

Zapadna orijentalistika: povijest i teologija s političkom misijom¹

Uvod u kritičku analizu suvremene srednjestrujaške zapadne orijentalistike

U ovom članku autor predstavlja uvod u tezu kako je suvremena srednjestrujaška zapadna orijentalistika često usredotočenija na promoviranje apologetske slike islama *ad hoc* osmišljene za zadovoljenje aktualnih ideoloških, političkih i sigurnosnih potreba Zapada, nego na zadržavanje uloge akademske discipline u kojoj se primjenjuju znanstvene metode istraživanja i uobičajeni kritički pristup izvorima. Iz razumljive i legitimne želje da se ublaži intenzitet konflikta s dijelom muslimanskoga svijeta, politikom zapadnih, osobito europskih društava dominira stav podrške orijentalističkom predstavljanju islama kao religije koja je u potpunosti sukladna s temeljima židovsko-kršćanske etike, teologije i svjetonazora. Stoga su i najprominentniji suvremeni orijentalisti često oni koji svoje studije usklađuju s tom pretpostavkom.

U djelima tih orijentalista može se prepoznati nekoliko zajedničkih načela. Jedno je selektivno ignoriranje pojedinih aspekata islama ili karijere proroka Muhameda koje bi zapadni čitatelji mogli ocijeniti odbojnima. Drugo je nekritičko prihvaćanje islamske sakralne tradicije i nedostatak objektivnoga, znanstvenog ispitivanja njezine povijesnosti. Ono što je, pak, glavna tema ovoga članka jest učestali uvodni argument orijentalista u prilog kompatibilnosti islama s kršćanstvom prema kojem i jedni i drugi štiju istoga Boga. Usprkos činjenici da teorija o “istome Bogu” odražava islamsku vjersku dogmu (definiranu u Kur’anu 29:46) te da se orijentalisti koji je promiču malokad osvrnu i na kršćanski stav o tom pitanju, orijentalisti je uglavnom predstavljaju ne kao religijsko vjerovanje, već kao neupitno stručno i znanstveno mišljenje, ili pak kao općepoznatu činjenicu i aksiom. Fenomen koji iz toga proizlazi, naime, promoviranje religijske dogme pod autoritetom akademije, pri čemu se zapostavljaju važna metodološka načela, čak i ako se odvija s hvalevrijednom nakanom smanjenja nepovjerenja i napetosti između dviju civilizacija, predstavlja politički aktivizam, a ne znanost.

Uvod: “Isti Bog” triju “abrahamskih religija”

Jedan od najprominentnijih suvremenih orijentalista i islamologa, John Esposito,² profesor religije i međunarodnih odnosa te islamskih studija na *Georgetown*

¹ Tekst predstavlja prilagođeno uvodno poglavlje magistarske radnje iz komparativne religije obranjene na Hebrew University of Jerusalem.

² Daniel Pipes naziva Espositoa “vjerojatno najvidljivijim islamologom u SAD-u” (PIPES 2003, 260).

Universityju ustvrdio je kako “poput Židova i kršćana, i muslimani štiju Abrahamova i Mojsijeva Boga” (Esposito 1992: xiii), te kako je Bog tih triju religija “isti Bog” (Esposito 1983: 3)³. U Neusnerovoj knjizi *World Religions in America* Esposito je u poglavlju o islamu ponovno napisao da “muslimani štiju istoga Boga kojemu se klanjaju i kršćani i Židovi” (Neusner 1994: 243). “Da, naravno, Židovi, kršćani i muslimani štiju istoga Boga”, potvrdio je i dr. Jack Miles, autor knjige *God: a Biography* u članku objavljenom na Internetu.⁴

Karen Armstrong, poznata i priznata znanstvenica na području religijskih znanosti, te autorica brojnih knjiga, definirajući opseg studija u knjizi *A History of God*, objašnjava da će se “ograničiti na Jednoga Boga kojega štiju Židovi, kršćani i muslimani” (Armstrong 1994: 11). Montgomery Watt, autor vjerojatno najautoritativnije biografije proroka Muhameda u zapadnoj orijentalistici,⁵ u knjizi *Muhammad: Prophet and Statesman*, u poglavlju *Utjecaj judaizma i kršćanstva* tri je puta na šesnaest stranica ponovio kako se islam nalazi unutar židovsko-kršćanske tradicije (Watt 1974: 39, 41, 55). U *The Oxford Dictionary of Islam* riječ “Allah” definirana je kao “Bog kojega štiju muslimani, kršćani i Židovi, isključujući sve druge” (Esposito 2003: 16). Autor, opet John Esposito, ustvrdio je, dakle, kako Židovi i kršćani štiju Allaha, a *Oxford University Press*, jedan od najcjenjenijih europskih izdavača akademske literature, tu je tvrdnju objavio u rječniku.

John M. Hobson, profesor političkih znanosti i međunarodnih odnosa na sveučilištu u Sheffieldu, u svojoj eulogiji srednjovjekovnoj islamskoj civilizaciji *The Eastern Origins of Western Civilisation*, navodi kako “islam i kršćanstvo imaju mnogo toga zajedničkog. Muslimani i kršćani vjeruju u jednoga te istog Boga [...] Također, obje te religije proistječu iz židovsko-helenističke civilizacije...” (Hobson, 2004: 108-109). Edward W. Said u svom klasiku *Orientalism* u kojem kritizira navodno derogatoran stav koji zapadni orijentalisti imaju prema islamu, tvrdi kako se islam kulturološki nalazi “blizu kršćanstvu” te kako je islam “kreativno posuđivao [ideje] iz kršćanstva” (Said 2003: 74). Slično misli i Frank E. Peters, jedan od vodećih svjetskih autoriteta na području istraživanja monoteističkih religija, profesor bliskoistočnih studija i religije na *New York Universityju*. U knjizi o židovstvu, kršćanstvu i islamu napisao je da “monoteisti [...] štiju jednoga boga [...]. Bilo da ga zovu Jahve ili Elohim, Bog otac ili Allah, to je isto božanstvo...” (Peters 2004: 1), te da je “Allah iz Kur’ana isti Bog stvoritelj koji je sklopio savez s Abrahamom i koji je poslao proroke u misije...” (Peters 2003: 4-5).

³ Vidi i ESPOSITO 2002, 119.

⁴ http://www.beliefnet.com/story/136/story_13658_1.html (17. 5. 2004.)

⁵ Watt je iznimno cijenjen kao stručnjak za povijest ranog islama pa se, primjerice, u dijelovima engleskoga prijevoda Al-Tabarijeve *Povijesti proroka i kraljeva* koji se odnose na Muhamedov život, radi pojašnjenja nekih dijelova toga primarnog izvora navode citati iz Wattovih biografija Proroka.

