

Islam kot kultura večpomenskosti

Tinta učenjakov je svetejša od krvi mučenikov.

(Prerok Mohamed)

*In tudi če bi vse morje bila tinta za logos mojega Stvarnika [kalimati-rabbij],
resnično, izpraznilo bi se, preden bi pošle Njegove besede.*

(Koran, 18: 109)

*Vse, kar je pomembno, vredno in pomenljivo, je polno dvoumnosti: ljubezen
in smrt, Bog in trpljenje, pravilno in napačno, preteklost in prihodnost.*

(John D. Caputo)

Izhodišče pričujoče razprave so tisti sodobni fenomeni islama (tendence reformističnega islama in z njim pogojene ideološko-politično-religiozne smeri), ki so se izoblikovali predvsem kot odziv na kolonializacijo in gospodarsko-politično okupacijo Zahoda ter v 20. stoletju postajali čedalje bolj dominantni. Ti fenomeni bodo v naši analizi rabili predvsem za ponazoritev vrzeli med islamom moderne na eni strani in zgodovino klasičnega, torej predmodernega islamskega obdobja, na drugi. Pri tem se bomo opirali na najnovejšo študijo strokovnjaka za islamsko literaturo in kulturo Thomasa Bauerja. V članku bomo najprej na kratko poskusili podati nekaj vzrokov za nastanek tistih modernih pojavov islama 20. stoletja, skozi katere je danes islam bolj ali manj postal »globalen« (fundamentalizem, terorizem, ekstremizem; težnja po absolutizaciji, univerzalizaciji in z njimi povezani izguba občutka za raznolikost, večdimenzionalnost, odprtost do pluralnosti, večpomenskosti in dvoumnosti) ter jih soočili z njegovimi glavnimi kulturnimi značilnostmi predmoderne dobe. Taka primerjava nujno vključuje tudi percepcijo Zahoda glede temeljnih nagibov islamske miselnosti, ki bo na nekaterih mestih izpostavljena strogi kritiki. Motivacija naše analize izhaja iz potrebe po razjasnitvi očitne razlike v občutenju sveta islamskih družb med modernim in klasičnim obdobjem ter njihovega fundamentalnega nasprotja v odnosu do kulturno-politično-religijskih razsežnosti.

Eden glavnih virov tega članka je novejšo delo, ki se je med množico 575 izbranih knjig (272 založb iz nemško govorečega prostora) pri potegovanju za prestižno nagrado NRD uvrstilo med prvih 10, in je pomembna ter tematsko inovativna strokovna literatura, ki jo nekateri postavljajo ob bok *Orientalizmu* Edwarda Saida. Avtor – zgoraj omenjeni Thomas Bauer, direktor *Inštituta za arabistiko in islamsko znanost* univerze v Münstru in član *Akademije znanosti Severno Porenje-Vestfalija* – se v svoji knjigi opira na več kot 200 virov, med njimi kar 73 v arabskem izvirniku. V delu z naslovom *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* [Kultura dvoumnosti: drugačna zgodovina islama] se prvič odlučijo določene plasti arabsko-islamske zgodovine, skozi katere se hkrati osvetlijo številni vidiki in proučujejo marsikatero samoumevnosti

naše zahodne civilizacije. Pri tem je sam pojem *ambiguiteta* (prevajamo ga kot *dvoumnost*) ravno s pričujočim delom prvič resno (eksplicitno in odločilno) postavljen v kulturološki kontekst in hkrati v soodvisnost z islamsko kulturo.

Glavno idejo *Kulture dvoumnosti* je mogoče na kratko povzeti takole: klasični islamski svet je bil vseskozi zaznamovan z neprimerljivo visokim pragom dozvetnosti do variacije, raznolikosti, ambiguitete in mnogoterosti. Iz te osnovne akumulativne in dinamične drže islamske kulture izhaja takšno dožemanje sveta, ki je vselej dopuščalo sobivanje številnih realnosti in na splošno prakticiralo visoko toleranco. Thomas Bauer razkriva to dejstvo izrecno na podlagi številne izvirne arabske literature oz. z obravnavo skoraj vseh glavnih področij – od religije, prava, filozofije, administracije, posvetnih reči, spolnosti, predvsem pa jezika, jezikovnih iger, lingvistične znanosti, poezije ipd. Avtor dokazuje, da so se stvari začele radikalno spreminjati, ko je gospodarsko-ekonomsko prevladujoči Zahod prek kolonializacije arabskega sveta islamskemu razumevanju začel sugerirati eno in edino paradigmo (manifestirajočo se v vseh sferah našega bivanja), katere začetki naj bi bili v Descartesovem *clare et distincte*. Čeprav je takšna paradigma – torej absolutna zahteva po jasnosti, enoznačnosti, dokončnosti itd. – islamskemu razumevanju (kljub njegovim močnim racionalnim tokovom in visoko razviti eksaktni znanosti) povsem tuja, jo je začel, v želji po tekmovanju, rojeni iz frustracije pred prevladujočim in predvsem vsiljujočim Zahodom, prevzemati in posnemati. Toda ta preobrat je povzročil usodne, negativne posledice. Najočitnejši simptomi te sprežčenosti se ne kažejo zgolj v političnem in verskem ekstremizmu, fanatizmu in terorizmu, temveč tudi – in kar je po mnenju Bauerja dolgotrajno veliko nevarnejše – znotraj teološko-religijskih okvirov mišljenja (zahteva po enoznačni interpretaciji Korana, vztrajanje pri fiksaciji islamskega prava itd.). Različne smeri so začele absolutizirati svojo verzijo islama (salafisti, šiiti, vahabisti itd.). To je fenomen, ki je v islamskem svetu v duhu muslimanov več kot 1000 let veljal za nič manj kot nepredstavljeni absurd (tako pravi Thomas Bauer, ki se vseskozi opira na mnogotere najpomembnejše in temeljne arabsko-islamske vire od 9. do 18. stoletja)! Začel se je pravzaprav proces, ki ga avtor imenuje »islamiziranje islama« (*Islamisierung des Islams*), torej čisto podvajanje religioznosti, aplicirane na vsa področja islamske kulture, ki navsezadnje prerašča v ekstremno pretiravanje.

Ta prelomna knjiga, ki se odlikuje v tem, da se sprašuje po vzrokih in ponuja številne primere, ne temelji le na naštevanju dejstev, temveč omogoča globok vpogled v zgodovino arabskega in islamskega sveta oziroma njegove kolektivne zavesti in pripomore k boljšemu razumevanju odnosa med njim in »našim« Zahodom.

Zato je pglavitni cilj pričujoče razprave v tem, da predvsem opozori na razliko med ustaljeno, splošno razširjeno predstavo Zahoda o islamu in hkrati njegovimi dejanskimi manifestacijami v moderni in postmoderini dobi, na eni strani ter značilnostmi duha klasične islamske kulture, ki nam jih razkriva odlična študija Thomasa Bauerja, na drugi.

Hans Küng v svojem monumentalnem delu *Islam – zgodovina, sedanost, prihodnost* (Küng, 2004) zatrjuje, da temeljno prepričanje muslimanov tvori zavest o tem, da jim je Bog z razodejem Korana dodelil vodilno vlogo v svetu. Ta zavest se je v tako imenovani *zlati dobi islama*, med 8. in 15. stoletjem, ko je bila islamska civilizacija na svojem vrhuncu, le še okrepila. Toda morda je bila prav taka drža religiozno utemeljujočega občutka premoči, ki je (bila) globoko zakoreninjena v islamski kolektivni zavesti, glavna ovira, da se muslimani niso bili sposobni ustrezno odzvati na spremembe gospodarsko-političnega svetovnega položaja, ki je nastal s prihodom evropske moderne. Odločilne politične in duhovno-kulturne spremembe na splošno označujejo začetek evrocentričnega svetovnega sistema moderne (Küng, 2004: 495–496). Hans Küng napreji

argumentira, da se je občutek dominance in privilegiranosti evropske moderne (ki temelji na avtonomiji uma in veri v napredek) stopnjeval s sprožitvijo štirih epohalnih sunkov modernizacije (*Modernisierungsschübe*), ki so neizogibno vplivali tudi na celoten islamski svet. Ti štirje tako imenovani *sunki modernizacije* so:

- *naravoslovno-filozofska revolucija*, kjer je vodilna vrednota *um* in katere glavni protagonisti so Descartes, Kant, Galilei in Newton,
- *kulturno-teološka revolucija*, kjer je vodilna vrednota *napredek* in katere glavni protagonisti so Voltaire, Diderot in Lessing,
- *politično-demokratska revolucija*, kjer je vodilna vrednota *nacija*,
- *tehnološko-industrijska revolucija*, kjer je vodilna vrednota *industrija*.

