanji, ki se nanašajo na pojme tolerance, moči, nestrpnosti in sožitja med različnima, toda sicer globoko prepletenima svetovoma – med islamskim in zahodnim svetom; med Bližnjim vzhodom in Evropo; med »domačim« in »tujim«. Pojma, ki imata določeno politično in versko konotacijo in spadata v določen zgodovinski kontekst, bosta pojasnjena v nadaljevanju.

Glede na to, da sta se zgodovinsko oba svetova prepletala in da ju je povezovala želja po spoznavanju, je težko, če ne skoraj nesmiselno, govoriti o enoplastni, monovalentni in enodimenzionalni evropski identiteti, namreč judovsko-krščanski. Že dejstvo, da Aristotela in Platona ni

mogoče popolnoma razumeti brez poznavanja klasične arabske filozofije Ibn Sine (Avicenne)¹ in velikih komentarjev Ibn Rušda (Averroesa)² ter da gre zasluga za združitev novoplatonizma in ideje o božji enotnosti (*tawhīd*)³ arabsko islamskim učenjakom in filozofom, potrjuje, da sta Aristotel in Platon zaradi močnega vpliva, ki sta ga imela na vso plejado islamskih filozofov,⁴ navsezadnje – s filozofskega in tudi kulturnega gledišča – tudi islamska misleca.⁵ In obratno – znanstvena paradigma muslimanskih učenjakov, ki je zahodnemu svetu predstavila znanstveno metodo raziskovanja, in islamska sholastika, ki je zagovarjala spojitev razumskih predpostavk s teološko resnico, sta pripomogli k nadaljnji vzpostavitvi renesančnega gibanja in ideje humanizma.⁶ Sodobni stereotipizacijski pogledi pogosto dojemajo islam kot (moralno) nazadnjaškost, (religiozni) fundamentalizem ali kot (ekonomsko) zaostal tretji svet. Lahko bi trdili, da se Evropa kot zgodovinska entiteta, kultura in civilizacija giblje tudi znotraj koordinat islamske (znanstveno-filozofske) misli. Po drugi strani so bili tudi muslimani dolgo časa navdušeni in tudi dezorientirani nad tehničnimi dosežki Zahoda, ki se je gibal med humanizmom, liberalizmom, imperializmom in zahodno demokracijo.

Glede na obravnavano tematiko se bom v tem članku osredotočil na tri med seboj povezane entitete: na zgodovinsko povezavo med isla-

¹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), str. 133–34, 137–38.

² Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), str. 41–54; Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (Oakville CT: Gibb Memorial, 2012).

³ *Tawhīd* je primarni princip islamske veroizpovedi in pomeni božjo eno(tno)st. Oliver Leaman, *The Qur'an: An Encyclopedia* (London: Routledge, 2006), str. 651–653.

⁴ Helenistično navdihnjeni filozofi so med drugimi bili al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rušd, Ibn Tufayl, idr. Geert Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart* (Frankfurt: Campus Verlag, 2005); Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (izd.), *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996); Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg: Edinburgh University Press, 1979).

⁵ Prim. Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁶ George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, Massachusetts: MIT, 2011); "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, dostopno na <http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence/>.

mom in Zahodom; na islamski (znanstveno-filozofsko-literarni) vpliv na zahodno misel in kronično neupoštevanje islamskega znanstveno-kulturnega prispevka na družbenem, teološko-filozofskem in literarno-umetniškem področju vednosti ter na problem dualistično zasnovanega pojmovanja islama in Evrope danes. Tri medseboj povezane teme analiziram v kontekstu zgodovinskih odnosov, vplivov in procesa kolonializma. S pričujočim člankom, ki tematiko zagotovo ne izčrpa, želim pokazati na zapostavljen vpliv islamsko arabskih mislecev na evropske miselne tokove ter na ideološko proučevanje muslimanskih družb s strani zahodnih sil. V tem kontekstu je Evropa kot zgodovinsko osrednja sila sveta rastla iz prevpraševanja svojega položaja, ki je glede na zgodovinske vplive antično-judovsko-krščansko-islamski. Evropska identiteta je tako, kakor bo razvidno v nadaljevanju, večplastna, polivalentna in dihotomična.

2 Zgodovina duhovno-političnih odnosov med islamom in Zahodom

Odnos med Zahodom in islamskim svetom je bil zmeraj kompleksen. Oba svetova sta se skozi zgodovino prepletala in sooblikovala – Zahod pretežno na osnovi znanstvene metode, ki jo je iznašel islam, arabsko muslimanski svet pa na politično-ekonomski ravni, ki jo je predstavljal zahodni svet. Vpliva sta torej v osnovi različna – Zahod je pretežno črpal islamsko znanstveno misel, medtem ko se je islamski svet pretežno posluževal ekonomsko-političnih paradigem. Težavna sta tudi pojmovanje in uporaba terminologije, ki predvideva drugačno, če ne celo intelektualno različno zasnovo obeh svetov. V današnjem diskurzu se namreč uporablja kategorija »Zahoda« in kategorija »islama«, kar kaže na v glavnem geopolitično bazo na eni strani in popolnoma religiozno na drugi. V kategoriji »Zahod« je danes težko ločiti metafizično od njegove geografske določitve. V kulturni zgodovini srednjega veka se je uporabljal pojem Evropa s krščanskim religijskim predznakom, po zamjenjavi krščanske teološke paradigme tega obdobja ter z začetkom moderne dobe znanstvenega napredka in sekularnega pristopa pa se je začel

pojavnjati pojem »Zahod«.7 Vseeno je Evropa kot goeografsko-politična tvorba dokaj modern koncept. V muslimanskem svetu ni prišlo do tako radikalnega preseka med t. i. religiozno in sekularno paradigmo,⁸ zato ker je islamu v kontinuiteti uspelo vzdržati družbene procese znotraj islamskega mislenega okvira,⁹ razen v nekaterih državah, ki so svoje ureditve organizirale po principu sekularnih držav. Islam je vse od svojega

⁷ Adnan Silajdžić, *Muslims in search of an identity* (Sarajevo: El-Kalem, 2007); Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Europe* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2003). Glej tudi Adnan Silajdžić, *Kriza religijskog identiteta u današnjem svijetu* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2004) in Adnan Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka in El-Kalem, 2006).

⁸ Za Abdullaha an-Na'ima sekularizem ne pomeni nujno zavrnitev religije v družbenem življenju, četudi sekularizem ni moralno ventralen, zaradi spodbujanja t.i. civilnega etosa pri ločevanju religije od države. "Secularism, defined to mean only the separation of religion and state, is therefore incapable of meeting the collective requirements of public policy. Moreover, such separation by itself cannot provide sufficient guidance for individual citizens in making important personal choices in their private lives or public political participation. In addition, secularism as simply the separation of religion and state is not sufficient for addressing any objections or reservations believers may have about specific constitutional norms and human rights standards", Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Harvard University Press, 2008, str. 38. V kolikor sekularizem ne more doseči popolne nevtralnosti, to nadalje pomeni, da sekularna država ne more biti niti verska države, niti marksistična oziroma utilitarna. Za kritiko o sekularnem pojmovanju in razumevanju države in družbe glej Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report* (Princeton: Princeton University Press, 2015); Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation," *Public Culture*, 18:2 (2006); Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