Nepostojanje konsenzusa

Misao kako “abrahamsku obitelj Židova, kršćana i muslimana” (Duran 2001: xiii) čine kompatibilne, kulturološki, etično i religijski bliske vjere i svjetonazori, kojima je isti Bog, prisutna je u djelima mnogih, ako ne i većine prominentnih suvremenih zapadnih orijentalista,⁶ islamologa i povjesničara islama.⁷ Pod “prominentni” mislim na one koji drže istaknuta profesorska mjesta, te kroz redovitu prisutnost u medijima utječu i na formiranje mišljenja šire javnosti, za što je Esposito školski primjer. To, međutim, nipošto ne znači da ne postoje i stručna mišljenja suprotna njihovima. Dok tvrdnja F. E. Petersa kako je “Kur’an sveta knjiga s dubokim i poznatim odjekom Staroga i Novoga zavjeta” (Peters 2003: xii), predstavlja tipičan stav spomenute prominentne većine, profesor islamskih studija s *Hebrew Universityja* dr. Moshe Sharon primjećuje kako “islam... ima malo veze s ikojim starozavjetnim ili novozavjetnim tekstom” (Sharon 1989: 74). Drugi profesor povijesti islama i Bliskoga istoka, Raphael Israeli, navodi da se “Kur’an, Allahova riječ, u mnogim [...] pojedinostima razlikuje i od Staroga i od Novoga zavjeta” (Israeli 2003: 46). Ignaz Goldziher, jedan od utemeljitelja suvremene islamistike, napisao je kako oponašanje povijesnog Muhameda muslimanskim vjernicima neće pružiti pomoć u njihovu “moralnom putovanju kroz život” (Goldziher 1981: 20-21), dok je Ibn Warraq zamijetio kako je islam “... najantikršćanskija od religija” (Ibn-Warraq 2000: 20). Škotski orijentalist iz devetnaestoga stoljeća William Muir napisao je kako su “Muhamedov mač i Kur’an najpogubniji neprijatelji civilizacije, slobode i istine koje je svijet do sada upoznao” (Muir 1861: 322). Fenomen da jedan orijentalist tvrdi kako se islam nalazi unutar židovsko-kršćanske tradicije, dok drugi, stoljeće prije Samuela Huntingtona, razbire postojanje svjetskog sukoba između islamske i zapadne civilizacije,⁸ zavrjeđuje pozornost, osobito ukoliko se uzme u obzir današnja interakcija zapadnoga i islamskoga svijeta u raznim aspektima – ekonomskom, obrazovnom, političkom, sigurnosnom itd., koja njegovo ispravno razumijevanje čini vrlo relevantnim. Ovaj članak predstavlja uvod u analizu toga fenomena nesuglasja među orijentalistima, s naglaskom na metodološki pristup i osvrtnom na političke konotacije zaključaka prve skupine orijentalista.

⁶ Pojam “orijentalist” u smislu ovoga članka znači znanstvenik koji se bavi akademskim izučavanjem bliskoistočnih civilizacija. Definicija koju je Edward Said naveo u *Orijentalizmu* također je od pomoći za pojašnjavanje termina: “Svatko tko poučava, istražuje ili piše o Orijentu – bilo da je antropolog, sociolog, povjesničar ili filolog” (Said 2003, 2). “Zapadni” u ovome članku prvenstveno označava orijentaliste s engleskog govornog područja.

⁷ U ovu skupinu spada i većina teologa i profesora koji zastupaju tzv. “pluralistički pristup svjetskim religijama” (McGRATH 2001, 591), kao što je John Hick.

⁸ Ovdje valja podsjetiti kako Huntington smatra da za zapadnu civilizaciju problem ne predstavlja islamski fundamentalizam, nego sam islam (HUNTINGTON 1997, 217), a čini se da je to i Muirova teza (vidi poglavlje 37).

Tri zajednička načela

Iz navedenih citata da se zaključiti kako glede tvrdnje o teološkoj, aksiološkoj i civilizacijskoj bliskosti kršćanstva i islama, koja kulminira u tezi o “istome Bogu”, među orijentalistima ne postoji jednoglasnost. Pa ipak, mnogi orijentalisti koji tvrde kako su Bog iz Biblije i Allah jedno te isto božanstvo uglavnom nastupaju kao da postoji i kao da njihovu shvaćanju ne postoji alternativa. Njihove tvrdnje o “istome Bogu” često su formulirane kao aksiomatske izjave, a ne kao avangardno i proturječno mišljenje koje bi se slijedom toga moralo potkrijepiti argumentima, relevantnim istraživanjem i autoritativnim izvorima. Uz to, one su nerijetko izrečene u nekom emocionalnom, inspirativnom kontekstu zalaganja za međureligijsko uvažavanje, dijalog, mir i razumijevanje “drugoga” u kojem bi bilo neoportuno i neukusno stavljati ih pod upit. Zalaganje za te ciljeve, kako je primjerice izloženo u *Preporuci Vijeća Europe 1162*, nedvojbeno predstavlja hvalevrijedan napor koji svakako treba podržati, osobito u današnje vrijeme povećane napetosti između Zapada i dijela islamskog svijeta. Pa i neovisno o uzvišenosti ciljeva, uvažavanje svačijega prava da zastupa kakve mu volja sentimentalne, intelektualne, aktivističke, ideološke ili religijske teze, naravno pod uvjetom da one ne pozivaju na ugrožavanje života i imovine ljudi, jedna je od temeljnih stečevina zapadne civilizacije. Stoga je neupitna i legitimnost tvrdnji bilo koje intelektualne, vjerske ili političke skupine glede naravi ovoga ili onoga božanstva. No, trebaju li se provedbom političkog programa previđanja razlika između kršćanstva i islama baviti orijentalisti tako što će primjenjivati *inter alia* analitičke pristupe koji odstupaju od načela znanosti? Osvrtom na tri takva pristupa, koji su se u posljednjih nekoliko desetljeća profilirali kao postulati prominentne zapadne orijentalistike⁹, želio bih potkrijepiti svoje mišljenje kako je odgovor na to pitanje negativan.

Prvi postulat: izvankontekstna komparacija

U mnogim člancima i knjigama citiranih orijentalista, definirana tema je religija, civilizacija i povijest islama, a ne komparativna religija. U njima tvrdnja o tomu da Allah predstavlja istoga Boga kojega štuju i kršćani i Židovi predstavlja digresiju – to je izvankontekstna komparacija. Relevantnost iznošenja te tvrdnje je upitna, no puno veći problem leži u njenom zasnivanju na grubom metodološkom nepoštenju. Naime, kako je predmet analize islam, a ne komparativna religija, orijentalisti u potpunosti mogu zanemariti i Bibliju i stav kršćanskih teologa, te predočiti jedino islamsko stajalište. Valja odmah naglasiti kako je objašnjenje da *muslimani vjeruju*¹⁰, da štuju istoga Boga kojega štuju i Židovi i kršćani, vrlo

⁹ “Postulat” označava temeljnu pretpostavku, temeljno načelo te temeljni preduvjet. U ovom se kontekstu najviše koristi u smislu načela.

¹⁰ Kur’an 29:46; više o tome kasnije u tekstu.

značajno za razumijevanje islama u svakom kontekstu, pa i izvan komparativnog. Ta kuranska tvrdnja otvara niz drugih tema i pitanja o izvorima, nastanku i percepciji islama. No, kad orijentalisti kao svoje stručno mišljenje iznesu tvrdnju da muslimani štiju istoga Boga kao i Židovi i kršćani, u kontekstu u kojem se isključivo analizira islam, onda njihov uradak ne predstavlja analizu, već afirmativnu evaluaciju islama kroz potvrdu jedne od njegovih temeljnih dogmi. Svrha takve afirmativne evaluacije, što orijentalisti često i navode, jest približavanje islama zapadnom čitatelju kroz njegovo prikazivanje u što bliskijem obliku. Zapadni čitatelj zbog aktualne globalne prijetnje koju predstavlja islamski terorizam, a u nekim krajevima i zbog konfliktne prošlosti, inicijalno često osjeća nepovjerenje prema toj religiji, pa autorova afirmativna evaluacija islama predstavlja neku vrstu *ad hoc* osmišljene civilizacijske premosnice. Takva svrha pretvara njihov znanstveni rad u promotivnu kampanju. Površno pozivanje na neke kršćanske koncepte, primjerice jednoboštvo, u jednom faktički nekomparativnom kontekstu, tom promotivnom pristupu daje privid znanstvenosti, koji je često moguće prepoznati kao privid tek ukoliko se razumije njegova metodološka neispravnost.