V procesu naštetih sunkov modernizacije je prišlo do nekakšnega *prevrednotenja vseh vrednot*. Prepričanje o vsemogočnosti uma in o obvladovanju narave je postala podlaga za vero v napredek (ibid.: 501). Kljub temu pa konfrontacija med Evropo in islamom, ki je vzniknila kot posledica sunkov modernizacije, ne pomeni preproste zoperstavitve med modernim, racionalnim Zahodom in »zaostalim« religioznim Orientom, saj so bile same islamske družbe vseskozi izpostavljene tako lastnim notranjim spremembam in preobratom kot tudi številnim zunanjim vplivom (ibid.: 489).

Potreba po spremembi, prenovi ali reformi se na splošno pojavi vselej takrat, ko vsakokratne aktualne okoliščine in družbeno stanje izgubijo svojo optimalnost in zadostnost za blaginjo določenega naroda in njegove kulture oz. takrat, ko preprosto nikakor več ne ustrezajo želeni resničnosti. Nezadovoljstvo z lastnim položajem je muslimanom dobro poznano. Islamska zgodovina beleži kar nekaj soočenj in konfliktov z usodnimi posledicami za islamske družbe. Nekaj takšnih ključnih situacij kažejo naslednji zgodovinski dogodki: cepitev prvotne skupnosti in konfrontacija s krščanskim Bizancem v 7. stoletju; kriza arabske dinastije in konfrontacija s Španci v 8. stoletju; konec kalifata v Bagdadu in konfrontacija s križarskimi napadi v 11. in 12. stoletju (Küng, 2004). Enega najradikalnejših pretresov lastne realnosti islamskega sveta sta povzročila opustošenje Mongolov in padec Bagdada v 13. stoletju – dogodek, ki ni za muslimane primerljiv z nobenim drugim vse od razodetja Korana naprej (Traub, 2010: 102).

V moderni dobi je realnost muslimanskega sveta pretresla drugačna vrsta invazije. V času kolonializma je islamski svet popustil pred vojaško, ekonomsko in tehnično premočjo Zahoda. Medtem ko se je na Zahodu še naprej razvijal proces naravoslovno-znanstvene revolucije, je bilo v islamskem svetu komajda mogoče zaslediti samostojna raziskovalna področja – namesto tega se je islamska kultura posvečala obnavljanju in čaščenju tradicionalnih religioznih nauk (Küng, 2004: 499). To se je zgodilo celo na področjih tistih znanosti, ki so bila dolga stoletja vodilne discipline, kot npr. matematika, medicina ali pa astronomija. Zaustavitev neodvisnega razvoja teh znanosti in redukcija njihovega obsega na ponavljanje že obstoječega je povzročila močno stagnacijo. V takšnem postopku je mogoče opaziti to, kar Hans Küng imenuje »nenavaden preobrat znanosti« (*eine merkwürdige Umkehr des Wissenschaften*).

Osnovna določitev modernega zahodnega mišljenja je zasidrana v historičnih kategorijah *uma*, *razsvetljenstva*, *humanizma*, *reformizma*, *svobode* in *zgodovine*, pri čemer je kritičnost mišljenja ena glavnih značilnosti tega kulturno-zgodovinskega obdobja (Omerdić, 1989: 195–196). Toda zametek takšne mentalitete in naravnosti, ki nam je danes povsem samorazumljiva, se nahaja prav v duhu klasične islamske kulture.

Glede tega dejstva je naše poznavanje islamske zgodovine izjemno skromno. Večina se nas namreč ne zaveda, koliko pridobitev in tehničnih dosežkov našega sodobnega življenja – od raču-

narskih procesov v naših računalnikih, prognoističnih postopkov strokovnjakov za gospodarstvo, vednosti zdravnikov, kemikov, matematikov, geografov in astronomov – temelji na rezultatih in dognanjih muslimanskih učenjakov. Po razpadu antičnega sveta je znanost prav pod vodstvom islama med 9. in 14. stoletjem na Bližnjem vzhodu in nekaterih območjih Evrope doživela nov razcvet. S prevajanjem iz stare grščine v arabščino in pozneje v latinščino so pomembna znanstvena dela grške antike ponovno našla pot v zahodno kulturo – sicer bi večji del ostal izgubljen in potopljen v pozabo. (Lüders, 2013)

Kakor je islam v času svojega razcveta in visoko razvite kulture vplival na oblikovanje Evrope, tako Zahod v obdobju moderne z izzivi in pritiskom modernizacije sooča islamski svet, njegovo družbo in religijo. Večinska reakcija muslimanov, ki so bili konfrontirani s čedalje bolj dominirajočim in vsiljujočim Zahodom, je ubrala smer zavestnega povratka k svojim izvorom (salafizem, vahabizem), ki ga moramo razumeti predvsem kot upor in zoperstavljenje težnjam zahodne modernizacije. V tem kontekstu se oblikuje arabsko-islamsko teološko-politično gibanje, ki si prizadeva za reformo (*išlah*) islamskih družb, in z njim povezan poskus rekonstrukcije avtentične islamske zavesti v podobi ponovne oživitve lastne religije. Toda v grobem lahko omenimo vsaj dve najpogostejši možnosti rešitve: medtem ko nekateri islamski reformisti težijo k vrnitvi v čas in način življenja preroka Mohameda in njegovih takratnih ožjih pripadnikov, si drugi islamski misleci prizadevajo za poudarek racionalistične tradicije znotraj islama (Omerdić, 1989: 197). K omenjenima opcijama bi lahko vsekakor dodali še tretjo vrsto modernih islamskih mislecev, in sicer tiste, katerih prizadevanje je usmerjeno v vzpostavitev nekakšne sinteze med islamsko tradicijo in vrednotami Zahoda. Skupno potezo vseh islamskih reformistov je – ne glede na njihove razlike v politično-družbenem udejstvovanju – mogoče prepoznati v poskusu reinterpretacije določenih verzov Korana in prilaščanju privilegiranosti lastnih nauk in razlag. Motivacijo za takšno dejavnost lahko najdemo v štirih temeljnih vprašanjih, s katerimi so se bolj ali manj ukvarjali vsi sodobni reformisti islama (Conermann, 2012):

- Kako je prišlo do zatona islamske civilizacije?
- Kako je mogoče shajati z arogantno nadvlado Zahoda?
- Kako se je mogoče zoperstaviti evropskemu imperializmu?
- Kako je mogoče znova vzpostaviti enotno islamsko skupnost (*ummah*)?

Ta vprašanja so zaposlovala številne sodobne islamske mislece različnih smeri. Poleg zgoraj omenjenih treh poti lahko na tem mestu za primerjavo (in obenem tudi v opozorilo na težavnost dosledne klasifikacije) ponudimo še eno preprosto shemo štirih kategorij, pod katerimi je mogoče povzeti najznačilnejše smeri sodobnega islamskega intelektualno-političnega reformizma (Prenner, 2006: 290):

- muslimanski avtorji in filozofi, ki se sklicujejo predvsem na določene vidike filozofije Averoesa in racionalistično-teološke tokove znotraj islamske tradicije;
- pripadniki političnega islamizma;
- predstavniki historično-kritičnega proučevanja lastne dediščine oz. snovalci pomembnih hermenevtičnih nastavkov;
- misleci, ki se pridružujejo idejam razsvetljenstva.

Orientalist Stephan Conermann pojasnjuje, da je primarni cilj islamskih reformistov ponovno oživiljanje idealne konkretizacije islamske predstave o družbeni ureditvi. Različni islamski avtorji so v 20. stoletju formulirali koncept *panislamizma*, ki naj bi nadomestil prvotno zastavljeno idejo *panarabizma*. Abdou Filal Ansary, direktor Inštituta za islamsko civilizacijo univerze Aga Khan v Pakistanu, je prepričan o naslednjem: »Reformistična tradicija muslimanov – njihovo iskanje

avtentične poti, ki bi tradicijo islama povezala z modernim svetom – je zgodovinsko gledano globoko zakoreninjena in jo je mogoče spremljati nazaj vse do sredine 19. stoletja. Takrat so muslimanski misleci zatonu svoje lastne družbe postavili naproti dinamiko Evrope.« (Ansary, 2012) Abdou Filal Ansary naprej trdi, da so islamski reformisti »iskali povezavo med islamskim naukom in relevantnimi, svetovnimi predstavami evropske moderne« (ibid.).