⁹ Islam se pogosto napačno dojema kot religijo, ki ne ločuje politični kontekst od verskega. Teološko polje resda v Koranu ni ločeno od moralnega, ki pa je vselej že epistemološko posredovano skozi koncept *Shar'i* kot etične kategorije. Današnji diskurz političnega se nanaša na t.i. univerzalne kategorije, ki izhajajo iz razsvetljenstva, kar pomeni, da je tudi koncept univerzalnega del kolonialnega projekta. Kakor trdi Wael Hallaq, proces sekularizacije kot pogoj moderne Evrope ni možno pojasniti le prek koncepta krščanstva in se nanaša tudi na koncept prava in državnosti, s tem da je prvi pogoj drugemu. V muslimanskem svetu t.i. »islamska država« ni obstajala, saj so islamski pravniki bili del civilne družbe. Prav tako je bil kalif (*khalifa*) kot vodja kalifata privatni učenjak, ki je izdajal le pravna mnenja (*fatwa*) v vlogi pravnika, in ne v vlogi voditelja. *Fiqh* kot islamsko pravo ni bilo državno pravo (*qanun*), medtem ko je Šerija (*shari'a*) kot etični imperativ zmeraj bila del moralno-pravno-političnega v družbi. Za več glej Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Wael Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013); Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker und Humboldt, 1932); Sami Al-Daghistani, "Nasilje ali duhovni zakon? Šerija in intelektualna zgodovina islama," *Razpotja*, 22, 2015, <http://www.razpotja.si/nasilje-ali-duhovni-zakon-serija-in-intelektualna-zgodovina-islama/>.

pojava do današnjih dni zaradi svojega življenjskega stila za zahodni svet najizrazitejši duhovni in kulturološki izziv. Nič presenetljivega torej ni, da se v zahodnem diskurzu islam pojmuje le kot religija in ne kot družbeni, kulturološki in ekonomski svetonazor. Sociologi in religiologi na Zahodu v večini izhajajo iz tamkajšnjih postavk protestantskih in rimskokatoliških oblik religije, na osnovi katerih želijo podati splošno vizijo religije ter tako potrditi objektivna merila in sociološke postavke o religiji, ki bi bila univerzalno sprejeta in bi veljala kot splošni model.¹⁰

Prehod iz teološkega stanja v bolj dinamično intelektualno delovanje evropskega duha se je zgodil šele v renesansi – prek oživitve antičnih avtorjev in z znanstvenim, intelektualnim, duhovnim in filozofskim vplivom ter prenosom islamsko arabske znanstvene misli, ki jo je Evropa uspešno sprejela in razvila. Krščanski odnos do znanosti je bil v srednjem veku večinoma defenziven in je težil k apologiji. V novem veku se tako katoliška kakor tudi protestantska cerkev nikdar ni oddaljila od svojih dogem in prezira tuzemskega sveta in podpore marsikateri državni oblasti, temveč je poskušala omejiti svoj domet v sfero družbeno-političnega.

3 Zahod o islamu – (raz)vrednotenje drugega

Način, na katerega je islam na Zahodu in v svetu predstavljen, ni brez posledic.¹¹ Razlogi za neobičajen odnos zahodnega sveta ter percepcije do islama in muslimanskega sveta izhajajo iz preteklega kompleksnega pogleda na začetke islama kot religije.¹² Med poznejše razloge, ki so potrdili superioren odnos do islama, lahko štejemo krvavo zgod-

¹⁰ Prim. Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Europe* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2003).

¹¹ Tarik Ramadan, *Biti evropski musliman* (Sarajevo: Udruženje ilmije islamske zajednice u BiH, 2002), 13.

¹² Janez Damaščan v knjigi *De Haeresibus* meni, da je islam heretičen; prvi Bizantinec, ki se je skliceval na Mohameda (a. s.), Teofan Zapisani (Theophanes the Confessor) (817) prav tako meni, da je islam pohujšljiv. Koran je v latinščino prvič prevedel Peter de Cluny (1156), prevod pa je bil vzrok za Tomaževo kritiko islama. Tudi Dante v *Božanski komediji* v »Infernu« preroka Mohameda postavi v osmo sfero podzemlja oziroma »Pekla«, medtem ko se Avicenni piše nekoliko bolje (verjetno zato, ker je bil filozof, torej humanist). M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), 1352; Orhan Bajraktarević, *Klasična islamska filozofija* (Sarajevo: FIN, 2009).

vino krščansko-muslimanskih vojn za politično dominacijo, parcialno oziroma ideološko proučevanje islama s strani zahodnih orientalistov¹³ ter ekonomsko opustošenje arabskega sveta s strani evropskih velesil in kolonizatorjev.

Drug zgodovinski razlog za negativen odnos do islama po Muratu Hoffmanu izhaja iz prepričanja, ki islam vidi kot militantno oziroma agresivno religijo.¹⁴ Stoletja po koncu križarskih vojn je sledila rekonkvista muslimanske Španije, ki se je končala z izgonom judovske in muslimanske populacije po letu 1492, nekaj stoletij zatem pa je sledila kolonizacija skoraj celotnega muslimanskega sveta s strani Velike Britanije, Francije, Italije, Nizozemske in drugih velesil, ki se je med 19. stoletjem vklopila v splošni obrazec evropskega odnosa do Bližnjega vzhoda, kar so pozdravile tudi domače elite.¹⁵ Orientalizem iz 13. stoletja, ki je sprva pomenil zanimanje za v glavnem verski fanatizem in ustanovitev misijonarske organizacije, se je med stoletji preobrazil v predmet metodične raziskave. V 17. in 18. stoletju je Evropa Bližnji vzhod sprejela drugače, saj se je začelo proučevanje islamskih znanosti, zgodovine in muslimanskih narodov, a vseeno je bilo poleg kolonializma kot politično-ekonomske sile, moč čutiti tudi akademsko superiornost nad tujim in drugačnim. Pokazal se je obraz Evrope, ki je islamsko misel poznal globlje, vendar tudi ta pristop ni pripomogel k splošnim sodbam, ki bi sooblikovale zavest o islamu in muslimanih kot o subjektu in ne predmetu proučevanja.

¹³ Asad, Mohammed: *Islam na raspuću* (Sarajevo: El Kalem, 2002), 47. Prvi orientalisti sodobne dobe so bili krščanski misijonarji, ki so delovali v muslimanskih državah ter so s svojim prispevkom in analizo marsikdaj izkrivljali podobo islama tudi v znanstveno-akademskem okviru. Za več o pojmu orientalizem kot ideološki reprezentaciji Bližnjega vzhoda in muslimanov na temeljih stereotipov glej Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin, 1977).

¹⁴ Murad Hofmann, *Islam 2000* (Sarajevo: El-Kalem, 2004). Med drugimi knjigami o islamu in njegovem nasilnem razmahu govorita knjigi Willija Dietla, *Heiliger Krieg fuer Allah* (München, 1983), in Oliverja Roya, *Globalizirani islam* (Ljubljana, 2007).

¹⁵ Iranska (islamska) revolucija, iransko-iraška vojna, dogodki v arabskem svetu ter tudi prevzete zahodnega političnega sistema in ekonomske paradigme delovanja v državah s pretežno muslimansko populacijo so zagotovo prispevali k splošni podobi islama kot nekonsistentnega in ne prilagodljivega zahodnim oblikam življenja. Islam se je relativno hitro definiriral s termini, kot so fanatizem, netoleranca, despotizem, obskurnitizem (kot nasprotovanje oblikam in širjenju znanja, ki ga je izvajala cerkev v srednjem veku).