Drugi postulat: selektivnost

Drugi se postulat odnosi na selektivnost orijentalista pri iznošenju epizoda zabilježenih u islamskim primarnim izvorima. Usporedi li se izbor dijelova i epizoda koje zapadni orijentalisti uključuju odnosno isključuju iz svojih analiza, s učestalošću i relevantnošću tih epizoda u tekstovima primarnih izvora islama, lako je steći dojam kako je slika islama koju orijentalisti predstavljaju nepotpuna i apologetska¹¹.

Naime, orijentalisti često zanemaruju epizode i značajke islama, posebice one koje se odnose na život i karijeru proroka Muhameda, koje bi čitatelji iz zapadne civilizacije, načelno utemeljene na židovsko-kršćanskim i humanističkim etičkim načelima, mogli smatrati čudnima ili odbojnima. Potencijalno odbojne epizode koje ne izostave, orijentalisti često ublaže, a ponekad i pridodaju tumačenja prilagođena svom mjestu i vremenu. Montgomery Watt je, primjerice, u svojoj knjizi *Muhammad in Medina*, u kojoj je crpeći iz primarnih izvora naveo dio Muhamedovih djela koja se odnose na nasilje i razbojništva, posvetio završno poglavlje opovrgavanju "optužaba... kako je Muhamed bio moralno defektan" (Watt 1956: 324-334). Karen Armstrong je spomenuvši smaknuće sedam stotina muškaraca iz plemena Kurejza, po Muhamedovoj naredbi, ustvrdila kako se "taj čin ne smije sagledavati kroz prizmu etičkih mjerila našega doba" (Armstrong 2008: 67) bez daljnjeg objašnjenja te tvrdnje.

Primjeri orijentalističke prilagodbe islama svjetonazorima zapadnoga čitatelja metodom selektivnog pristupa islamskim primarnim izvorima uključuju njihovo

¹¹ *Apologetski* u ovom članku znači *islamsko-apologetski*.

gotovo konsenzualno izostavljanje priča o Muhamedovoj ulozi u brojnim smaknućima Židova (Ibn-Ishak 2004: 369, 389, 464)¹², kao i Arapa (Ibn-Ishak 2004: 674),¹³ o kontekstu njegove ženidbe snahom (Ibn-Ishak, 2004.:793)¹⁴ ili o tome da je kao pedeset trogodišnjak “konzumirao brak” s devetogodišnjom Ajšom (Al-Tabari, 1987-1997.:6-7, vol. VII i Ibn-Ishak 2004: 792). Prominentni orijentalisti te epizode rijetko, ako uopće, prepričaju onako kako su zabilježene u islamskim primarnim izvorima. Istodobno, ti su izvori redovito navedeni u literaturi njihovih studija.¹⁵

Prisutnost fenomena apologetske selektivnosti u suvremenoj orijentalistici postaje još jasnija kad se u obzir uzmu radovi pionira orijentalistike s kraja devetnaestoga i početka dvadesetog stoljeća, kao što su Sir William Muir (1819-1905), Theodor Nöldeke (1836-1930), Ignaz Goldziher (1850-1921), William St. Clair Tisdall (1859-1928) i Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936). Naravno, nemoguće je idealizirati te rane orijentaliste i islamologe te ustvrditi kako su oni rekli sve što se znanstveno ima reći o islamu. No, iz današnje perspektive gledano teško je kod njih ne uočiti načelno nepostojanje sustavnog odabira dijelova koji će se iz islamskih izvora isključiti u svrhu postizanja ciljeva nepovezanih sa znanošću. U holističkom i kritičkom pristupu im, dakako, nije odmoglo tadašnje nepostojanje fenomena poput postmodernizma, postkolonijalizma, naftne politike ili političke konsideracije globalnih prijetnji i lokalnih manjina. No, ni otvorene simpatije koje su neki od njih gajili prema islamu, nisu ih sprječavale da islam analiziraju znanstveno i kritički.¹⁶

Treći postulat: nekritičko prihvaćanje islamske historiografije

Treći postulat prominentne zapadne orijentalistike nekritičko je usvajanje islamske službene historiografije, te prihvaćanje islamskih vjerovanja i mitova kao da

¹² Vidi i Al-TABARI 1987-1997, 97, sv. VII, Kur'an 9:5.

¹³ Vidi i str. 551, 597 te Al-TABARI 179, sv. VIII, gdje se opisuje ubijanje pjesnika ili pjesnikinja koji su se rugali Muhamedu.

¹⁴ Vidi i Kur'an 33:37.

¹⁵ Usp. egzekuciju Židova plemena *Banu Qurayza* u WATT 1974, 174 i 1956, 214 i LEWIS 2002, 42 sa *Sirat Rasul Allah* u IBN-ISHAK 2004, 464. Vidi i H. A. R. Gibbov predgovor prvom izdanju *Mohammedanisma* u kojem piše: “Većina autora prilazi predmetu muhamedanizma iz jednoga od dva oprečna kuta, od kojih ni jedan nije oslobođen svjesnog prejudiciranja niti je potpuno usklađen s intelektualnim ozračjem koje [trenutno] prevladava. Prva skupina prilazi iz kuta apologetike, a druga iz kuta *de haut en bas*” (GIBB 1978, v-vi).

¹⁶ Primjerice Ignaz Goldziher, koji je bio Židov, i prema riječima Bernarda Lewisa gajio “dubok osjećaj simpatije prema islamu kao i srodnosti s muslimanima” (GOLDZIHHER 1981, ix, Introduction by B. Lewis), poznat je i kao začetnik kritičke analize hadisa. Njegovi su znanstveni zaključci o nastanku, *isnadu* i prikupljanju hadisa često u suprotnosti s islamskom tradicijom, vidi GOLDZIHHER 1971 (poglavlje *Hadith and Sunna, The Hadith in Its Relation to the Conflicts of the Parties in Islam* etc.).

su povijesne činjenice. U analizi znanstvenih pristupa ranoislamskim izvorima, profesor Fred Donner ovaj pristup naziva “deskriptivnim” (Donner 1998: 5)¹⁷, te objašnjava kako su “ozbiljni proučavatelji islamskih izvora taj pristup počeli osporavati prije više od stoljeća” (Donner 1998: 8). Tridesetak godina ranije orijentalisti Michael Cook i Patricia Crone objavili su cijenjenu, ali po mnogima i kontroverzno djelo *Hagarism*, u kojem su taj pristup izvrgli kritici, te pokazali kako je kritičkom analizom islamske tradicije i uvidom u alternativne izvore moguće opovrgnuti skoro sve, pa i najfundamentalnije premise islama – uključujući samo ime religije ili godinu Muhamedove smrti. U uvodu svoga kasnijeg djela *Slaves on Horses*, Patricia Crone objašnjavajući kako je ono, za razliku od *Hagarisma*, striktno bazirano na islamskoj tradiciji, uz taj pristup koristi izraz “nedostatak historiografskoga morala”¹⁸, te objašnjava zašto je ipak primijenila tu metodu.