Toda paradoks je v tem, da je ravno ta reformizem pripomogel k nastanku konservativnih struj znotraj islamske sfere in sprožil impulze za vznik radikalnega fundamentalizma. Navsezadnje je obema stranema, tako fundamentalistični (salafisti, vahabisti in druge podobne skupine) kot proliberalni, ki svoje napore navezuje na ideje Zahoda, skupna bodisi politična ideološkost bodisi enostranskost glede raznolikosti in večplastnosti lastne tradicije – ali pa kar oboje hkrati. V tem uvidu lahko Thomas Bauer upravičeno zapiše:

Obema stališčema, tako zahodno-liberalnemu kakor tudi fundamentalističnemu, je skupno to, da stojita z visoko ambivalentnimi občutki in pogosto kar z neprikritim sovraštvom svoji lastni zgodovini nasproti. Takšna čustvena ambivalenca ima za posledico nedopuščanje dvoumnosti (*Ambiguitätsintoleranz*), ki sovпада s tistimi elementi zahodne moderne, ki so nestrpni do vsakršne večpomenskosti in je zato veliko bolj kot tradicionalno stališče upravičena do komunikacije z zahodnimi stališči – bodisi kot prozahodni intelektualec bodisi kot s političnim diskurzom Zahoda manipulirani islamist. (Bauer, 2011: 59)

Vsi ti odzivi, ki so se vrstili že od sredine 19. stoletja naprej ter v 20. stoletju prišli toliko bolj do izraza, so reakcije islamskega sveta na moderno Zahoda, ki je načeloma do islamskega sveta dejansko nastopila na negativen način ter sprva povzročila geopolitično, pozneje pa še kulturno miselno odvisnost islamskih držav. V svoji nemoči pred prevladujočim Zahodom, razcepljenosti med veličino preteklosti in bedo sedanjega stanja, zmedenem iskanju lastne identitete in hrepeneju po gotovosti so se islamske družbe začele krčiti bodisi na ozke temelje začetkov svoje religije bodisi so se razpusile v posnemanje določenih modelov Zahoda. Toda posledica obeh primerov, kot je bilo že rečeno, je bilo necelovito dojemanje lastne tradicije in predvsem radikalna izguba glavnih značilnosti klasične formativne in postformativne islamske kulture, ki so se po mnenju Thomasa Bauera na vseh glavnih življenjskih področjih, tako v teoriji kot v praksi, manifestirale v fenomenih, kot so samostojnost posameznih raziskovalnih področij, ločenost političnih in verskih diskurzov, odprtost do mnogoterosti, čut za pluralnost, veselje nad večpomenskostjo in zavestno ohranjanje dvoumnosti. Na začetku so omenjeni štirje sunki modernizacije pustili neizbrisen pečat tudi v islamskih družbah. Toda posledice so bile v islamskem svetu bistveno drugačne kot na Zahodu, saj sta bili – kot bomo videli pozneje – narava in zgodovina kolektivne islamske zavesti (vsaj v tem pogledu) precej drugačni od zahodne. Islamska kultura ni bila pripravljena na srečanje teh štirih sunkov, vsaj ne tako, kot ga je bila deležna. Postopni geopolitični in gospodarski okupaciji islamskega sveta je sledila kulturno-miselna: »Zahteva po prikazovanju enoznačnih besedil, po zastopanju celostno-konsistentnih ideologij in svetovnih nazorov, po vpeljevanju jasnih stališč, po usklajevanju družbenega delovanja in trdnih predpisov ter po podreditvi procesu birokratizacije in tehnizacije« (ibid.: 57), je pripeljala islamski svet do ambivalentne države do dvoumnosti sicer izjemno strpne tradicije.

Ključni poudarek Bauerjeve pronicljive študije je v tem, da je bila islamska kultura več stoletij zmožna prenašati soobstoj množstva resnic, ki so si med seboj celo nasprotovale, ne da bi pri tem prihajalo do monopola vsakokratnega koncepta ali morale. V diametralnem nasprotju današnje predstave o islamu (in *islamu*, ki ga »promovirajo« različne islamistične struje), je klasična islam-

ska kultura razvijala izjemno visoko raven strpnosti do večpomenskosti, ki jo je tudi ohranjala na vseh glavnih področjih. Takšen duh je v islamski kulturi prevladoval vse do druge polovice 19. stoletja, preden se je zanj začel tako imenovani proces modernizacije, ki je nastal pod pritiskom dominirajočega Zahoda in njegovega vsiljevanja univerzalne in enoznačne veljavnosti koncepta resničnosti. Tako imamo torej na eni strani v središču postavljen klasičen, (predvsem književno) arabsko-islamski svet od Egipta do Irana v približnem časovnem obdobju med letoma 900 in 1600, na drugi strani pa čas moderne zadnjih dveh stoletij.

V tem okviru bomo pokazali, kako so bila v klasičnem času področja, kot so pravo in religija, jezik in književnost, predstave o politiki in seksualnosti ter odnos s tujci zaznamovana s sproščenim sprejemanjem raznolikosti in večpomenskosti, če ne kar s pretirano radostjo nad njimi. Ampak ta visoka strpnost do dvoumnosti se je znova izgubila in popustila nestrpnosti, ki je danes postala več kot očitna. Veliko zahodnih komentatorjev islama verjame, da se v tem nesprejemanju dvoumnosti skriva pravi obraz islama, tudi če v njem zrejo zgolj svoj lastni odsev. (ibid.:14)

V želji po tekmovanju s tehnično-ekonomsko močnejšim Zahodom se je napor marsikaterih na novo nastalih islamsko politično-opozicijskih frakcij usmeril ravno v potlačitev bistvene značilnosti klasične islamske kulture, torej dozvetnosti do množice konceptov resnic (*Pluralität der Wahrheitskonzepte*) (Weidner, 2012).

S pomočjo poglobljenega poznavanja klasičnih islamskih besedil nam Thomas Bauer čez celotno svoje delo, na več kot 400 straneh, razkriva frapantno nevednost orientalistike in zgrešena posredovanja medijev o islamu. V čistem nasprotju s podobami, ki nam jih pošiljajo sodobni mediji, in naukom, ki nam ga je posredovala stara orientalistika, razodevajo sami arabski teksti, ki jih je avtor vzel za predmet proučevanja, povsem drugo zgodbo. Gre za določena dela klasičnih islamskih mislecev in učenjakov, kot so npr. Ibn al-Džazarī, Ibn al Hadjar al-‘Asqalānī, Ibn Khaldūn, al-Ghazālī, Ibn Nubāta, al-Māwardī, as-Suyūti, ar-Rāzī, at-Tabarī, az-Zamakhšarī in številni drugi. In pri pregledovanju teh besedil je Thomas Bauer hitro ugotovil, da »... nasprotja, na katera naleti bralec klasičnih islamskih tekstov, nikakor ne pomenijo nasprotij, katerih razrešitev je *spodletela*, temveč nasprotja, za katerih razrešitev se sploh *ni prizadevalo*« (Bauer, 2011: 12). Stefan Weidner, eden najuglednejših sodobnih nemških islamologov, odkrito priznava, da Bauerjeva knjiga, ki prinaša mešanico prepričljivih tez in nazornih primerov, pomeni dejansko enega najboljših uvodov v islam sploh, in ji celo pripisuje status kulturološko-znanstvene klasike (Weidner, 2012). Vzemimo nekaj primerov in si pogledjmo nekoliko natančneje, za kaj gre.

Obstaja širok nabor tekstov sicer zelo pobožnih muslimanskih mislecev iz klasičnega obdobja islama, v katerih pa ne bomo zasledili nikakršne religiozne vsebine. Pri tem ne gre niti za zanikanje vere, niti za pomanjkanje religiozne refleksije, niti za zatajitev strahospoštovanja do Boga, temveč preprosto za sposobnost ravnanja z različnimi diskurzi, pač glede na namen, okoliščine in literarno zvrst. Eden takšnih primerov je recimo Ibn Nubāta (1287–1366), znameniti pesnik svojega časa in religijski učenjak izvrstnega kova. Ibn Nubāta je bil pisec številnih tako imenovanih »hvalnic vladarjem«, v katerih niti enkrat ne omenja Boga, pobožnosti, religije ali pa širjenja islama (Weidner, 2011: 156).