3.1. Od srednjeveških do modernih postavk

Moderno obdobje novoveške Evrope v novem veku zaznamuje leto 1492 – kot čas modernosti, v katerem je Kolumb odplul proti *novemu svetu* (in se ustavil v Granadi), in ne kot kulminacija nazadovanja – z izgonom muslimanov in judov (ki so ob koncu »zlatega obdobja« skupaj prebežali v Severno Afriko in na Balkan), z zažigom islamskih knjig kot rezultatom prezira križarskih vladarjev in uničenjem nekdanjih centrov znanosti v Andaluziji. Hišam Džait je prepričan, da se politično krščanstvo identificira z evropskim Zahodom tudi zaradi pomena križarskih vojn kot kulminacije nadvlade nad arabsko-islamskim svetom.

Intelektualno videnje se je v Evropi oblikovalo v 12. stoletju, se razvijalo v 13. in 14. ter naprej vse do 18. stoletja in dobe kolonializma. Od tod neposredno izhaja orientalistična evropska misel. Islam šele po 16. stoletju preneha biti dojeman kot zunanja sovražna sila. V tem stoletju krščanska zavest preneha polemizirati z islamom kot religijskim tekmečem, tudi zaradi pojava renesanse in humanizma kot miselne usmeritve. Pojavi se torej laična evropska misel naproti islamu, vendar dokaj hitro na istih tleh nastane podoba otomanskega Turka. Islam je kot politična entiteta izenačen z otomanskim imperijem oziroma sultanatom in s tem ponovno pride do političnih konfrontacij v evropskem prostoru.

Po Sherifu je že Luther mohamedanstvo označil za posvetno, večinoma pozitivno, modrostno in materialno uspešno, poleg tega je lucidno presodil, da tudi muslimani priznavajo Jezusa Kristusa in da verjamejo v iste preroke kakor kristjani. Tudi August Wilhelm Schlegel se je od leta 1818 do svoje smrti ukvarjal z islamom in, širše, z orientalskimi študijami. Med letoma 1823 in 1830 je izdajal časnik *Indische Bibliothek* v treh knjigah ter uredil *Bhagavad Gito* in *Ramajano*.¹⁶ Ti naporji so pomenili napredek in začetke proučevanja sanskrta in njegove misli v nemškem prostoru. Prav tako je J. W. Goethe z veliko simpatijo in entuziazmom opisoval moč nove vere, ki se bori proti idolatriji. Goethe je Koran prebral leta 1770 ter komentiral in razlagal nekatere verze iz njega, ki so bili pozneje uporabljeni v Megerlinovem nemškem prevodu

¹⁶ M. M. Sherif, *A History of Muslim Philosophy*, 1354.

Svete knjige.¹⁷ Do 19. stoletja je Mohamed postal dobro znana oseba v nemškem kulturnem prostoru, tudi kot ustanovitelj »naravne religije« (*din al-fitra*) in kot protagonist intelektualnega genija islamskega sveta.

18. stoletje je bilo islamu naklonjeno in ga je želelo spoznati, v 19. stoletju pa lahko ponovno opazimo razmah nenaklonjenosti, vzrok za to pa je mogoče pripisati imperializmu in kolonializmu. Ekspanzionistična sila začne ponovno izkrivljati podobo muslimana, civilizirana Evropa pa je to misel upravičila s svojo prepričanostjo o osvobajanju narodov in s svojim partikularizmom. »Zahodna inteligenca ponovno zapade v etnocentrizem celo takrat, ko ga postavlja pod vprašaj, ker se postavlja kot edina, ki je sposobna definirati univerzalne vrednosti.«¹⁸ Evrocentrizem postaja univerzalen in »ideološko angažiran«; pojavlja se pri kristjanih ter sekularnih politično desnih in levih perspektivah. Za Hašima Džaita je orientalizem med letoma 1850 in 1950 pomenil to, da se islamski svet ni bil zmožen spoznati sam, zaradi česar je v sebi nosil intelektualno podrejenost.

3.2. Francoska in nemška misel in islam

Francija je imela daleč najbolj razvit odnos s Sredozemljem. Križarske vojne so pomenile podporo francoskemu plemstvu, francosko kolonizacijo pa je vodila politika naseljevanja. Problem islama je bil zmeraj v tem, da je bil Evropi nekako preblizu. Lik francoskega intelektualca se pojavi konec 17. stoletja in se definira kot pisec.¹⁹ Voltaire je pisal o islamu kot religiji, v delu »Mohamed in fanatizem« (*Mahomet ou le fanatisme*, 1741) pa je zapisal, da se islam poistoveti s prerokovo misijo, medtem ko v »Eseju o običajih« (*Essai sur les moeurs*, 1756) loči med Prerokom in zgodovinskim islamom. Po drugi strani Volney, francoski ideolog s konca 18. stoletja, v »Opisu Egipta in Sirije« govori o islamu

¹⁷ Ibid., 1353. Leta 1772 je bil končan Megerlingov prevod Korana, poleg Boysenovega prevoda (1773) in Turpinovega dela »Življenje Mohameda«, ki ga opisuje kot »velikega človeka«, »resničnega vernika« in »ustanovitelja naravne religije«. Glej tudi Ian Almond, *Representations of Islam in the Western Thought* (Sarajevo: CNS, 2010).

¹⁸ M. M. Sherif, *A History of Muslim Philosophy*, 25.

¹⁹ Ibid., 27.

kot nasilju: »Mohamed je uspel sestaviti politični in teološki imperij na škodo Mojzesovih in Kristusovih namestnikov.«²⁰

Nemški intelektualci in znanstveniki v srednjem veku z muslimanskim svetom niso razvili formalno-političnega odnosa, temveč odnos, ki je meril na civilizacijske in duhovne vrednote. Ena od največjih osebnosti nemškega kulturnega prostora je bil Friderik II., ki ga je navduševalo duhovno bogastvo islama. Poleg tega si je prizadeval, da bi razumevanje islama približal Evropi. Nemčija je islam na novo odkrila ne dolgo po Bismarckovi vladavini; sledil je odnos s Turčijo. Poleg Friderika II., Goetheja²¹, A. W. Schlegla in številnih drugih sta o islamu veliko premišljevala tudi Hegel in Spengler. Veliko zanimanje za islamsko misel je pokazal »zreli« Hegel v »Predavanjih o filozofiji narave« (*Vorlesungen über die Philosophie der Natur* 1, 2). V tezi o razvoju zgodovinske misli v uvodu prikazuje »četrti moment svetovne zgodovine«, ki se začneja z antitezo med krščanskim duhovnim principom in drugo svetovno barbarsko stvarnostjo. Temu nasproti pa stoji »mohamedanski princip, transfiguracija vzhodnega sveta.«²² T. i. mohamedanstvo je zanj revolucija vzhoda, ki se ji je uspelo znebiti odvisnosti, podrejenosti od drugega sveta, ki prečiščuje dušo in telo ter iz popolnoma abstraktnega koncepta ustvarja edinstveni koncept absoluta. Islam je torej točka odrešitve, ki izhaja iz svoje neposrednosti. »Slaviti Edinega je edini cilj mohamedanstva.«²³ Ker je koncept Alaha abstraktnější kot krščanski Bog, Hegel opisuje islam kot jasnost, preprostost in splošnost.²⁴ Para-

²⁰ Ibid., 29.