Za razliku od Crone, prominentni zapadni orijentalisti koji primjenjuju “deskriptivni pristup” rijetko u svojim radovima navedu metodu izvlačenja podataka. Stoga je nedovoljno upućenom čitatelju teško razumjeti kako je zapravo velik dio islamskih tradicionalnih izvještaja o Muhamedovoj proročko-političkoj karijeri, kao i o godinama vladavine prvih kalifa, povijesno nepouzdan i nemoguće ga je provjeriti. Wattovi, Espositovi ili radovi K. Armstrong često ostavljaju dojam da su u njima prepričani događaji o kojima znamo isto koliko i o Francuskoj revoluciji ili Američkome građanskom ratu. U stvarnosti, većina rane povijesti islama, uključujući praktički čitav život proroka Muhameda, s povjesničarske točke gledišta velika je nepoznanica.¹⁹ Izvješća iz formativnog razdoblja islama povijest su utemeljena na sakralnoj tradiciji,²⁰ koju dr. Sharon naziva *Heiligen Geschichte* (Sharon 2007: 311), a ne na provjerljivim povijesnim podacima.²¹ To, dakako, ne znači da katkad ne postoji bliskost između sakralne tradicije i povijesnih činjenica. No, često ne znamo kada je tako i, što je važno za ovu studiju, orijentalisti vrlo rijetko navode kad je njihov izvještaj baziran isključivo na *Heiligen Geschichte*, a kad je baziran na koliko-toliko provjerljivim povijesnim izvorima. Oskudnost neislamskih, protuislamskih i heretičkih izvora iz ranoislamskoga razdoblja nedvojbeno je pridonijela nekritičkom prihvaćanju dostupnoga tradicionalnog materijala. No, već i samo nepostojanje alternativnih povijesnih izvora o važnim

¹⁷ Ostali pristupi u njegovoj klasifikaciji su “kritički prema izvorima” (str. 9), “kritički prema tradiciji” (str. 13) i “skeptični” (str. 20).

¹⁸ “This apparent lack of historiographical morality may meet with some disapproval...” (CRONE 1980, 3).

¹⁹ Vidi članak F. E. (PETERS 1991, 298).

²⁰ Sintagma “sakralna tradicija” ili “sakralna naracija” u ovom se članku odnosi prvenstveno na povijesne tvrdnje koje su od religijske važnosti za islam.

²¹ U uvodu u pregled kršćanskih, židovskih i zoroasterskih izvora o ranom islamu, Robert Hoyland opaža kako su neki islamolozi postali skeptični po pitanju povijesne vrijednosti arapskih povijesnih dijela iz 8. i ranoga 9. stoljeća (HOYLAND 1997, 2).

navodnim povijesnim događajima u kojima su sudjelovali deseci ili stotine tisuća ljudi, ozbiljnog bi povjesničara trebalo potaknuti na detaljniju kritičku evaluaciju postojeće sakralne naracije.²²

Primjer takve sakralne tradicije je priča o kalifu Omaru²³ koji je jašući na bijeloj devi osvojio Jeruzalem jer je bio treći najsvetiji grad islama, te obnovio bogoštovlje na Hramskoj gori.²⁴ U stvarnosti, upitno je i samo to je li Omar ikad uopće bio u Palestini. O samom, pak, statusu Jeruzalema kao trećega svetog mjesta u islamu, u islamskoj zajednici nije postojao definitivno utvrđen konsenzus prije osmoga stoljeća.²⁵

Pripovijest o Omarovu osvajanju Jeruzalema nalazi se u cijenjenoj i grandioznoj Al-Tabarijevoj "Povijesti proroka i kraljeva" *Ta'rih al-Rusul wa'l-Muluk* (Al-Tabari 1987-1997: 189-199, sv. XII). S druge strane, postoji značajan opus islamskih izvora prema kojima je Jeruzalem i prije, a i neposredno nakon arapskoga osvajanja, bio marginalan i beznačajan provincijski grad (Busse 1968: 441). Otkako su Rimljani uništili židovski Drugi hram 70. godine poslije Krista, a osobito nakon gušenja Bar Kohbina ustanka 135. godine, kad je većina Židova pobijana ili izgnana s područja Svete zemlje, Jeruzalem je utonuo u duboku beznačajnost, iz koje ga je tek dva stoljeća kasnije djelomice izdiglo arheološko zanimanje Svete Helene za grad Isusove smrti i, po kršćanskom vjerovanju, uskrsnuća. Hodočasnički posjeti koji su uslijedili nisu značajnije pridonijeli porastu političke važnosti Jeruzalema: i pod bizantinskom je upravom glavni grad toga područja ostala Cezareja. Slična je situacija uslijedila i nakon arapskoga osvajanja. Arapi su izgradili novo upravno središte, Ramlah, a Jeruzalem je još stoljećima nastavio životariti kao marginalna točka negdje u golemom islamskom carstvu; kao grad čija je drevna slava davno prošla i davno zaboravljena. Rijetko koji kalif ga je uopće i posjećivao. Ako je Omar doista prevalio golem put od Mekke do Jeruzalema kako bi pobjedonosno ujahao u grad na bijeloj devi i pomolio se na Hramskoj gori, zašto to nije bolje dokumentirano i zašto su muslimanske vlasti odmah potom zapostavile grad? Najvjerojatnije zato što rani islamski osvajači golema teritorija između Perzije i Egipta Jeruzalemu uopće nisu pridavali značaj.

²² O toj tematici vidi SHARON 2007.

²³ Kalif Omar (634-644) za sunite je najvažniji od četvorice prvih kalifa *al-Rašidun* (632-661) te je u islamskoj tradiciji poznat i kao *Faruk* (Spasitelj).

²⁴ Usporedi: ARMSTRONG 1988, 30-31, RUNCIMAN 1991, 3, *Britannica: Palestine - History of - the Rise of Islam*, s kritičkim stavom nekih drugih orijentalista prema povijesnosti tradicionalne naracije ranoislamskih osvajanja koju nazivaju "apokrifima" (Rosen-Alayon, "The Temple Mount in Umayyad Times" citirano u: SAPIR, 1996, 226), bez konkretne povijesne važnosti (Shlomo D. Goitein, "Jerusalem in the Arab Period 638-1099" citirano u: SAPIR 1996, 213) opskurnih detalja (BUSSE 1968, 443).

²⁵ O ranoj islamskoj tradiciji vezanoj uz Jeruzalem vidi M. J. Kisterov esej *You Shall Only Set Out For Three Mosques* (KISTER 1980, 173-196).

Jeruzalem nije osvojio kalif Omar, nego zapovjednik nižeg ranga i dostojnosti²⁶, a i njegovo se osvajanje među muslimanima nije držalo za događaj od osobite važnosti.

Kasnija tumačenja, prema kojima je Muhamed u noćnom putovanju posjetio Jeruzalem (grad se ni jednom ne spominje u Kur'anu), skupa s muslimanskim sukobom na relaciji Damask – Mekka, smjestila su Jeruzalem među islamske svete gradove. Religijska je važnost grada rasla kako je tijekom povijesti (Busse 1968: 441) rasla razina konflikta – ponajprije unutar same islamske zajednice,²⁷ a potom muslimanski sukobi s kršćanima u doba Križarskih ratova, te napokon sa Židovima nakon početka implementacije Balfourove deklaracije iz 1917. godine. Aspekt proporcionalnosti između razine kasnijih povijesnih konflikata i svetosti Jeruzalema za islam osobito je zanimljiv uzme li se u obzir značajan opus hadisa i tradicije iz prvog stoljeća islamskoga doba (od *hidžre* do početka VIII. stoljeća) u kojem se značaj Jeruzalema minimizira ili se on uopće ne ubraja među muslimanska sveta mjesta.²⁸ Naknadno mitsko povezivanje Omara s Jeruzalemom poslužilo je za retroaktivno uvećavanje statusa i jednoga i drugoga (Busse 1968: 446-447).²⁹

Svrhovita konfuzija mitova i povijesti

Drugo područje islamske povijesti u kojem prominentni orijentalisti prepričavaju islamsku naraciju premda, za razliku od Omarova slučaja, postoji obilna relevantna i vjerodostojna povijesna građa njoj oprečna, odnosi se na ranoislamsku, kao i kasniju islamsku netoleranciju prema Židovima i kršćanima. Dok Watt, Esposito, Armstrong i drugi prominentni orijentalisti često ne štede riječi pohvale prema toleranciji koju je islamska civilizacija iskazivala manjinama pod svojom vlašću, već najraniji islamski izvori govore o potpunom zatiranju svih neislamskih vjera u kolijevci islama, Hidžazu, čiji su pripadnici islamizira-

²⁶ Amr b. al-'As (BUSSE 1986, 160-161); o razlozima iz kojih ga je islamska tradicija smatrala nedovoljno dostojnim vidi BUSSE 1968, 445.