»Celo glede machiavellizma presega samega Machiavellija, ki je živel skoraj 200 let pozneje« (ibid.). Glede koranskih znanosti, pa npr. mislec in ekseget Ibn al-Džazarī (1350–1429) dopušča 10 različnih načinov branja Korana – in vseh 10 načinov obravnava kot enako upravičene (Bauer, 2011: 20), v nasprotju z najvplivnejšim sodobnim savdskim salafistom Ibn

Uthaimina (1929–2001), ki popolnoma zamolči eksistenco in mnogoterost koranskih različic. Tudi zgodovinar Ibn Khaldūn (1332–1406), sicer predan musliman, zagovarja v svojem mogočem delu z naslovom *Muqaddima* ciklično teorijo zgodovine (podobno je pred njim trdil že Ibn Nubāta), ki temelji na ustvarjalnih človekovih strasteh oz. natančneje na 'asabiyyi, »kolektivnem duhu«. Pomembno je pri tem omeniti, da je prav izpod peres muslimanskih avtorjev vzniknilo delo, ki razvija sekularni koncept zgodovine in jo razume kot produkt človekovih aktivnosti – torej dolgo preden je kaj takega sploh bilo mogoče v krščanski Evropi (Bauer, 2011: 337). Teoriji zgodovinarja Ibn Nubāte in Ibn Khaldūna pa nista edini, ki sta nastali pred Machiavellijevim *Vladarjem*. Tudi Ibn al-Djaza'ri še zdaleč ni izoliran primer v islamski duhovno-kulturni tradiciji. Skoraj nepregledna količina arabskih besedil iz obdobja klasičnega islama razkriva visoko vrednost vsebinske večpomenskosti in večplastnosti. O tem nas vsekakor prepriča odličen poznavalec islamske zgodovine in kulture Thomas Bauer, ko nam na podlagi sistematično izbranih besedil iz skoraj vseh glavnih disciplin islamske civilizacije osvetli njeno strpnost do ambiguitete, zavestno vzgajano veselje nad pluralnostjo resnic ter sposobnost za raznolikost diskurzov. Po doslednem obravnavanju arabsko-islamske literature pride do trdne ugotovitve, da klasični intelektualni islamski krogi – kljub čistemu monoteizmu – niso obviseli na dogmatiziranju ene resnice, marveč ravno nasprotno, da so se urili v obilju variacij, četudi so bili v določenih ozirih primorani nastalo mnogoterost in pluralnost nekoliko ukrotiti, s čimer so se znali izogniti poljubni in neobrzdani relativizaciji.

Islamski učenjaki prejšnjih stoletij so združevali dva ideala: na eni strani ideal pobožnega, predanega vernika, na drugi strani ideal elegantnega, drznega in duhovitega misleca. Sinteza teh dveh idealov, ki je bila razvidna iz njihovih del, je pravzaprav najbolj vsakdanja in splošno razširjena podoba klasičnih islamskih učenjakov (ibid.: 242–249).

Mnogoterost in večpomenskost na področjih prava, religije, jezikoslovja, literature, politike, naravoslovja, celo na področjih seksualnosti in odnosov do tujcev nista bili zgolj dopuščeni, temveč zavestno hoteni in visoko cenjeni. V teh osnovnih lastnostih se narava klasičnega islamskega duha radikalno razlikuje od manifestacij prevladujočih modernih fenomenov islama, kjer prevladujejo fundamentalistične in ekstremistične težnje, ki v svojem principu izključujejo vsakršno odprtost do večdimenzionalnosti resnic.

V časovnem spreminjanju iz preteklosti k prihodnosti doživljajo islamske kulture lasten proces modernizacije kot proces izničenja dvoumnosti. Medtem ko so učenjaki v 14. stoletju občutili različice koranskega besedila kot obogatitev, povzročča obstoj različnih načinov branja Korana današnjim muslimanom neprijetnost. Medtem ko so učenjaki tradicionalnega islama slavili raznolike možnosti razlage Korana, so njegovi današnji razlagalci – bodisi na Zahodu bodisi na Vzhodu, fundamentalisti ali reformisti – povsem prepričani, da natančno vedo, kakšen je edini resnični pomen določenega koranskega mesta. Medtem ko je v klasičnem času raznolikost mnenj učenjakov, ki so sledili znanim prerokovim besedam, veljala za božji blagoslov, velja danes veliki večini za zlo, ki ga je treba iztrebiti. Medtem ko so v klasičnem času sekularni in religiozni politični diskurzi obstajali drug ob drugem, se je danes skoraj v vseh krogih uveljavilo prepričanje, da naj bi bili politika in religija v islamu neločljivo povezani. Medtem ko se danes na Bližnjem vzhodu čedalje bolj širi nekakšna moralna otrdelost, so učenjaki klasičnega islama tekmovali v pesnjenju elegantne (in včasih tudi lahkomišeln) ljubezenske poezije. Arabski jezikoslovci in govorniki so zbirali večpomenke in analizirali slogovna sredstva *ambiguitete*. Njihova dela so po vseh teh stoletjih pogosto še danes najboljše teoretične predstavitve jezikovnih fenomenov dvoumnosti. (ibid.: 15–16)

Ironija je morda še toliko večja, če se zavedamo dejstva, da takratne islamske družbe niso bile nič manj religiozne, kot so današnje, toda njihovo *občutje sveta* je bilo povsem drugačno. Mislim, da bi si v tem kontekstu dovolili tvegati trditev, da je islamski svet, kakršnega *poznamo* od 19. stoletja naprej, očitno zaznamovan z nekakšno globoko frustracijo, ki se je posledično razvila v dekonstruktivno naravnost do življenja – in prav tako do raznolikosti in bogastva lastne duhovno-kulturne dediščine (k temu so prav gotovo pripomogli tako notranji kot zunanji dejavniki, predvsem vojaško-geopolitični pretresi v 20. stoletju). Skrajnostno, radikalno instanco omenjene države sodobnega islama je v svojem delu z naslovom *Med Vzhodom in Zahodom* do določene mere izrazil slovenski mislec, ki sicer na splošno ne velja za strokovnjaka za islam, toda s svojim izjemno bogatim poznavanjem duhovne zgodovine in visoko metarefleksijo, ki išče končne sin-teze, mu je uspelo uvideti naslednje:

... pred nami vznika parodija 'vzhodnega' odgovora na vprašanje smisla obstoja in zgodovine. Ta odgovor je totalna vdanost Absolutnemu. Vdanost, ki zahteva širjenje sporočila. Spreobračanje 'nevernih'. Četudi za ceno svojega življenja ali njihovih življenj. Zaradi te predanosti se celo bojevita islamistična duhovnost na neki način zdi vredna občudovanja. V popolni devociji Edinemu je skrita njena resnica. Vendar pa je ta transcendenca, v kateri bojevita, totalizirajoča duhovnost vidi odgovor na vprašanje o smislu, transcendenca brez človeka. Ubijajoča, morilska transcendenca. Resnica, sprevržena v Zlo. (Kocijančič, 2004: 15–16)

Lahko si torej predstavljamo – če zadevo nekoliko zaostrimo –, kako daleč narazen si stojita *morilska transcendenca* današnje razširjajoče se oblike politično-ideološkega islama, ki želi za vsako ceno uveljaviti *svojo* resnico, in vera v transcenco, po kateri raznolikost mnenj, pluralnost resnic in radost nad dvoumnostjo veljajo za božjo milost in blagoslov.

V predmodernih islamskih družbah je obstajalo veliko področij, na katerih so bile religiozne sodbe nerelevantne. V teh družbenih sistemih so namreč vedno obstajala območja, ki so bila skoraj povsem neodvisna od religijskega vpliva (Florens, 2011: 47). Na primer na področju medicine – ene najbolj razvitih znanstvenih panog klasičnega islama – nam tako imenovani *hisba*-traktati pokažejo, da je bil edini kriterij takratnih zdravnikov ta, da so morali biti v svojem poklicu strokovno usposobljeni (Bauer, 2011: 194–198). To dejstvo se nam morda zdi še toliko presenetljivejše, saj govorimo o obdobju, v katerem je bila na splošno religiozna drža nekaj povsem vsakdanjega in islam gonilna sila velikih dosežkov.