²¹ "J. W. Goethe i njegov odnos prema islamu," *Preporod*, št. 5/919, marec 2010. O Goethejevem zanimanju za islam pričajo njegove številne pesnitve, »Zahodno-vzhodni divan«, študij Korana ter zanimanje za islamsko filozofijo in teologijo. V *Divanu* pravi: »Ob der Quran von Ewigkeit sei? Danach frag' ich nicht!« »Dass er das Buch der Bücher sei Glaub ich aus Mosleminen-Pflicht.« Navkljub dejstvu, da je Goethe z zanimanjem preučeval in z veliko vnemo pesnil o islamu, a da je vseeno uporabljal orientalistične motive, se je Goethe že takrat spraševal, kako vključiti islam in muslimane v idejo o nemštvu, in tako nasprotoval določenim nemškim romantikom, ki so nemštvo povezovali s krščanstvom. Glej npr. Melanie Christina Mohr, "Religion has no nationality", *Qantara.de*, 2015, dostopno na <https://en.qantara.de/content/goethe-and-islam-religion-has-no-nationality>.

²² Hišam Džait, *Evropa i islam* (Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice, 1989), 82.

²³ Ibid.

²⁴ "Während das Abendland anfängt, sich in Zufälligkeit, Verwicklung und Partikularität einzuhausen, so musste die entgegengesetzte Richtung in der Welt zur Integration des Ganzen auftreten, und das geschah in der Revolution des Orients, welche alle Partikularität und Ab-

doks zahodne civilizacije, ene od največjih in bogatejših v zgodovini človeštva (in za Hegla najvišje točke svetovne zgodovine), je »proizvod dialektike, prignane do skrajnosti«. ²⁵ Iz ruševin srednjega veka se je dvignila racionalna država, iz fevdalizma demokracija, podobni antagonizmi pa obstajajo tudi v moderni dobi.

Oswald Spengler pa v knjigi *Der Untergang des Abendlandes, 1918–22* (»Propad Zahoda«), sporoča nekaj drugega. Spengler razume islam kot osrednji pojav vzhoda in v nasprotju s Heglom, ki upošteva le evropsko civilizacijo, zavrača evrocentrizem. Muslimanski mislec, reformator in filozof Muhamed Iqbal trdi, da Spenglerjevo prepričanje temelji na prepoznavanju diskontinuitete in nekomunikativnosti med različnimi kulturnimi sistemi, od tod utemeljuje propad Zahoda in njegove civilizacije. ²⁶

Od 18. stoletja naprej pa se je evropski intelektualni pogled na islam preusmeril – zahodni svobodomiselni duhovi so začeli na islam gledati kot na kulturni dosežek. Čeprav je Voltaire islam kritiziral, mu je Kant izrazil veliko priznanje. V *Kritik der reinen Vernunft* (»Kritika čistega razuma«) Kant zapiše, da se islam razlikuje od drugih sistemov s svojim pogumom in ponosom, saj ne slavi vere v čudeže, temveč vero v zmago slavje, in temelji na mogočnem asketstvu. Tudi Auguste Comte v *Loi des trois états* (»Zakon treh stadijev«) proučuje islam kot najnaprednejšo fazo t. i. teološke stopnje in celo kot »uvajalno« fazo za naslednjo, metafizično. Oswald Spengler pa islam primerja s protestantsko vero. Na Mohameda gleda kot na Luthra ali Calvina ter trdi, da islam poziva k neki vrsti »iluminacije« in »intelekta«, kakor je znano za velike može, kot so Konfucij, Buda in celo Lessing. Kljub Nietzschejevim kritikam krščanstva ²⁷ in zahodne filozofije je slednji v razmerju do islama izjemno

hängigkeit zerschlug und das Gemüt vollkommen aufklärte und reinigte, indem sie nur den abstrakte Einen zum absoluten Gegenstand und ebenso das reine subjektive Bewusstsein, das Wissen nur dieses Einen zum einzigen Zweck der Wirklichkeit – das Verhältnislose zum Verhältnis der Existenz – machte.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Suhrkamp, 1986), 429.

²⁵ Hišam Džait, *Evropa i islam* (Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice, 1989), 83.

²⁶ Glej Muhammad Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam* (Hans Schiler, 2003).

²⁷ Nietzsche v skoraj vseh svojih delih temeljito kritizira krščanstvo ter izpodbija njegove teze in tudi vso zahodno miselno paradigmo od Sokrata naprej. »Krščanstvo nas je ogoljufalo za

zadržan. Tudi Carlyle označuje islam kot superiorno vero in Preroka kot heroja nad vsemi preroki.²⁸ Nietzsche islam celo slavi, in sicer zaradi močnega tuzemskega primata in vsesplošnega pritrjevanja življenju,²⁹ ki sovpada z Nietzschejevo filozofijo *volje do moči*. Nietzschejevo branje islama, ki ga je razdelil v štiri kategorije, cilja na epistemološko funkcijo islama kot vere.³⁰ A četudi Nemci niso imeli kolonialnega interesa, nemški orientalizem, kakor je opozoril že Edward Said, sovpada s francoskim orientalizmom, ki je imel določen geo-politični interes na Bližnjem vzhodu. Podoba obeh (in ostalih) orientalizmov se skriva namreč v dejstvu, da nemški orientalizem potem takem izvira iz francoskega, ki kot določen svetonazor oblikuje ideološko posredovano reprezentacijo muslimansko arabskega sveta.³¹

žetev antične kulture, kasneje nas je spet ogoljufalo za žetev *muslimanske* kulture. Čudoviti svet mavrske kulture v Španiji, ki *nam* je bolj soroden, po smislu in okusi bližji kot Rim ali Grčija, so *pregazili /.../* – zakaj? Ker je bil imeniten, ker izhaja njegov nastanek iz moških instinktov, ker pritrjuje življenju še tudi z najbolj izbranimi in rafiniranimi dragocenostmi mavrskega življenja! ... Križarji so se potem borili proti nečemu, pred čemer bi morali pasti na kolena, v prah, – proti kulturi, glede na katero je še celo naše devetnajsto stoletje zelo siromašno, zelo 'zakasnelo'. /.../ Nemškega plemstva skoraj ni v zgodovini višje kulture: vemo za razlog ... krščanstvo, alkoholizem – obe veliki sredstvi korumpiranja ... /.../ 'vojna do zadnjega z Rimom! Mir, prijateljstvo z islamom': tako je občutil, tako je *storil* veliki svobodomislec, genij med nemškimi cesarji, Friderik Drugi.« Friedrich Nietzsche, *Antikrist*, prev. T. Hribar (Ljubljana: Slovenska matica, 1989), 350.

²⁸ M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), 1353.

²⁹ Islam kot afirmacija življenja, ki meri na trajen uspeh notranje izpolnjenosti. Glej na primer Syed Muhammad Nauqib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001).

³⁰ Islamsko nerazsvetljensko jedro in socialna pravičnost; Nietzschejeva definicija »moškosti« v smislu moči v napredek; imperativ enakosti (transnacionalnosti) in afirmativni značaj islama. Nietzschejeve poglede si lahko razlagamo kot dihotomično misel, nanašajo se na njegovo fundamentalno kritiko zahodne filozofije in zgodovine krščanstva kot ideje življenja, ki človeka osiromaši za temeljne vrednote in moč, ali pa kot kritiko evropskega orientalizma in antikolonialno gesto zoper dobršen del moderne Evrope. Ian Almond, *Representations of Islam* (Sarajevo: CNS, 2010), 69, 73.