²⁷ Džamiju Kupola nad stijenom na Hramskoj gori sagradio je kalif koji je iz Damaska vladao Sirijom i Palestinom, Abd al-Malik ibn Marvan (646-705), i to u kontekstu borbe za prevlast nad suparničkim kalifom iz Mekke, Abd-Allah ibn al-Zubajrom (624-692).

²⁸ O ranoj islamskoj tradiciji vezanoj uz Jeruzalem vidi M. J. Kisterov esej *You Shall Only Set Out For Three Mosques* (KISTER 1980, 173-196).

²⁹ Kalif Omar je u islamskoj tradiciji shvaćan kao mesijanska figura, a trijumfalan ulazak u Jeruzalem je *conditio sine qua non* za nositelja te titule. Crone i Cook u knjizi *Hagarism* ukazuju na neislamske izvore (*Doctrina Iacobi*) prema kojima je sam Muhamed predviđao dolazak budućeg "mesije" te, u istom kontekstu, već ranoislamsko shvaćanje Omara kao takvog (CRONE & COOK 1977, 5). Nakon *fitne* (raskola *umeta* na sunitsku i šijitsku zajednicu), razdoblje prve četvorice kalifa (Abu-Bakr, Omar, Utman i Ali) postalo je objektom daljnje glorifikacije, što je vidljivo iz samoga naslova *al-Rašidun*, "oni koji ispravno vode", kojim ih je počastila kasnija tradicija.

ni, porobljeni, protjerani ili pogubljeni. Prema Ibn Ishaku, jedna od posljednjih Muhamedovih zapovijedi bila je: "Neka na Arapskom poluotoku ne ostanu dvije religije" (Ibn-Ishak 2004: 689). Mnogi aspekti nasilja kojem su pripadnici drugih religija diljem islamskoga imperija bili izloženi tijekom stoljeća koja su uslijedila, dokumentirani su i dostupni povjesničarima. Nedvojbeno je da su neke zajednice, primjerice kršćanska-monofizitska ili židovska, tijekom povijesti ponekad bile izložene gore tretmanu od strane ortodoksnih kršćana nego muslimana (Busse 1998: 144-145), kao i da su Židovi znali u muslimanskim zemljama pronaći utočište pred kršćanskim progonom.³⁰ No nedvojbeno je i često muslimansko postupanje prema *kafirima* i *dhimmi* narodima na način koji je uključivao imperijalističko osvajanje njihova teritorija, ekonomsko izrabljivanje, zakonski definirano ponižavanje, izlaganje sporadičnim fizičkim napadima, oduzimanje djece, prisilnu islamizaciju, ograničenje slobode vjeroispovijesti, porobljavanje i ubijanje. Većina ovih mjera dio su Prorokova suneta te, prema tradiciji, Omarove legislative (Busse 1998: 139-145). Džihad,³¹ koji predstavlja permanentno stanje između *dar al-islama* i *dar al-harba*, od ranoga islamskog razdoblja jedna je od najvažnijih vjerskih obveza muslimana.³² Džihad se pod uvjetima zacrtanima Hudejbijskim sporazumom može privremeno zamijeniti primirjem (*hudna*), ali se mora opet pokrenuti čim to okolnosti dopuste (Busse 1998: 142). Prema hadisu, "džihad je vrhunac religije" (Khadduri 1962: 49).³³ Kopti, Grci, Armenci, Srbi i *mizrahi* Židovi neki su od naroda čije korporativno nacionalno sjećanje obiluje pripovijestima o strahotama džihada. No, u Espositovim ili Armstronginim povijestima, džihad kao neposredan uzrok krvoprolića teško se razabire³⁴, dok se idealizira odnos između *dhimmi* naroda i njihovih islamskih gospodara. Esposito je, primjerice, ustvrdio kako se islam pokazao tolerantnijom religijom prema Židovima i neortodoksnim

³⁰ Primjer muslimanske tolerancije nasuprot kršćanskom progonoštvu, koji je vezan uz naše krajeve, je useljavanje Židova Sefarda u Bosnu kojom je vladala Turska, nakon što su 1492. protjerani iz rimokatoličke Španjolske.

³¹ Apologetska orijentalistika je vrlo djelatna u redefiniranju ove riječi (PIPES 2003, 261-262) koja, premda se etimološki može povezati s "ulaganjem napora" bilo koje vrste u svrhu širenja islama, ipak prvenstveno znači sveti rat (usp. Kur'an 2:193; 5:33; 9:5,29,30,41; 49:16; 61:10-13; 66:9).

³² Prema Enciklopediji islama "hadis [navodi]... da porijeklo ideje o dar al-harbu potječe iz perioda [Muhamedova života] u Medini" (*Encyclopedia of Islam*, sv. II, članak "Dar al-Harb").

³³ Khadduri objašnjava da je jedan od razloga zbog kojih džihad nije uvršten među stupove islama (skupa sa šahadetom, molitvom, postom, milostinjom i hadžom) taj što je on teorijski govoreći privremen i postojat će samo do poraza *dar al-harba* i njegove konačne inkorporacije u *dar al-islam* (str. 141).

³⁴ Ye'or objašnjava kako se u današnjim povijesnim osvrtima na džihad često zapostavljaju porobljavanja i pokolji kao njegov dio, a uvržeuje muslimansko tumačenje prema kojem je džihad miroljubivo nastojanje da se "nevjernicima" pruži zaštita, te su za krvoprolića zapravo krivi kršćani jer se odupiru islamizaciji, i križari (YE'OR 2005, 194-196).

kršćanima od kršćanstva (Esposito 2002: 121). Ta tvrdnja, izgovorena kao nositelj općenite istine i bez zemljopisnog i vremenskog okvira, eklatantan je primjer postmoderne, postkolonijalne, apologetske, politički korektno floskule koja ni metodološki ni zaključno nema uporišta u povijesti kao znanstvenoj disciplini.³⁵ Slična izjava profesora islamskih studija Farida Esecka, koji je džihad definirao kao “odupiranje aparthejdu ili promoviranje prava žena” (Pipes 2003: 261), već je postala glasovita po apsurdnosti. No, Eseck se nije šalio.