Thomas Bauer nam v svojih raziskavah demonstrira večplastnost in večdimenzionalnost klasične islamske kulture, tako v njenem formativnem kot postformativnem času. Na podlagi proučevanja kopice besedil pomembnih mislecev tistega časa mu uspe izluščiti bogato raznolikost obravnavanih disciplin, literarnih zvrsti in predvsem njihovo eksplicitno priznavanje mnogoterosti ter globok občutek za dvoumnost. Prav vsebina religioznih dokumentov in klasičnih tekstov nam razodeva, na kako visoki ravni so takratni islamski učenjaki dopuščali in ohranjevali večznačnost ter kako so v takšni držbi videli obogatitev, ne pa pomanjkanje (Florens, 2011: 72). Toda tako visoka stopnja dopuščanja in strpnosti do dvoumnosti je bila mogoča zgolj s »suspensom zahteve po absolutni resnici« (ibid.: 73).

Ta fenomen nam bo – med drugim – nekoliko pomagal razumeti tudi dejstvo, da je na predmodernem muslimanskem Orientu vladalo dokaj drugačno razmerje med religijo in družbo (tako glede na današnje stanje v islamskih državah na eni strani, kot tudi glede na zgodovino odnosa med cerkvijo in državo na Zahodu na drugi). Dihotomija med *religioznim* in *sekularnim* ni bila v zgodovini islama nikoli tako jasno začrtana, temveč je vseskozi obstajala nekakšna

prepletenost obeh sfer; difuzija, ki pa nikoli ni bila tako problematična kot na Zahodu, ki je vselej vaju strogega razločevanja med eno in drugo sfero. Nekoliko površno bi lahko dejali, da religioznost v klasičnem islamu ni obremenjevala njegovih posvetnih razsežnosti, temveč jih je bodisi spodbujala in zapolnjevala bodisi pustila njihov neoviran vzporedni obstoj. Ravno v tem se po Bauerjevem mnenju skriva globoko nerazumevanje Zahoda, ko gre za vprašanje islama – saj diferenciacijsko privzgojeni držci Zahoda umanjka prav te potrebne mere dovtetnosti za akumulativnost in prepletenost islamske kulture.

Posledica tega radikalnega (in v več pogledih usodnega) nerazumevanja se manifestira v procesu, ki ga Bauer imenuje »islamiziranje islama« (*Islamisierung des Islams*). Gre za operacijo čistega podvajanja islamske kulture oz. njene religioznosti – torej za pripisovanje in podtikanje večje mere religioznosti in konservativnosti področjem islamskih kultur, kot pa ju dejansko vsebujejo. Vendar se prav s takšnim početjem prezreta večpomenskost in pluralnost (ter z njima povezano občevanje z dvoumnostjo), ki sta v islamskih kulturah vseskozi prevladovali (Bauer, 2011: 199). Glede tega je med drugim zgovoren naslednji odstavek:

Med vladanjem talibov v Afganistanu smo lahko v medijih nenehno brali in poslušali, da hočejo talibi popeljati Afganistan 'nazaj v srednji vek', ker naj bi med drugim kaznovali prešuštvovanje s kamenjanjem in prepovedovali glasbo. [...] Vendar v času, ki ga Evropa imenuje srednji vek, v mestih Balkhu in Heratu glasba ni bila prepovedana in prešuštva niso kaznovali s kamenjanjem. Obstajali so sicer pravni priročniki, v katerih so odkrili paragrafe o kamenjanju, toda njihovo uporabo v praksi je omejevala cela vrsta drugih predpisov. Pravni ekspertizi, ki je glasbo označevala za prepovedano, pa je stalo nasproti še večje število izvedenskih mnenj, ki so glasbo razglašala za Bogu prijetno zadevo. (ibid.: 60)

Bauer nadaljuje:

Takšna dvoumnost – nesoizmerljivi zakoni in nerazrešljivo protislovna pravna mnenja – je bila več stoletij povsem sprejemljiva (in pri tem se morda kdo ne bi mogel upreti sarkastični pripombi, da se Afganistancem pravzaprav ne bi moglo pripetiti nič boljšega kakor ravno 'vrnitev v srednji vek'). Vse pa kaže, da ob soočenju z moderno takšno dozvedno ohlapno ravnanje z zakoni ni bilo več sprejemljivo. Tako sta spet ostali na voljo le dve do dvoumnosti nestrpni rešitvi: zahodno-moderna, ki želi, da bi bili neprijetni predpisi odpravljeni, in fundamentalistična, ki želi, da bi bili uporabljeni. In čeprav gre pri tem za dve povsem nasprotnojuči si stališči, sta si kljub temu zelo sorodni, saj obe izhajata iz protitradicionalistične, do dvoznačnosti sovražne držce. (ibid.: 61)

Na Zahodu se je proces *islamiziranja islama* od 19. stoletja naprej čedalje bolj utrjeval, dokler ga niso postopoma začele prevzemati tudi same ideološko-politične islamske smeri, ki so se v tistem času začele vse bolj uveljavljati. Pojav, ki se je torej prvotno vzpostavil v zahodnem dojemljanju islamskih kultur ter ga je na prehodu iz 19. v 20. stoletje prevzela prav večina prevladujočih islamističnih skupin, je v resnici prinesel izjemno velik preobrat islamskih družb (Florens, 2011: 74). Če ta proces spremljamo vse do njegovih skrajnih učinkov, lahko pritrdimo Bauerju, ki pravi, da moderni islam nima nikakršnega kontinuiranega nadaljevanja tradicionalnega islama, temveč je nekakšen spoj modernih svetovnih nazorov in ideologij, pri čemer se tradicionalni elementi v najboljšem primeru izbirajo zgolj še s selekcijo glede na namen in cilj (Bauer, prevzeto iz: Florens, 2011: 164). Ta izguba avtentične refleksije in povezave s celoto lastne dediščine ter nedopuščanje dvoumnosti so po eni strani »odziv na ambivalenco, ki jo

človek občuti do lastne tradicije, po drugi strani pa nekakšno prilagoditev obdobju zahodne moderne ...» (Bauer, 2011: 58).

Zelo na kratko si zdaj oglejmo nekatera posamezna področja islamske kulture ter pojavljanje in uveljavljanje dvoumnosti in večpomenskosti znotraj njih, pri čemer jih bomo na nekaterih mestih soočili z držo večinske moderne pozicije.

Branje Korana

Klasični preučevalci islama so dojemali različice načinov branja Korana kot obogatitev, medtem ko so moderni jezikoslovci po večini prepričani v pravilnost ene same verzije. Prav tako so klasični religijski strokovnjaki spodbujali raznolikost interpretacije svetega teksta in celo razvijali tako imenovano »metodo verjetnostne teorije« (*Wahrscheinlichkeitstheorie*), za katero je bilo značilno, da je izpuščala sodbe o izključujoči pravilnosti ali napačnosti razlage določenega koranskega mesta. Pomembni klasični interpreti Korana so v svojih komentarjih, kot je to bilo v navadi, poleg številnih povzetkov svojih predhodnikov pripisali še svoje lastne mnenje, ne da bi pri tem ustoličevali *eno* in zanemarjali *drugo*. Tako je nastajalo potrpežljivo pogajanje z dvoumnostjo (*Verhandlung mit der Ambiguität*), ki se je v teku modernizacije povsem razgubilo v novem dogmatično-ideološkem modelu (ibid.: 115–131). Pozitivna naravnost do neizčrpnega obilja pomenov v koranskih verzih in strpnost do različnega razlaganja je odlikovala največje islamske klasične komentatorje svetega besedila, kot so npr.: al-Māwardī, as-Suyūṭī, ar-Rāzī in Ibn al-Džazarī. Zadnji je v Koranu prepoznal mogočno morje, od koder ni več mogoče priti nazaj na kopno (ibid.: 116). Takšno razmišljanje je *razumljivo*, saj vemo, da različice koranskega besedila,

ki jim lahko sledimo nazaj vse do zgodnjih bralcev Korana, vsekakor niso identične, temveč se med seboj razlikujejo. Večina teh razlik se sicer nanaša na prozodijo, toda tudi števila različic, ki zadevajo samoglasnike in soglasnike, ni malo. Tako predstavlja en 'način branja' (*Lesart*), *qirā'a* (množina *qirā'āt*), le eno samo verzijo celotnega koranskega besedila, ki jo je posredoval eden izmed zgodnjih bralcev Korana. Ker pa je bilo tudi to izročilo prvih bralcev posredovano njihovim učencem spet v več nekoliko razlikujočih se verzijah, moramo upoštevati tudi naslednjo generacijo.« (ibid.: 62)