³¹ Ob tem se tudi pojavlja vprašanje, kaj prav zaprav je kolonializem (*colonializem*) oziroma kolonialnost (*coloniality*) ter kaj ju poganja – nacionalizem ali trans-nacionalizem v kontekstu globalizacije.

4 Vpliv islamske kulture na evropsko misel

Splošna zgodovina človeštva se ne more zapisati brez zgodovine islamske kulture in filozofije. Med 9. in 12. stoletjem je bilo v arabskem jeziku napisano več del s področja religije, filozofije, znanosti (geografije, astronomije, matematike, medicine) in umetnosti kot v katerem koli drugem tedanjem jeziku.³² Zahodnoevropski znanstveni diskurzi še danes nosijo pečat znanstvenega napredka, ki se je zgodil v islamskem svetu na temelju arabskega jezika. Arabski jezik se ni uporabljal le v Perziji, Afganistanu, Turčiji ter pri berberskih in malajskih jezikih ter svahiliju, temveč tudi na geografskem območju južne Evrope, v Andaluziji, na Malti, Siciliji in na jugu Francije.³³

4.1. Arabska znanost, humanizem in moderna evropska misel

Čeprav vsi zgodnji intelektualci niso bili pravoverni muslimani, so se številni arabsko islamski učenjaki v imenu znanosti in znanstvene metode proučevanja posluževali Korana in njegovih lucidnih misli o človeškem napredku. Sherif pravi, da je bila »znanost največji doprinos arabske civilizacije modernemu (zahodnemu) svetu«.³⁴ Briffault v »The making of Humanity« pravi:

Globino naše znanosti v primerjavi z arabsko ne sestavljajo pristna odkritja revolucionarnih teorij; znanost veliko več dolguje arabski kulturi, dolguje ji svoj obstoj. Kakor smo videli, je bil stari svet predznanstven. Grška astronomija in matematika sta bili uvoženi od drugod, nikoli zares udomačeni v grško kulturo. Grki so sistematizirali, posploševali in teoretizirali, toda potrpežljivi načini raziskovanja, akumulacija pozitivne vednosti, zasnutki znanosti, detajlno in dolgotrajno opazovanje in eksperimentiranje so bili grški naravi tuji. V svetu antike je šele helenistična Aleksandrija vodila k znanstvenemu pristopu. Kar imenujemo znanost, je v Evropi nastalo kot posledica novega duha raziskovanja, novih metod proučevanja, eksperimentalne metode, opazovanja in

³² Ismet Bušatlić (ur.), *Pregled historije islamske kulture i civilizacije* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, Hrestomatija 6, 2004), 8.

³³ Ibid.

³⁴ M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), 1355.

merjenja, razvoja matematike v obliki, ki Grkom ni bila znana. Ta duh in te metode so v Evropo vpeljali Arabci.³⁵

Na Zahodu sta bili filozofija in znanost v srednjem veku vse do 15. stoletja antagonistični domeni človeškega znanja glede na versko zasnovo sveta. Nauki Aristotela so bili stoletja prepovedani, prav tako Ibn Rušdove (Averroesove) misli; Bruno je zgorel na grmadi, Kepler je bil obtožen, Galilej je bil prisiljen umakniti svoje ideje in ponikniti s prizorišča znanstvenih dognanj. Muslimanski učenjaki pa so navkljub določenim vladarjem, ki niso vselej podpirali filozofske nauke, sledili idejam Platona, Aristotela in Plotina in jih poskušali vključiti v islamski nauk ter tako združevali razum z verovanjem.³⁶

4.2. Klasična islamska filozofija in sholastika

Islamska filozofija, ki se je nanašala na neoplatonizem in koransko razodetje, je združevala božjo besedo z logično metodo raziskovanja in razumskim motrenjem.³⁷ Motrenje človeka kot vseobsegajočega bitja, ki se je na Zahodu pojavilo z rojstvom moderne človeške osebnosti kot subjekta, je v islamu nastopilo prek spojitve človeške svobode in razuma s teološko zasnovo sveta kot primarno etične kategorije. Čeprav sta

³⁵ Ibid., str. 1356. *The debt of our science to that of the Arabs does not consist in sterling discoveries of revolutionary theories; science owes a great deal more to Arab culture, it owes its existence. The ancient world was, as we saw, pre-scientific. The astronomy and mathematics of the Greeks were a foreign importation never thoroughly acclimatized in Greek culture. The Greeks systematized, generalized, and theorized, but the patient ways of investigation, the accumulation of positive knowledge, the minute of science, detailed and prolonged observation and experimental inquiry were altogether alien to the Greek temperament. Only in Hellenistic Alexandria was any approach to scientific work conducted in the ancient classical world. What we call science arose in Europe as a result of a new spirit of enquiry, of new methods of investigation, of the methods of experiment, observation, and measurement, of the development of mathematics in a form unknown to the Greeks. That spirit and those methods were introduced into the European world by the Arabs.*

³⁶ Tudi evropski misticizem je bil pod vplivom islamskega misticizma, imenovanega *tesawwuf*, z Ibn Arabijem, Rumijem in drugimi sufiji. Beseda »sufi« v splošni rabi pomeni nekoga, ki nosi volno (suf), kar se nanaša na raskavo oblačilo, ki so ga nosili zgodnji asketi. Sufijsko prakso, *tesawwuf*, navadno opredeljujejo sami sufiji v obliki maksim. »Sufizem je ničesar posedovati in ne biti posedovan od česar koli ... pomeni biti skladen z Alahom«, D. Waines, *An Introduction to Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 138.

³⁷ T. i. teološki racionalizem. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 43–66, 209–240.

grško-helenistična kultura in filozofija imeli pomembno vlogo znotraj islamske filozofije, bi postavljanje slednje na golo sintezo grško-sredozemske avtonomije zanikalo izvirnost islamske misli.³⁸ V predislamski Arabiji filozofija v grškem pomenu besede ni bila znana. Šele z nastopom koranskega razodetja in teologije (*ilm al-kalam*) ter pod vplivom grško-helenistične misli in judovsko-krščanske vednosti pride do »argumentativno-miselnega in eksaktno-znanstvenega sklopa, ki mu pravimo islamska filozofija«,³⁹ filozofija v islamu oziroma arabsko islamska filozofija,⁴⁰ itd.

Sholastika je v svojem doktrinarnem in zgodovinskem pomenu oznaka za filozofijo in teologijo v srednjem veku oziroma oznaka za latinsko šolo filozofije in teologije krščanskega srednjega veka. Sholastična filozofija je vrsta filozofije, ki uglašuje filozofijo in religijo. Krščanski sholastiki sta bili predhodni islamska klasična filozofija in teologija (*kalam*), ki je zajemala teologe, filozofe in mistike, al-Kindija, al-Farabija, Ibn Sine (Aviccena), Ibn Hazma, Ibn Tufayla, Ibn Rušda (Averroes), Suhrevardija, al-Ghazalija, Ibn Arabija, Attarja, Rumija in druge.

Islamska filozofija je hermenevitično dihotomična in ima dva izvora: versko besedilo Korana in hadisa ter grško filozofsko dediščino.⁴¹ Islamske filozofije ne ustvarjajo teologi oziroma versko-doktrinarna teologija (ta v islamu ne obstaja),⁴² temveč odnos med razodetim besedi-

³⁸ Številni filozofi in orientalisti (E. Renan, H. G. Gadamer idr.) poskušajo doseči prav to – trditev, da je islam ohranil Platonovo in Aristotelovo misel ter podal nasledstvo renesansi brez svojih prispevkov in miselnih vložkov.