Apologetska orijentalistika je postojala i prije Esposito,³⁶ no danas ona ima karakteristike strukturiranoga akademskog pokreta s definitivnom političkom misijom i aplikacijama. Ona je spomenuto nastojanje da se islam, u skladu sa smjernicama iz *Preporuke Vijeća Europe 1162*, prikaže na način koji će smanjiti razinu nepovjerenja i konflikata između zapadne civilizacije i islama, te promovirati njegovu “potencijalno pozitivnu ulogu u današnjem europskom društvu”.³⁷ U točki 11. iv. Preporuke, od obrazovnih se tijela traži promicanje komparativnoga teološkog pristupa izučavanju islama, kršćanstva i židovstva. Implicitno je da se “potencijalno pozitivna uloga” islama postiže njegovom prilagodbom – unutar sekularnoga obrazovnog sustava – židovsko-kršćanskoj i humanističkoj etici i društvenim načelima, uz istodobno odustajanje od analize, pa i spominjanja kontroverznih i konfliktnih tema. No, neki autori smatraju da se Zapad, osobito Europa, odustajanjem od izučavanja konfliktnih tema i kritičkog pristupa islamu zapravo “pasivno podvrgnuo intelektualnoj cenzuri” te si kupuje mir i sigurnost *dhimmi* statusa (Ye’or 2005: 265, 269). Drugim riječima, apologetska orijentalistika pacificira islamističke pokrete koji bi u slučaju kritičkog pristupa islamskim doktrinama, ili nepoštovanju istih, mogli pribjeći nasilju.

Konkretna politička aplikacija pretvorbe islamskih mitova u povijest zamjetna je u debatama glede današnjega arapsko-židovskog sukoba oko Jeruzalema. Naime, nakon akademskog promicanja povijesnih mitova u povijest – poput spomenutoga mita o Omarovu osvajanju Jeruzalema – analitičari i diplomati u svojim komparacijama židovskih i muslimanskih tvrdnji glede Jeruzalema, islamske mitološke pripovijesti često stavljaju bok uz bok sa židovskom činjeničnom povijesti. Na temelju pretpostavke kako su tvrdnje objiju strana podjednako utemeljene, oni i

³⁵ O položaju Židova i kršćana pod islamskom vlašću vidi: Bat Ye’or *Islam and Dhimmitude*, a u kontekstu ovoga članka jedanaesto poglavlje (YE’OR 2001, 341-400).

³⁶ Ivo Andrić se u svojoj doktorskoj disertaciji *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine* osvrnuo na tvrdnje nekih povjesničara kako je turska vlast prema domicilnom kršćanskom stanovništvu pokazivala trpeljivost (“... ovakvo držanje Turaka [se] ne sme pripisati [...] nekakvoj trpeljivosti, na koju se kasnije nigde ne nailazi”) i kako nije bilo prisilne islamizacije (ANDRIĆ 1982, 55).

³⁷ *Recommendation 1162 (1991) on the contribution of the Islamic civilisation to European culture* (6). Vidi i *Resolution on Islam and European Averroës Day* (Official Journal C 313, 12/10/1998 P. 0104).

njihove političke zahtjeve tretiraju jednako premda, ukoliko se u procesu analize važnost pridoda i povijesnosti, među njima postoji značajna razlika. Većina temeljnih židovskih tvrdnji glede Jeruzalema kao središta vjere i države povijesno je utemeljena i arheološki istraživa, dok većina ranoislamskih tvrdnji nije. Jednom kada tu činjenicu orijentalisti kao eksperti relativiziraju, diplomacija, mediji i obrazovne institucije mogu predlagati rješenja konflikata utemeljena na shvaćanju Jeruzalema kao grada u kojem su Židovi izgradili Hram (činjenična povijest), Rimljani ga sukladno Isusovim riječima iz Evanđelja uništili (činjenična povijest), a Omar ga ponovno obnovio (mitološka pripovijest). Ili pak možemo čitati o Židovima koji u Jeruzalem dolaze na svetkovanje blagdana (prirodni događaj), Isusu koji je osuđen u Jeruzalemu i razapet (prirodni događaj) i Muhamedu koji je iz Jeruzalema uznesen na nebesa (natprirodni događaj). Primjer takvoga miješanja povijesti i mitologije nalazimo u opisu Jeruzalema u Enciklopediji Britannici:

Jeruzalem je od središnje važnosti za duhovnu i emocionalnu perspektivu tri glavne monoteističke religije. Za Židove diljem svijeta, on je od davnina fokus čežnje, živi dokaz drevne raskoši i neovisnosti, te središte nacionalnog otpora; za kršćane je to mjesto Spasiteljeve muke i pobjede; za muslimane, on je cilj mističnoga noćnog putovanja proroka Muhameda i mjesto jednoga od najsakralnijih svetišta islama. Za sve tri religije on je središte hodočašća – Sveti Grad, zemaljski prototip nebeskoga Jeruzalema.³⁸

U ovom se odlomku miješaju i uspoređuju kruške i jabuke. Muhamedovo “mistično noćno putovanje” u Jeruzalem vjerska je dogma, i trebalo bi je uspoređivati s odgovarajućim židovskim i kršćanskim dogmama, a ne s poviješću. To se Muhamedovo putovanje može usporediti, primjerice, sa židovskim vjerovanjem da je Mojsije rastvorio vode Crvenog mora ili s kršćanskim vjerovanjem da je Isus uskrsnuo od mrtvih. Što se, pak, tiče postojanja drevne židovske civilizacije u Jeruzalemu, ili Isusova pogubljenja u vrijeme Pilata, koji su povijesni događaji potvrđeni od strane mnogih povjesničara koji ne dijele židovsku ili kršćansku vjeru, oni se mogu uspoređivati samo s Muhamedovim ovozemaljskim djelatnostima koje ne zalaze u sferu nadnaravnoga, poput *hidžre*, organiziranja *umeta*, propovijedanja, ratovanja, ženidaba ili političkog manevriranja – nikako s celestialnim ekskurzijama. A povijesna naracija je neumoljiva: niti jedna ovozemaljska Muhamedova djelatnost ni na koji način nije povezana s Jeruzalemom.

Praksa ovakvoga prikazivanja Jeruzalema toliko je postala uvriježena da ju slijede čak i povjesničari za koje se ne može reći da namjerno poistovjećuju židovsku povijest i islamsku mitologiju. Na primjer, povjesničar Michael Oren u svom opisu izraelskog osvajanja Hramske gore 1967., to mjesto opisuje kao “Mjesto

³⁸ *Britannica*, članak Jerusalem.

Prvoga i Drugoga Hrama, za koje se vjeruje kako je bilo mjesto na kojem je Izak trebao biti žrtvovan, i s kojega je Muhamed uzišao na nebo..." (Oren 2002: 245). Premda je Orenov opis tehnički ispravan, izgovaranjem povijesti i mita u istome dahu izbljeđuje se razlika između njih. Proizvod pridavanja podjednake važnosti povijesnim i mitološkim argumentima je taj da Jeruzalem poprima izgled grada koji je podjednako svet za sve tri religije, čiji su zahtjevi i politički ciljevi slijedom toga i podjednako utemeljeni.