Spolnost in erotika

Tudi glede intimnosti, erotike in seksualnosti si skorajda ne bi mogli predstavljati globljega prepada med sedanjo podobo o »erotično zakrnelim islamu«, ki mu jo površno pripisuje Zahod, ter dejansko realnostjo klasične islamske kulture. Iz številnih arabskih tekstov dolgega časovnega razpona med 850. in 1850. letom postane razvidno, da obstaja izjemno velik nabor zgovornih diskurzov o erotiki in spolnosti (ibid.: 270). Že v 9. stoletju so avtorji pisali traktate, ki so bili »nasveti za seksualno življenje«. S tem so pravzaprav nadaljevali tradicijo antike, ki jo je prekinila prav širitev krščanstva. V vseh stoletjih islamske zgodovine so nastajali »vodniki o spolnosti in intimni higieni«, v katerih ni bilo zaslediti nikakršnega moraliziranja. Pomembno vlogo je imela sicer spolna etika, kot sta jo formulirala recimo veliki al-Ghazālī, ki je spolni akt obravnaval kot nekaj neomejeno pozitivnega (ibid.: 278), in pa za njim pozneje pomemben literat in lingvist Al-Muhibbī (1651–1699), za katerega je bilo recimo kamenjanje zaradi prešuštva popolnoma nepredstavljivo

¹ Med njimi npr.: Nasr Hamid Abu Zaid, Fatema Mernissi, Muhammed Arkoun, Hisham Djait, Halim Baraka, Sadiq Djatal al-'Azam, 'Abdoukarim Sorush idr.

(ibid.: 282). To dolgo obdobje je prav tako porodilo obilje erotične in homoerotične poezije (*ghazal*), ki je uživala celo ugled »visoke literature« (‘*adāb*). Nekateri izmed njenih najvidnejših predstavnikov so bili: Ibn Nubāta, Ibn Hadjar al-‘Asqalānī, Abū Nuwās, Abū Tammām, al-Harīrī (1054–1122) in an-Nawādī (1386–1455). Skratka, islamska klasična kultura šteje vsekakor med kulture, ki samozavestno razpolagajo z *ars erotica*.

Religija in politika

Morda predsodek Zahoda ni v ničemer globlje zakoreninjen kot prav v predstavi glede odnosa med religijo in politiko v islamu, ki se mu pripisuje prav nezmožnost (raz)ločevanja teh dveh dimenzij. Takšne predstave o *islam* kot *takem* vsekakor spodbujajo aktivnosti sodobnih ideološko-političnih islamističnih smeri. Vendarle nam Thomas Bauer tudi na tem področju dokazuje, da je takšen predsodek izraz dejanskega nepoznavanja in nerazumevanja temeljnih značilnosti same klasične islamske kulture. Arabska besedila govorijo o tem, da so v vsakem obdobju islamske zgodovine nenehno obstajala področja brez religioznih vidikov. Muslimani so v resnici – vsaj na podlagi analiziranih tekstov – vsekoli znali ločevati med posvetnim in religioznim, med teologijo in politiko. Temu dejstvu v prid med drugim dovolj jasno kaže že zgoraj omenjeni profil klasičnih islamskih učenjakov. Eni in isti avtorji so namreč pisali povsem različne razprave, pri čemer so bili sposobni neovirano ločevati ravni diskurzov in jasno razmejiti obravnavano tematiko: »V islamskem svetu so bili v vsakem obdobju – vse do danes – prisotni različni diskurzi o politiki, državi in oblasti.« (ibid.: 317) Številni misleci (med njimi al-Fārābī, Ibn Nubāta, al-Maāwardī, Ibn Sīna, Abū Ya‘lā, Ibn Taimiyya, Ibn Tufail, Ibn Zafar in Ibn an-Nafis) so se intenzivno ukvarjali z vprašanji oblike vladanja in iskali zelo različne rešitve. V času Mamelukov (1250–1517) je bilo mogoče najti najmanj šest kategorij političnega diskurza (ibid.: 321–322), torej šest različnih ravni obravnavanja politično-vladarskih vprašanj: teološki, pravni, povsem sekularni, historiografski, literarni in filozofski. Tako je intelektualna dejavnost klasične islamske kulture v veliki meri znova v konfliktu z *mainstream* značajem modernih fenomenov današnjega islama, torej še zlasti s tistimi fenomeni, ki so se oblikovali v procesu *islamiziranja islama* (ibid.: 192–214). Pogosto citiran slogan *Din wa-Daula* (»v imenu religije in države« oz. »islam kot religija in država«) je kot politično-ideološki konstrukt vzniknil šele sredi 19. stoletja prav kot poskus zoperstavitve islamskega sveta proti samim ideologijam Zahoda. Seveda pa je tudi danes veliko muslimanskih intelektualcev, ki se problematičnosti tega fenomena dobro zavedajo in tudi v sodobnih političnih diskurzih ponujajo določene rešitve.¹

Islamsko pravo

Islamsko pravo ali *usūl-al-fiqh* je rezultat večstoletnega prizadevanja in intenzivnega intelektualnega ukvarjanja, ki vključuje logično mišljenje, jezikovno eksegezo, spoznavno teorijo, filozofijo, klasične religijske nauke in marsikatero drugo disciplino. Proučevanje arabskih virov in pomembnih islamskih pravno-teoretskih del znanih klasičnih avtorjev – med njimi Al-Ghazalija, Fakhraddīn ar-Rāzija, Djuwainija, aš-Šāfi‘ija idr. – razkriva mogočno dinamiko islamskega prava in ponuja bistveno drugačno realnost od naše ustaljene predstave o *šariji* kot nekakšnem otrdelem, dogma-

tičnem sistemu, ki naj bi mu manjkala racionalni mehanizem. *Šarī'a* (arab. »sveti/Božji zakon«) je v večjem delu sestavljena iz predpisov in orientacijskih opor, ki naj pripadniku islama olajšajo njegovo religijsko pot. »Toda v teh predpisih ni nikakršnih zemeljskih sankcij in z njeno uveljavitvijo nima država nič opraviti.« (Florens, 2011: 216) *Šarī'o* je bilo mogoče dojeti zgolj kot *fiqh*, torej kot izid vsakokratnega ukvarjanja religijskih učenjakov z osnovnimi viri islamskega prava. V tem se kažejo njena širina, naklonjenost do pluralnosti in strpnost do dvoumnosti (Florens, 2011: 216).

Tudi logika grške dediščine je postala sestavni del islamske kulture in kot orodje argumentiranja sestavni del islamskega prava. Raznolikost mnenj, razhajanje v določitvah in pravna nesoglasja so – poleg tako imenovanih štirih temeljnih virov, Korana, izjav in paradigmatičnih ravnanj preroka Mohameda (*sunna*), konsenza pravnih strokovnjakov (*idžma'*) ter metode analogije (*qiyas*) – osrednji koncepti islamskega prava. *Fatwa* nastopi kot »legalno mnenje« vselej tam, kjer so nejasnosti, v primerih in situacijah, kjer ne poznamo neposrednih odgovorov Korana ali *hadisa* (*sunne*). *Fatwa* je navsezadnje »produkt« *idžtihada*, »principa intelektualnega navora«. *Idžtihad* je »princip gibanja« znotraj islamske intelektualno-duhovne sfere in pomeni nenehno iskanje novih odgovorov glede nenehno porajajočih se novih vprašanj (Iqbal, 1979: 109–131).

Vse, kar je bilo prepoznano kot dobro, koristno in produktivno – in ni nasprotovalo samim temeljem islamske vere – je bilo skozi zgodovino absorbirano v islamsko kulturo. Pridobivanje znanja in širjenje vednosti je eno glavnih načel islamskega duha, v katerem je globoko zakoreninjena zavest, da »ni spoštovanja, če ni znanja« (Tariq Ramadan). Že v 8. stoletju je obstajalo več kot 30 islamskih pravnih šol, 18 sunitskih in 12 šiitskih. Tolikšnega števila pravnih šol zagotovo ne bi bilo, če bi se islamski duh preprosto »zdogmatiziral« ali pa si preprosto zatisnil oči pred sprejemanjem na novo nastalih razmer. Islamsko pravo je poznalo številne norme in več kot tisoč let ohranjalo veliko fleksibilnost tako na teoretični kot praktični ravni. Vselej, ko je prihajalo do vprašanj glede pravil ter zakonov, je pravna kultura klasičnega islama znala ohranjati izjemno gibčnost. Šele v moderni dobi se je začelo islamsko pravo ideologizirati in politizirati. Danes je pogosto mogoče zaslediti izjave, tako iz vrst fundamentalistov kot prozahodnjaško usmerjenih islamskih reformistov, da je islamsko pravo enotno in uniformno ter da se mora enoznačno interpretirati. Takšna težnja je bila klasičnim islamskim učenjakom popolnoma tuja. As-Suyūṭī (1445–1505), znameniti polimat iz Egipta, je raznolikostim mnenj namenil celo hvalnico, knjigo z istoimenskim naslovom *ğazīl al-mawāhib fi-ikhtilāf al-madhāhib* (*Velikodušni poklon: o razhajanju mnenj znotraj pravnih šol*) (Bauer, 2011: 184).