³⁹ Orhan Bajraktarević, *Klasična islamska filozofija* (Sarajevo: FIN, 2009), str. 12.

⁴⁰ Za več o izvoru, terminologiji, definiciji in razmahu islamske filozofije glej Tjitze J. de Boer, *History of Philosophy in Islam* (New York: Dover Publications, 1967); Geert Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart* (Frankfurt: Campus Verlag, 2005); Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Seyyed Hossein Nasr in Oliver Leaman (izd.), *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996).

⁴¹ Tak odnos je vladal vse od pozabe klasične grške filozofije do humanizma v 16. stoletju, medtem ko je islamska filozofija sicer nastala znotraj islamskega miselnega okvira, vendar se je hkrati spoprijemala z znanstvenimi, medicinskimi, družbenimi in socialnimi pogledi človeškega življenja. Orhan Bajraktarević, *Klasična islamska filozofija* (Sarajevo: FIN, 2009), 245.

⁴² Zgodovino islamske filozofije sestavljajo tri klasične discipline: teološko-spekulativna (mutaziliti, ašariti, maturdiji); filozofska (plejada klasičnih islamskih filozofov – al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Hazm, Ibn Tufeyl, Ibn Rušd ...) in sufijska (Rabija, al-Ghazali, Ibn Arabi, Attar, Rumi idr.). Teološke avtoritete v islamu ni, prav tako ne religiozne oblasti. Islam ne predvideva

lom Korana in argumentativno-logičnimi tezami. Islamska filozofija je pomembna za razumevanje novoveške in sodobne zahodne filozofske misli tudi zato, ker je arabsko-islamska filozofija eden od glavnih tokov, po katerem so Aristotelova dela v celoti prispela na Zahod v srednjem veku.⁴³ Po Sharifu je muslimanska filozofija na zahodno misel vplivala na več načinov: na Zahodu je spodbudila »humanistično gibanje«; Zahodu je predstavila zgodovino znanosti in znanstveno metodo; zahodni sholastiki je pomagala spojiti filozofijo in pojem vere ter postavila temelje italijanske renesanse in v veliki meri oblikovala moderno evropsko misel.⁴⁴

Muslimanski učenjaki so kot prvi humanisti evropskim humanistom prenesli antično znanje in modrost in ju pognali onstran teoloških okvirov.⁴⁵ Vpliv islamske tradicije je v Evropo prišel prek stika muslimanov in nemuslimanov v Andaluziji,⁴⁶ kakor tudi na Siciliji in v južni Italiji.

določenega razreda (verskih) oseb, ki uživa ekskluzivne pravice ter določa odnose med posameznikom in bogom. Morda je izjema osebnost Ajatole v šiitskem islamu, ki pa je za ortodokсни sunizem neveljavna in t. i. imamizem (dvanajstniški imami, v katere verjamejo šiiti – dobesedno »skupina privržencev«). Šiitska misel ustreza preroštvenemu verstvu, saj jo, kakor pravi Corbin, vodi neko pričakovanje »skritega Imama«. Ajatola pa izvira iz perzijske besede »ayat« in »Allah«, kar bi pomenilo »božji znak« ter označuje verskega voditelja in člana uleme verskih učenjakov). V islamu cerkev kot uradni interpret nauka Korana ne obstaja, kar predvideva, da se islamska zavest nanaša na metazgodovino. Orhan Bajraktarević, *Klasična islamska filozofija* (Sarajevo: FIN, 2009), 12. Glej tudi Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul International, 2006).

⁴³ Henry Corbin, *Zgodovina srednjeveške islamske misli* (Celje: Mohorjeva družba, 2001), 16. Poleg Aristotelovih prevodov so vanje vključili tudi številne komentarje Aleksandra iz Afrodizije in Temistija.

⁴⁴ M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), 1349.

⁴⁵ Nič ne more islamskega humanizma ponazoriti bolje kot dosežki v Bagdadu v 9. stoletju: Bagdad je takrat veljal za center islamskega in znanstvenega sveta. Prevajanje ključnih filozofskih besedil iz stare grščine v arabščino in naprej iz arabščine v latinščino je bilo izjemno pomembno. Prevajanje ni imelo le izjemnega kulturnega pomena, temveč je pomenilo predvsem izmenjavo misli in vednosti. Poznamo slavne prevajalske šole v Toledu, Bagdadu (*bayt al-bikma* oziroma »hiša modrosti«), »perzijsko šolo« v Edesi in druge. V Bagdadu se je v 9. stoletju oblikovalo celotno filozofsko in teološko izrazje v arabskem jeziku. Henry Corbin, *Zgodovina srednjeveške islamske misli* (Celje: Mohorjeva družba, 2001), str. 15; Hugh Kennedy, *When Baghdad ruled the World* (Cambridge, MA: Da Capo Press, 2005); Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (izd.), *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), 898–925.

⁴⁶ *Al-Andalus* – pokrajina Pirenejskega polotoka, ki so ji vladali muslimani med letoma 711 in 1492. Kot politična domena je predstavljala islamski kalifat ter je postala vladavina muslimanskih Berberov, Almoravidov in Almohadov. Glej L. P. Harvey, *Islamic Spain: 1250–1500* (Čikago: University of Chicago Press, 1990).

4.3. Arabsko-islamska književnost, trubadurji in razvoj ljubezenske poezije

V abasidskem obdobju (750–1258) se je na dvorih Bagdada razcvetela liriska in poučna poezija. Vrh je dosegla pod bagdadskim kalifom Harunom al-Rašidom (786–809),⁴⁷ v tem času pa je zaživela tudi ljubezenska poezija, čeprav *qasida* (stara forma predislamskih Arabcev) ni zamrla.⁴⁸ V tem času je poezija doživela preporod v družbenem in kulturnem življenju. Sočasno z abasidskim obdobjem se je preko severne Afrike v južni Andaluziji razvila civilizacija, ki je trajala približno dvesto let dalj od abasidskega obdobja (750–1492) ter je prodrla vse do Španije, Portugalske, Francije, Sicilije in Malte. V novih pesniških središčih Cordobe, Seville in Granade se je začela razvijati poezija pod vplivom mezopotamske in vzhodne arabske poezije. Vzhod je podal dolgoletno tradicijo literarnih tem in oblik španskim Arabcem, skupaj s knjižnim jezikom, metriko in slogom pesnjenja, andaluzijski pesniki pa so različne teme in stil pesnjenja razvijali naprej.⁴⁹

Trubadurji so iznašli poezijo, ki je temelj evropske lirike, toda njihova iznajdba se ni pojavila *ex nihilo*.⁵⁰ Znana je teza, da so se trubadurji oprli na rimsko tradicijo in vplive arabske ljubezenske lirike, s katero so prišli v stik med križarskimi pohodi. Od staroprovansalskih trubadurjev iz 12. in 13. stoletja nas v razvoju poezije vodi nepretrgana vez do severnofrancoskih truverjev, ki so prevzeli kult ljubezni tudi od pesnikov S Pirenejskega polotoka. Od tod pa nas pot pripelje do italijanskih pesnikov poznega srednjega veka oziroma renesanse, od sicilske in toskanske šole do *sladkega novega sloga* (*dolce stil nuovo*) ter »epohalnih

⁴⁷ Albert Hourani, *A History of Arab Peoples* (London: Faber and Faber, 2002), str. 32.