Jedna od neposrednih posljedica izjednačavanja mitova s poviješću je opasnost od svrhovite invencije novih, politički motiviranih mitova te njihovo promoviranje u povijest, kao i obratno – tretiranje povijesti kao da je mit. U tom bi kontekstu bilo korisno istražiti u kojoj je mjeri nastanak modernih palestinskih mitova vezanih uz aktualni arapsko-židovski bliskoistočni sukob, povezan s fenomenom orijentalističkog „opovješćivanja“ islamske sakralne tradicije, te spremnošću mnogih relevantnih zapadnih političkih, medijskih i obrazovnih krugova da ga prihvate kao *fait accompli*. Kada je Jaser Arafat iznosio tvrdnju o postojanju razvijenoga predcionističkog palestinskog društva koje su Židovi svojim dolaskom prekinuli u "dinamičnom obogaćivanju svoje drevne kulture" (Ye'or 2001: 317)³⁹, cilj mu je bio osnažiti svoje političke argumente, a ne izvrnuti se podsmijehu i ugroziti si kredibilitet. S istom se svrhom javljaju i mitovi o Arapima-Palestincima kao potomcima drevnih Kanaanaca (Israeli 2008: 23), o mirnom i sigurnom životu Židova među Arapima prije stvaranja izraelske države, ili o milijunima izbjeglih palestinskih starosjedilaca nakon *nakbe* 1948. (Peters 1984: 137-295). S nešto manje uspjeha odvija se i obrnut proces proglašavanja povijesti mitom. On uključuje tvrdnje kako židovski hramovi nikad nisu postojali na Hramskoj gori,⁴⁰ kako je židovska biblijska povijest zapravo muslimanska,⁴¹ te kako je Holokaust, ili barem njegove proporcije, cionistički mit stvoren radi opravdanja okupacije Palestine.⁴² Tu je tvrdnju palestinski premijer Abas branio u svojoj doktorskoj disertaciji⁴³, a njen najpoznatiji zagovornik u međunarodnoj politici danas je iranski predsjednik Mahmud Ahmadinedžad. Osobito je zanimljiva tvrdnja iz članka 20. Povelje PLO-a prema kojoj su "tvrdnje o povijesnoj ili vjerskoj povezanosti Židova s Palestinom nespojive s povijesnim činjenicama..."⁴⁴.

³⁹ Tu su i druge njegove tvrdnje, primjerice da je sveti Petar bio Palestinac koji se odupirao rimskom imperijalizmu, a Isus Krist "prvi palestinski *fedayeen*" (YE'OR 2001, 319-320).

⁴⁰ ISRAELI 2008, xx.

⁴¹ Ova je tvrdnja povezana s uobičajenim islamskim tumačenjem kuranskih ajeta 3:67 i 6:84-87 prema kojima su biblijski proroci zapravo bili muslimani (usp. YE'OR 2005, 213).

⁴² memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP55803 (23. 4. 2008)

⁴³ Ona je 1984. objavljena kao knjiga (ISRAELI 2008, 30, 31).

⁴⁴ *The PLO Charter* (STAV 2001, 387).

Znanost vs. usklađivanje s vjerskom dogmom

Znanstveno izučavanje neke religije ne može se svesti na potvrđivanje njezinih dogmi i mitova, jer ono u tom slučaju prestaje biti znanstveno. Istraživanje sa znanstvenom ambicijom podrazumijeva kritičko ispitivanje izvora i primjenu metoda istraživanja koje nimalo ne ovise o tomu jesu li im rezultati sukladni s doktrinarnim postavkama proučavane religije i aktualnim političkim potrebama ili nisu. Svrha znanstvenog istraživanja ne može biti dogmatsko potvrđivanje ni opovrgavanje ničijih vjerovanja, već jedino stjecanje objektivnog znanja putem neovisne i kritičke analize. U protivnom, studija se pretvara u vjeronauk. Što se tiče kršćanstva i židovstva, ta je praksa na europskim sveučilištima odbačena davno.⁴⁵ Alarmantno je što na početku 21. stoljeća ona još nije dio prošlosti i u odnosu na islam.

Treći postulat, odnosno ponavljanje islamske tradicije ili dogme od strane orijentalista kao da nije dogma, nego znanstveno potkrjepljiva činjenica, dovodi nas ponovno do uvodnog problema ovoga članka. Naime, poimanje Allaha kao istoga Boga kojega štiju Židovi i kršćani, islamska je vjerska dogma. Ona je dio objave Kur'ana, koji naučava kako je Bog koji se prije adventa islama objavio Židovima i kršćanima, zapravo bio Allah.⁴⁶ Eksplicitnu tvrdnju kako je Bog Židova i kršćana, tj. Sljedbenika Knjige (*ahl al-kitab*), te Bog muslimana isti Bog, nalazimo u suri 29.:

I sa Sljedbenicima Knjige ne raspravljajte vi, osim na način najljepši! Ne i sa onima među njima koji su nepravedni, i recite: "Mi vjerujemo u ono što je nama objavljeno i što je vama objavljeno! **A naš Bog i vaš Bog – jedan je!** I Njemu smo mi predani!"⁴⁷

Zapadni orijentalisti koji prihvaćaju i promiču ovaj kuranski ajet nastupaju ne kao znanstvenici, već kao vjernici, jer ispovijedaju islamsku vjersku dogmu, zanemarujući da bi se s gledišta kršćanske i židovske hermeneutike o njoj imalo još štošta reći. Slično čine i u slučajevima kada islamsku sakralnu tradiciju potvr-

⁴⁵ Primjena kritičnog znanstvenog pristupa u istraživanju religije na zapadu je, u nekom obliku, prisutna već više od pola milenija, i nebrojeno se puta našla u sukobu s institucionaliziranim kršćanstvom. Klasičan primjer je otkriće jezičara iz 15. stoljeća kako je *Konstantinova darovnica* zapravo krivotvorina.

⁴⁶ Kur'an 4:163 (sve do 166). Vidi također 6:85-87 i 57:26. Ovo, međutim, ne znači da su židovstvo i kršćanstvo jednaki s islamom. Naprotiv, prema islamskom učenju jedina je ispravna vjera islam (3:19), a Židovi i kršćani, koji su nekoć primili objavu istoga Boga kao i muslimani, svoju su religiju izopačili, te su odbacili *tevhid*, a pristali uz *širk* (što osobito vrijedi za kršćane zbog njihova štovanja likova).

⁴⁷ Kur'an 29:46, dodan naglasak.

đuju prepričavanjem u povijesnim djelima, uz istodobno zapostavljanje kritičke analize njihove povijesnosti.

Zaključak

Odustajanjem od kritičkog pristupa u istraživanju, koji je *sine qua non* znanstvene metodike, zapadni orijentalisti nastupaju kao da je na njihovoj ljestvici prioriteta aktualna ideološka korektnost postavljena iznad znanstvene. Budući da je kritički pristup sakralnim tekstovima i tradiciji drugih vjera, primjerice kršćanstva i židovstva, višestoljetna praksa zapadne znanstvene zajednice, izuzeće islama od istoga kritičkog pristupa predstavlja unazađivanje akademije prema postavkama srednjovjekovlja. Lišena znanstvene kreativnosti, kritičnosti, inventivnosti i investigativnosti, srednjestrujaška zapadna orijentalistika umnogome je svedena na rutinsku selekciju dijelova islamske tradicije i njihovu prilagodbu zapadnom religijskom diskursu i judeokršćanskom svjetonazoru, te postaje “obično recitiranje već potpuno utvrđenoga” (Lewis 1973: 65). Ako je zapadna orijentalistika ikad bila ono za što ju je Edward Said optužio, njezin današnji vidljivi srednjestrujaški ogranak približava se suprotnoj krajnosti.