Jezik, leksikografija in retorika

Kulturno področje, kjer so elementi dvoumnosti in večznačnosti najbolj prisotni, pa je prav arabsko jezikoslovje v svojem najširšem obsegu (leksikografija, poezija, retorika). Arabskega jezika nikakor ni mogoče izpustiti, zato bomo v pričujočem razdelku vsaj na kratko osvetlili nekatere njegove lastnosti.

Arabski narodi so vedno veljali za izvrstne izvedence v retoriki in poeziji, najvišja raven pesniških veččin pa je bila dosežena tik pred razodetjem Korana. O tem nam pripoveduje tudi Muhammed Abduhu: »Koran je nastal v času [...], ko je izrazna moč Arabcev dosegla svojo najvišjo stopnjo razvoja. To je bilo stoletje, v katerem so prednjačili sposobni govorniki in ljudje peresa. Duhovni dar in naravni talent, ki so ju Arabci najbolj razvijali, je bila moč besede, njena zmožnost, da prodre v zavest in da si podredi duhove.« (Abduhu, 1989: 140) Najstarejša ohranje-

² Primerjaj tudi: Küng, H. (2004): *Der Islam*. München, Piper Verlag.

na dela bogate poezije predislamskega sveta segajo v konec petega stoletja. Klasična arabščina pa je izraz, ki označuje stil in formo tako poetske staroarabščine kot tudi jezik Korana, kot so ga arabski lingvisti standardizirali in kodificirali v 8. in 9. stoletju (Kerševan, Svetlič, 2003: 39).² Hkrati pa je jezik ostal dovolj elastičen in odprt za vse na novo vstopajoče pojme, kategorije ter sodobne izraze. Iz že uveljavljenih korenov je bilo v arabščino mogoče brez težav vnesti naj sodobnejše in najabstraktnije izraze ter tudi prevzeti številne tujke.

Skozi vsa stoletja so arabski pesniki kultivirali prefinjene oblike večpomenskega načina izražanja. Arabski jezikoslovci in retoriki so zbirali večznačne pojme in proučevali slogovna sredstva dvoumnosti (Bauer, 2011: 16). Leksikografija (*ilm al-luġa*) je zavzemala eno najpomembnejših vlog v arabskih znanostih. Že v prvih stoletjih islama so se učenjaki temeljito ukvarjali z izvori in pomeni besed. V tem zgodnjem obdobju so že nastajala orjaška dela, ki so bila neprekosljiv vzorec nadaljnjim generacijam. Iraški mesti Basra in Kufa sta bili vodilni središči gramatičnih in leksikografskih študij. Arabci so bili, z morebitno izjemo Kitajcev, daleč najnaprednejši jezikoslovci (Haywood, 1960). Sofisticirane leksikografske mojstrovine³ so med najizjemnejšimi dosežki v zgodovini lingvističnih znanosti. Na tem mestu Thomas Bauer morda nekoliko vzneseno pripomni, da gre za »senzacionalen, edinstveni svetovnozgodovinski zagon arabskega jezikoslovja« (Bauer, 2011: 231). In po njegovem mnenju je prav proces »arabizacije administracije« eden najpomembnejših dogodkov v islamski zgodovini, ki mu zgodovinarji namenjajo daleč premalo pozornosti (Ibid.: 228). »Tisto, za kar je Evropa potrebovala tisočletje, se je v času arabske vladavine Umajjadov [661–750] izvedlo v nekaj desetletjih. Celotna uprava kraljestva, od Atlantika do mej današnje Indije, je od konca 7. stoletja naprej uporabljala enoten knjižni jezik ...« (ibid.: 229).

Thomas Bauer izlušči štiri osnovna zanimanja, ki so bila gonilna moč bliskovitega razvoja arabske jezikoslovne znanosti v 8. in 9. stoletju (ibid.: 235): zanimanje za starinskost, literarno zanimanje, zanimanje za ohranjanje jezika in zanimanje iz preproste očaranosti nad jezikovnimi igrami.

Morda so eden najbolj osupljivih jezikovnih fenomenov tako imenovane *addād-zbirke*. *Addād*, množina od *didd*, pomeni v arabščini »nasprotje«. *Addād-knjige* so torej zbirke in klasifikacije tistih arabskih pojmov, ki hkrati vsebujejo svoj lastni protipomen. Zato so *addād-dela* vrhunec arabsko-islamske kulturne dvoumnosti, saj je dvoznačnost intrinzična sami njihovi naravi. Prvi traktati na to temo so nastali v Basri, v današnjem Iraku. Sledila so jim obsežna dela leksikografov iz 9. stoletja, npr. *addād-zbirke* al-Ašma'ia (umrl 828), at-Tawwazija (umrl 845), Ibn as-Sikkitija (umrl 857), as-Siġistānija (umrl 869) in številnih drugih. »Vsem arabskim avtorjem je šlo za to, da bi našli čim več besed, ki bi jih lahko uvrstili v kategorijo *addād*. Motivacija, ki se je skrivala za njihovimi deli *addād*, je bila čista očaranost nad fenomenom dvoumnosti.« (ibid.: 238)

Žal nimamo dovolj prostora, da bi nanizali še številne druge primere iz literature, prava, filozofije, lingvistike, koranske eksegeze, teologije, zgodovinopisja pa tudi s področja spolnosti in *fenomenologije drugega*, na podlagi katerih bi se razlike med klasičnim in modernim islamom lahko še bolj pokazale. V pričujoči razpravi smo poskušali pokazati, da so bile predmoderne muslimanske družbe funkcionalno diferencirane in da je bila islamska kultura večznačna, raznolika in izjemno kreativna. Povsod tam, kjer je lahko, je prevzela dosežke drugih civilizacij, jih naprej intenzivno razvijala v različnih diskusijah in jih posredovala dalje. »Vse to ne bi bilo mogoče brez velike odprtosti, kreativnega duha in znatne miselne svobode« (Florens, 2011: 217). Ravno v tem se kaže izjemna toleranca do ambiguitete, ki jo Thomas Bauer pripisuje predmodernim islamskim kulturam.

Številni temeljni arabski teksti iz 9. pa vse do 18. stoletja, ki jih v svojem prelomnem delu proučuje in citira omenjeni avtor, razkrivajo islam kot kulturo dvoumnosti, večpomenskosti, pluralnosti, ustvarjalnosti in dinamike. Glavne elemente kulturne ambiguitete je mogoče povzeti v naslednjih točkah (Bauer, 2011: 41–54):

- sprejemanje pluralnosti diskurzov,
- dopuščanje različnih interpretacij,
- produciranje dvoumnih besedil in izvajanje dvoumnih gest,
- urjenje v dvoznačnosti in reflektiranje o večpomenskosti.