⁴⁸ Tovrstna poezija je opevala vino, ljubezen in slast, zaznamovali pa so jo kratki fragmenti in odmik od predklasične pesniške tradicije, čeprav se je še zmeraj opirala na predislamske arabske motive narave, predvsem na puščavo in pomen, ki ga je ta imela v predislamski poeziji. 'Abdulwāhid Lu'lu'a, *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love-Lyric* (Houston: Sbpra Publishing House, 2013), 15–42.

⁴⁹ Mogoče je trditi, da je tako prišlo do (ne)posrednega vpliva arabske ljubezenske lirike in kulture na evropsko romansko liriko. Abdulwāhid Lu'lu'a, *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love-Lyric* (Houston: Sbpra Publishing House, 2013). Glej tudi Denis de Rougemont, *Ljubezen in Zahod* (Ljubljana: *cf, 1999), B. A. Novak, *Ljubezen iz daljave* (Ljubljana: MK, Kondor, 2003).

⁵⁰ B. A. Novak, *Ljubezen iz daljave* (Ljubljana: MK, Kondor, 2003), 174.

artikulacij pri Danteju in Petrarci«⁵¹ kakor tudi do t. i. pevcev ljubezni – minnesängerjev in romantike v evropskih književnostih nasploh, vključno s slovenskim Prešernom. Šlo je za mozarabske (arabizirane) pesniške forme in verzne sisteme, ki so pod mavrsko vladavino nastajali na jugu Španije in so primer judovsko-špansko-muslimanskega spoja kultur. Pesniki Ibn Arabi, Ibn Saida (tudi Ibn Zajd, umrl leta 1070), Zahir in Ibn Hamz (tudi Ibn Hamdis, umrl leta 1132) ter drugi so bili glavni predstavniki andaluzijsk poezije.⁵²

Zložna poezija ali *mawšahat* je bila osrednja pesniška forma. Pojavi pa se tudi nov žanr, ki vsebuje isti način rimanja in enako temo, vendar postopoma pride do inovacije: poetični jezik je bil arabski jezik, na koncu zadnje kitice (*handže*) pa se vnese izrek, beseda ali cel verz v pogovornem jeziku (v španščini). Pojavi se torej dvojezičnost in na tej podlagi postopoma nastane pesniška oblika *zadžal* oziroma v španščini *zejel*. Podobna oblika *zejelu* je torej *mawašahat* oziroma *zejel* je *mawašahat* v andaluzijskem (mešanem) jeziku. Izumitelj obeh oblik je pesnik Muqaddam,⁵³ mojster *zejela* pa je bil andaluzijski pesnik Ibn Quzman.

5 Evropa in islam danes – muslimani kot *bližnji drugi*

Multipolarnost sveta bi lahko razdelili na štiri glavne osi: zahodno, kitajsko, indijsko in islamsko. Evropa kot civilizacija se je oblikovala pred pojavom industrializacije, ki ni bila, kakor pravi Hišam Džait, kvantitativna kategorija niti izum določenega pogleda na svet v nasprotju z znanostjo.⁵⁴ Univerzalnost Evrope se kaže v ideji, ki misli človeka kot vrednoto, z vsemi pravicami, težnjami in svoboščinami. Razum kot

⁵¹ Ibid.

⁵² V tem času je bila vse bolj zaželeno tudi dvorska poezija, ustvarjanje katere so podpirali arabski neodvisni provincialni emirji in sultani. Kitična (strofična) poezija v 10. in 11. st. pa je vplivala na romanski svet. Glej Titus Burckhardt, *Moorish Culture in Spain*, prev. A. Jaffa (London: George Allen & Unwin Ltd, 1972); Arie Schippers, *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition* (Leiden: Brill, 1994); A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations With the Old Provençal Troubadours* (Baltimore: J. H. Furst Co, 1970); Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965).

⁵³ 'Abdulwāhid Lu'lu'a, *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love-Lyric* (Houston: Sbpra Publishing House, 2013), 45.

⁵⁴ Hišam Džait, *Evropa i islam* (Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice, 1989), 99.

univerzalna kategorija, ki je osvobodil človeka izpod jermena različnih ideoloških nazorov, je hkrati isti razum, soočen z antinomijami kartezijanskega principa in razsvetljenstvom. Poleg predvsem evropskega političnega, pravnega in ekonomskega vpliva, ki ga je prevzel t.i. tretji svet, je očitno, da si države Bližnjega vzhoda in Severne Afrike delijo dvojno zgodovino: svojo lastno in zgodovino kolonializma. V tem okviru so evropski civilizacijski dosežki zgodovinsko pogojeni znotraj okvira ekspanzionistične politike, medtem ko je zahodna kulturna dediščina transzgodovinska. Preživelo seme Evrope so torej evropski duhovi, ki so prispevali k razvoju filozofije in kulture, hkrati pa so bili deležni tujih vplivov – Platon in Aristotel, o katerih sta Ibn Sina in Ibn Rušd pisala filozofske komentarje, Nietzsche, o katerem je razmišljal Mohamed Iqbal v Lahoreju, Hegel in Marx, ki sta referenci celotnega intelektualnega sveta, ter drugi.

Evropa se je prek procesa industrializacije in modernizacije⁵⁵ uspela vzpostaviti kot eden od svetovnih sistemov: »Moderna Evropa je bila poslednji, in zato morda odločujoči moment kapitalne zgodovinske dobe inkubacije v zgodovini človeštva, ki jo je napovedovalo rojstvo in širjenje islama.«⁵⁶ Niti propad zahodnega rimskega cesarstva in posledično oblikovanje kraljevin niti formiranje kitajskega cesarstva v 3. stoletju pr. n. š. ne pomenijo opornih točk Evrope. Šele prek odnosa do »bližnjega drugega«, tj. islama, je Evropa utrdila svoj položaj in s tem razmerje do arabsko-islamskega sveta. Treba pa je ločiti pojem *modernizacije* od pojma *vesternizacije*. Zahodni dosežki se pojmujejo skozi prizmo moderne tehnologije, gospodarskih reform, izobraževalnih ustanov in političnih organizacij, medtem ko se vesternizacija nanaša strogo na domeno zahodnega politično-socialno-ekonomskega sistema.⁵⁷

⁵⁵ Modernizem je postal prva resnična globalna kulturna praksa in tudi najmočnejša. Učenjaki se strinjajo, da je zahodna civilizacija nastala v 8. oziroma 9. stoletju in da je glavne značilnosti pridobila v naslednjih stoletjih. Zahodni svet je torej proces modernizacije začel veliko pred 18. stoletjem. Nissim Rejwan, To Cope, Must Islam »Westernize?« v Michael J. Thompson, *Islam and the West* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 158, 169.

⁵⁶ Ibid., 105.

⁵⁷ Ibid., 158, 161. Reformatorji (velikokrat tudi kolonizatorji) arabsko-muslimanskega sveta niso želeli modernizirati, temveč predvsem vesternizirati. Poleg avtonomije ženske so zahodni kolonizatorji poskušali iz dnevnega življenja muslimanov odstraniti inštitucijo šerije kot etično, pravno, versko in socialno ustanovo. Vidiki zahodne kulture, ki jih je arabsko-islamski svet

Prav zaradi oživljanja islamske duhovnosti ter prakse med verskimi skupnostmi in muslimani, rojenimi v Evropi, in povečanja števila avtohtonih evropskih muslimanov⁵⁸ smo poleg sodobnega orientalizma⁵⁹ ponovno priča žarometom, ki so uprti proti islamu oziroma muslimanom, ki jih v današnji dobi velikokrat spremljajo tudi vojne intervencije, teroristični napadi in vzpon nekaterih ekstremnih skupin.

6 Sklep

Intelektualna, duhovna, kulturna in civilizacijska zasnova Evrope je prepletena z vplivi iz antične, judovske, krščanske in arabsko islamske duhovne zgodovine, in četudi se te vplive in tokove ni zmeraj preučevalo na način objektivnega raziskovanja, lahko govorimo o polivalentni in multidimenzionalni evropski zgodovini. V kontekstu sodobnih političnih procesov, je narava muslimanske identitete na Zahodu postala ključno vprašanje. Intimnost človeškega življenja je ena od temeljnih dimenzij islamske duhovnosti, ki je brez institucionaliziranja vere pomenila svobodo znotraj koordinat družbenega življenja. Po drugi strani lahko danes muslimani v Evropi prakticirajo svojo vero in se izražajo, omogočeno sta jim ustanavljanje organizacij in združevanj in tudi pravna zaščita. A zaradi naraščajočega prihoda priseljencev z muslimanskim ozadjem v Evropo in pojava ekstremnih skupin, na katere lahko gledamo kot na nadaljevanje oziroma cikla vojnih posegov na Bližnjem vzhodu, se evropska politična elita velikokrat zateka k omejevanju svobod, kar predpostavlja prepoved nošenja burke v nekaterih evropskih državah in povečanje islamofobije, kar jasno kaže na nerazumevanje,

uspešno prevzel in ponotranjil, so med drugimi timski športi, prehranske navade in druženje (ang. *Dining*) ter govorna kultura. Glej tudi Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

⁵⁸ Vseeno skoraj 80 % muslimanov islama ne prakticira redno; okoli 40 % jih opravlja dnevne molitve; približno 70 % se jih posti za ramadan. Tarik Ramadan, *Kako biti evropski musliman* (Sarajevo: Udruženje ilmijje islamske zajednice u BiH, 2002), str. 81. V splošnem teza, da islam oziroma šeriat kot verska ideologija ni združljiv z zahodno demokracijo, epistemološko ni podprta. Glej Abdullahi Ahmed Al-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Harvard University Press, 2008).

⁵⁹ Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin, 1977); Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: I. B. Tauris, 2007).

nestrpnost ter tudi na kršenje temeljnih človekovih pravic in pravice do veroizpovedi. Prek preizpraševanja izvora moderne evropske identitete, priznavanja vplivov islamske duhovno-kulturne zgodovine, in kritičnega premisleka o vzniku arabsko muslimanskih nacionalnih držav, se lahko na temeljih preteklega sožitja in želje po ponovnem odkrivanju drugačnosti ter analize kolonializma kot politično-kulturne zapuščine imperializma, zahodno proučevanje islama in muslimanskega sveta zariše v novi luči.

B i b l i o g r a f i j a

1. Al-Daghistani, Sami. »Nasilje ali duhovni zakon? Šerija in intelektualna zgodovina islama.« *Razpotja*, 22 (2015). <http://www.razpotja.si/nasilje-ali-duhovni-zakon-serija-in-intelektualna-zgodovina-islama/>.
2. Almond, Ian. *Representations of Islam in the Western Thought*. Sarajevo: CNS, 2010.
3. Almond, Ian. *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. London: I. B. Tauris, 2007.
4. An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press, 2008.
5. Asad, Mohammed. *Islam na raspucju*. Sarajevo: El Kalem, 2002.
6. Bajraktarević, Orhan. *Klasična islamska filozofija*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2009.
7. Burckhardt, Titus. *Moorish Culture in Spain*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1972.
8. Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International, 2006.
9. Corbin, Henry. *Zgodovina srednjeveške islamske misli*. Celje: Mohorjeva družba, 2001.
10. De Boer, Tjitze J. *History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publications, 1967.
11. de Rougemont, Denis. *Ljubezen in Zahod*. Ljubljana: *cf, 1999.
12. Džait, Hišam. *Evropa i islam*. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice, 1989.
13. Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.
14. Hallaq, Wael. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

15. Hallaq, Wael. *The Impossible State*. New York: Columbia University Press, 2013.
16. Harvey, L. P. *Islamic Spain: 1250–1500*. Čikago: University of Chicago Press, 1990.
17. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Suhrkamp, 1986.
18. Hendrich, Geert. *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*. Frankfurt: Campus Verlag, 2005.
19. Hofmann, Murad. *Islam 2000*. Sarajevo: El-Kalem, 2004.
20. Hourani, George F. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. Oakville CT: Gibb Memorial, 2012.
21. Hourani, Albert. *A History of Arab Peoples*. London: Faber and Faber, 2002.
22. »Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West.« Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008. <http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence/>.
23. Iqbal, Muhammad. *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, 2003.
24. »J. W. Goethe i njegov odnos prema islamu.« *Preporod*, št. 5/919 (marec 2010).
25. Kennedy, Hugh. *When Baghdad ruled the World*. Cambridge, MA: Da Capo Press, 2005.
26. Lu'lu'a, 'Abdulwāhid. *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love-Lyric*. Houston: Sbpra Publishing House, 2013.
27. Leaman, Oliver. *The Qur'an: An Encyclopedia*. London: Routledge, 2006.
28. Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
29. Mahmood, Saba. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
30. Mahmood, Saba. »Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation.« *Public Culture*, 18:2 (2006).
31. Mohr, Melanie Christina. »Religion has no nationality.« *Qantara.de*, 2015. <https://en.qantara.de/content/goethe-and-islam-religion-has-no-nationality>.
32. Nasr Seyyed Hossein, Leaman Oliver (izd.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.
33. Nietzsche, Friedrich (prev. T. Hribar). *Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
34. Novak, B. A. *Ljubezen iz daljave*. Ljubljana: MK, Kondor, 2003.
35. Nykl, A. R. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations With the Old Provençal Troubadours*. Baltimore: J.H. Furst Co, 1970.

36. Ramadan, Tarik. *Biti evropski musliman*. Sarajevo: Udruženje ilmijje islamske zajednice u BiH, 2002.
37. Rejwan, Nissim. »To Cope, Must Islam »Westernize«?« *Islam and the West*, Michael J. Thompson (izd). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
38. Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin, 1977.
39. Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, Massachusetts: MIT, 2011.
40. Schippers, Arie. *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition*. Leiden: Brill, 1994.
41. Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker und Humbolt, 1932.
42. Sharif, Mohammad M. *History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.
43. Silajdžić, Adnan. *Muslims in search of an identity*. Sarajevo: El-Kalem, 2007.
44. Silajdžić, Adnan. *Islam u otkriću kršćanske Europe*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2003.
45. Silajdžić, Adnan. *Kriza religijskog identiteta u današnjem svijetu*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2004.
46. Silajdžić, Adnan. *Muslimani u traganju za identitetom*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka I El-Kalem, 2006.
47. Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, in London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
48. Waines, David. *An Introduction to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
49. Watt, Montgomery. *A History of Islamic Spain*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965.
50. Watt, Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.