Odlike islamske svetovne religije so se nasproti okrepljenim evropskim državam umaknile v ozadje. Poleg tega se je islam po razpadu vzhodnega bloka »zelo uspešno strukturiral kot nadomestni sovražnik«. Zato »danes islam večinoma občutimo kot grožnjo in to občutenje islama kot grožnje je nekdanjo 'očaranost z islamom' močno potisnilo v ozadje« (ibid.: 19). Islam kot kultura dvoumnosti je bil bodisi potlačen bodisi zavestno prezrt. Pozitivni potencial moderne se je krepil na račun brutalne kolonialne politike Zahoda (Florens, 2011: 217). Kot zdaj že vemo, je bil odgovor islamskega sveta na ta težak izziv dvojen: sovražne reakcije, vstaje in osvobodilni boji na eni strani ter prevzemanje in posnemanje evropskih dosežkov na drugi. V nizu teh potez se je islamsko prepričanje izbrusilo pretežno v bojni instrument: postal je ideologiziran in politiziran (ibid.). Medtem ko se je moderni islam odprl za vsa mogoča prepričanja ali pa se zavlekel v svoje najožje jedro, je v njegovem imenu mogoča skorajda vsakršna ideologija. Pri tem lahko spremljamo ravno obrnjen proces glede na stališča klasičnega islama: zdaj ne gre več za *razvijanje pluralnosti*, temveč za *absolutiziranje parcialnosti*. Pa vendarle, kljub trenutno dokaj dominantnim modernim manifestacijam (politično-ideologiziranega) islama obstaja čedalje več razpok, skozi katere bi se lahko znova prebila *avtentična* islamska zavest (zavest klasične islamske kulture), ki ne bi več sledila fenomenom, ki so ji pravzaprav izvorno tuji: obsedenosti z resnico, ambicija po univerzaliziranju in strahu pred dvoumnostjo – torej prav tistim fenomenom, ki jih je po kritičnem razmišljanju Bauerjevega dela skozi svojo zgodovino, predvsem pa v moderni, porodila zahodna civilizacija, in katerim celo uvedba demokracije ne napoveduje konca. »Prav nasprotno, nesrečni splet strahu pred dvoumnostjo, obsedenosti z resnico in ambicija po univerzaliziranju se mi zdi danes na Zahodu še posebno živ, in to toliko bolj, ko gre za odnos do islama, prebivalcev Bližnjega vzhoda, kakor tudi v internih razpravah o integraciji.« (Bauer, 2011: 403)

Literatura

- ABU KHALIL, A. (2009): *Islah*. V *The Oxford Encyclopedia Of The Islamic World*, J. L. Esposito (ur.), zv. 3. Oxford, Oxford University press.
- AL-ANBĀRIY, M. (1987): *Kitāb ad- dād*. Saīdā, Beirut.
- AL-GHAZĀLĪ, Abu-Hamid M. (1998): *al-Munqid min-ad-dalāl*. Beirut.
- AL-GHAZĀLĪ, Abu-Hamid M. (1998): *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Beirut.
- ALMOND, I. (2010): *Representations of Islam in Western Thought*. Sarajevo, CNS.
- AMIRPUR, K.: *Eine andere Geschichte des Islams*. Dostopno prek: <http://de.qantara.de/Eine-andere-Geschichte-des-Islams/18273c18959i0p/index.html> (7. junij 2013).
- ANSARY, A. F.: *Die Reformistische Tradition des Islam*. Dostopno prek: <http://www.project-syndicate.org/commentary/islam-s-reformist-tradition/german> (8. junij. 2013).

- AVERROES (2009): *Die Entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Gesetz und Philosophie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- AZ-ZABĪDĪ, M. M. (1965): *Tāǧ al'Arūs*. Kuwait.
- BAUER, T. (2011): *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- BAUER, T.: *Musterschüler eŕ Zauberlehrling*. Dostopno prek: <http://www.fr-online.de/kultur/islam-debatte-musterschueler--zauberlehrling,1472786,4708814.html> (17. junij 2013).
- BEYER, J.: *Rezension*. Dostopno prek: <http://www.muslimische-stimmen.de/beitraege-single/article/thomas-bauer-die-kultur-der-ambiguitaet-eine-andere-geschichte-des-islams/> (7. junij 2013).
- BRÜCK, von M. (2008): *Religion – Segen oder Fluch der Menschheit?*. Frankfurt am Main, Leipzig, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- CONERMANN, S.: *Reformislam*. Dostopno prek: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islamlexikon/21634/reformislam> (9. junij 2013).
- DALLAL, A. S. (2009): *The Origins and Early Development of Islamic Reform*. V: *The New Cambridge History of Islam*, R. W. Hafner (ur.), Volume 6. Boston, Cambridge University Press.
- ELGER, R., STOLLEIS, F. (2003): *Kleines Islam-Lexikon: Geschichte, Kultur, Alltag*. Bonn, Bundeszentrale für Politische Bildung.
- FLORENS, A. (2011): *Zivilisation oder Barbarei? Der Islam im historischen Kontext*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- GRUHN, R.: *Die Kunst der Ambiguität*. Dostopno prek: <http://www.amazon.de/review/R13TM8KT7G7B9A> (7. junij 2013).
- HAYWOOD, J. A. (1960): *Arabic Lexicography*. Brill, Leiden.
- IBN DURĀID, al-Azdī (1926): *Kitāb ḡamharat al-luġa*. Hyderabad.
- IQBAL, M. (1979): *Obnova vjerske misli u islamu*. Sarajevo, El Kalem.
- JACOBS, A.: *Reformislam*. Dostopno prek: http://www.kas.de/wf/doc/kas_8230-544-1-30.pdf?080121141835 (7. junij 2013).
- KERŠEVAN, M., SVETLIČ, N. (2003): *Koran. O Koranu, bogu, islamu ...* Ljubljana, Cankarjeva založba.
- KOCIJANČIČ, G. (2004): *Med Vzhodom in Zahodom*. Ljubljana, Kud Logos.
- KREAMER, J. (1953): *Studien zur altarabischen Lexikographie: Nach Istanbuler und Berliner Handschriften*. V *Oriens*, VI, 201–238.
- KÜNG, H. (2004): *Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München, Zürich, Piper.
- LERCH, W. G.: *Reform-Islam?* Dostopno prek: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/reform-islam-1303230.html> (7. junij 2013).
- LÜDERS, M. (2012): *Der Islam in Europa*. Dostopno prek: <http://www.zeit.de/zeit-geschichte/2012/02/Islam-Europa-Geschichte> (10. junij 2013).
- MUDHOON, L. (2009): *Auf Averroes' Spuren*. Qantara.de 2009. Dostopno prek: <http://de.qantara.de/Auf-Averroes-Spuren/860c8231p97/index.html> (9. junij 2013).
- OMERDIĆ, M. (1989): *Islam i Moderni Svijet*. V *Risale et-Tewhid, rasprava o islamskom monoteizmu*, M. Abduhu (ur.). Sarajevo, El Kalem.
- OTT, C.: *Kultur der Mehrdeutigkeit*. Dostopno prek: <http://www.haz.de/Nachrichten/Kultur/Uebersicht/Neues-Buch-eroeffnet-einen-anderen-Blick-auf-den-Islam> (7. junij 2013).
- PRENNER, K. (2006): *Islamische Philosophie*. V *Die Philosophien der Weltkulturen*, A. Grabner Haider (ur.), 273–311. Wiesbaden, Marix Verlag.

- VOß, H.-J.: *Die Tilgung von Ambiguität als Modernisierungspänomen*. Dostopno prek: <http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/994/1002> (13. junij 2013).
- VOß, H.-J.: *Ambiguität – getilgt von der europäischen Moderne*. Dostopno prek: <http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/994> (13. junij 2013).
- SCHÄFER, H. W. (2010): *Kampf der Fundamentalismus*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- SCHLEMM, A.: *Ambiguität im Islam*. Dostopno prek: <http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2012/01/04/ambiguitaet-im-islam/> (10. junij 2013).
- SCHLEMM, A.: *Vernichtung der Ambiguität als Reaktion der Moderne*. Dostopno prek: <http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2012/01/05/vernichtung-der-ambiguitaet/> (13. junij. 2013).
- SCHLEMM, A.: *Ambiguitätstoleranz bzw. -intoleranz als kulturtheoretischer Begriff*. Dostopno prek: <http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2012/01/02/ambiguitaetstoleranz/> (13. junij 2013).
- SCHLEMM, A.: *Auf der Suche nach Wahrheiten*. Dostopno prek: <http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2012/01/08/auf-der-suche-nach-wahrheiten/> (10. junij 2013).
- SCHLEMM, A.: *Die Kultur des Islams*. Dostopno prek: <http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2011/12/30/die-kultur-des-islams/> (12. junij 2013).
- SEZGIN, F. (1967): *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, Brill.
- STANZICK, W.: *Eine andere Geschichte des Islam, an die der Westen und der Islam anknüpfen könnten*. Dostopno prek: <http://www.amazon.de/review/R2TVFEM4UQHTDM> (7. junij 2013).
- THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM* (1978). New Edition, IV. Brill, Leiden.
- TIBI, B. (1999): *Kreuzzug und Dihad*. München, Bertelsmann.
- TRAUB, R. (2010): Die frommen Ahnen., V *Der Islam – Spiegel Geschichte*, št. 5. Hamburg, SPIEGEL-Verlag.
- WEIDNER, S. (2011): *Aufbruch in die Vernunft*. Bonn, Dietz.
- WEIDNER, S (2008): *Manuel für den Kampf der Kulturen – Warum der Islam eine Herausforderung ist*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.