Treba ipak naglasiti kako se nekritičko predstavljanje islamske sakralne tradicije kao da je povijest do određene mjere može razumjeti kao rješenje koje nije nužno proizvod pristranosti ili političke agende, barem ukoliko se sakralna tradicija jasno definira kao temeljni izvor. Naime, opseg alternativnih, ponajprije neislamskih izvora informacija o ranom islamu, kao i o prethodnom vremenu *džahilije*, vrlo je ograničen. Mnoge “devijantne” teze o nastanku, povijesti i razvitku te religije zasnovane na njima često bi bile tek solidno utemeljene spekulacije.⁴⁸ Postojeći grčki, koptski, sirijski, armenski, židovski i perzijski izvori iz ranoislamskoga razdoblja relativno su malobrojni, a i razinu njihove vjerodostojnosti često je teško utvrditi. Orijentalisti koji se njima bave malobrojni su⁴⁹, ne samo zato što se većina prilagodila načelima ideološke korektnosti, već i zato što nije velik broj onih koji vladaju stručnim znanjima nužnim za takva istraživanja, a koja uključuju poznavanje jezika, izvora, povijesti, teologije itd., te intelektualnom kreativnošću.

No, orijentalisti koji promoviraju tezu o “istome Bogu” napravili su krupan korak dalje, koji se ne može objasniti nedostatkom izvora ili kreativnosti: preuzeli su vjersku dogmu iz islama i uzdigli je do razine općeprihvaćenoga. Politička svrhovitost toga postupka odveć je prisutna da bi ju se olako smatralo slučajnim

⁴⁸ Kao primjer bi se mogao navesti grčki traktat *Doctrina Iacobi* napisan između 634. i 640. godine, u kojem se navodi da je Muhamed u vrijeme muslimanskoga osvajanja Palestine još uvijek bio živ, što je u suprotnosti s islamskom tradicijom (CRONE 1977, 3-4).

⁴⁹ Među takve pripadaju Wansbrough, Crone, Cook, Donner, Sharon, Kister, Rubin i Hoyland, čije radove svakako preporučujem za čitateljevo daljnje istraživanje o ranoislamskim izvorima i povijesnosti.

nusproizvodom slučajnoga neznanstvenog ispada. Teško je vjerovati kako orijentalisti iz te skupine nisu svjesni da posao akademije već nekoliko stoljeća nije potvrđivanje religijskih dogmi i mitova, niti njihovo pretvaranje u općeprihvaćena stajališta. Općepoznato je pak da je moderna znanost, definirana u odnosu prema mitovima, djelatnost koja se bavi njihovim razbijanjem radije nego promoviranjem. Zato je teško vjerovati da im se omaklo. Kad uz to priznati znanstvenici na području komparativne religije – a ovdje se ulazi u područje komparativne religije makar to orijentalisti i ne navodili eksplicitno (prvi postulat) – potvrđuju dogmatske tvrdnje jedne religije o drugoj, bez da se ta druga pita za mišljenje, oni se upliću u toliku metodološku besmislicu, da stavljanje pod upit znanstvenosti njihovih ciljeva postaje i logično i legitimno. Kuranska tvrdnja “naš Bog i vaš Bog – jedan je” islamsko je vjerovanje poput kršćanskog vjerovanja, da je Bog stvorio nebo i zemlju u šest dana. Teško je i zamisliti znanstvenika koji bi nastupio s tvrdnjom: “Da, naravno, Bog je stvorio nebo i zemlju u šest dana!” Još je teže zamisliti sveučilišta, medije i političare kako je iz revnosti prema promoviranju korisnog znanja ponavljaju kao općepoznatu činjenicu koja se podrazumijeva.

Popis literature

- Biblija (1987), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- AL-TABARI (1987-1997), *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-rusul wa 'l-muluk)*. New York: State University of New York Press.
- ANDRIĆ, Ivo (1982), *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*. Beograd: Zadužbina Ive Andrića.
- ARMSTRONG, Karen (1988), *Holy War*. London: Macmillan.
- ARMSTRONG, Karen (1994), *A History of God*. New York: Ballantine Books.
- ARMSTRONG, Karen (2008), *Islam, kratka povijest*. Zagreb: Alfa d.d.
- BUSSE, Heribert (1968), “The Sanctity of Jerusalem in Islam.” *Judaism* 17/4, 441-468.
- BUSSE, Heribert (1986), “Omar’s Image as the Conqueror of Jerusalem.” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8, 149-168.
- BUSSE, Heribert, (1998), *Islam, Judaism and Christianity: Theological and Historical Affiliations*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- CRONE, Patricia (1980), *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CRONE, Patricia and Michael Cook (1977) *Hagarism; the Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DONNER, Fred M. (1998), *Narratives of Islamic Origins: the Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press, Inc.
- DURAN, Khalid (2001), *Children of Abraham: an introduction to Islam for Jews*. Ktav Publishing House, Hoboken.

- The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (1986, 1991), Leiden: E. J. Brill.
- ESPOSITO, John, Ed. (1983), *Voices of Resurgent Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- ESPOSITO, John (1992), *Islam: the Straight Path*. Oxford: Oxford University Press.
- ESPOSITO, John (2002), *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press.
- ESPOSITO, John (2003), *The Oxford Dictionary of Islam*. New York: Oxford University Press.
- GIBB, H. A. R. (1978), *Islam: A Historical Survey (Formerly entitled Mohammedanism)*. Oxford: Oxford University Press.
- GOLDZIJER, Ignaz (1971), *Muslim Studies (vol. 2)*. Chicago: Aldine-Atherton.
- GOLDZIJER, Ignaz (1981), *Introduction to Islamic Theology and Law*. New Jersey: Princeton University Press.
- HOBSON, John M., 2004. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOYLAND, Robert G. (1997), *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. New Jersey: Darwin Press.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997), *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
- IBN-ISHAK (2004), *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's "Sirat Rasul Allah" by A. Guillaume*. Karachi: Oxford University Press.
- IBN-WARRAQ, Ed. (2000), *The Quest for the Historical Muhammad*. New York: Prometheus Books.
- ISRAELI, Raphael (2003), *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*. London: Frank Cass.
- ISRAELI, Raphael (2008), *Islamic Radicalism and Political Violence*. London: Vallentine Mitchell.
- KHADDURI, Majid (1962), *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- KISTER, M. J. (1980), *Studies in Jahiliyya and Early Islam*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Kur'an u prijevodu prof. dr. Enesa Karića (2006), Bihać: FF d.o.o.
- LEWIS, Bernard (1973), *Islam in History*. London: Alcove Press.
- LEWIS, Bernard (2002), *The Arabs in History*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- MCGRATH, Alister, Ed. (2001), *The Christian Theology Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- MUIR, William (1861), *Life of Mahomet*. London: Smith, Elder & Co.
- NEUSNER, Jacob, Ed. (1994), *World Religions in America: an Introduction*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- OREN, Michael B. (2002), *Six Days of War*. London: Penguin Books.

- PETERS, F. E. (1991), "The Quest of the Historical Muhammad." *Journal of Middle East Studies* 23, 291-315.
- PETERS, F. E. (2003), *Islam: A Guide for Jews and Christians*. New Jersey: Princeton University Press.
- PETERS, F. E. (2004), *The Children of Abraham - Judaism, Christianity, Islam*. New Jersey: Princeton University Press.
- PETERS, Joan (1984), *From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict Over Palestine*. New York: Harper & Row.
- PIPES, Daniel (2003), *Militant Islam Reaches America*. New York: Norton.
- RUNCIMAN, Steven (1991), *A History of the Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAID, Edward W. (2003), *Orientalism*. London: Penguin Books.
- SAPIR, Shaul i Jeremy Hildebrand, ur. (1996), *Historical Geography of Jerusalem through the Ages*. Jerusalem: Hebrew University.
- SHARON, Moshe (1989), *Judaism, Christianity and Islam. Interaction and Conflict*. Johannesburg: Sacks Publishing House.
- SHARON, Moshe (2007), "The Decisive Battles in the Arab Conquest of Syria." *Studia Orientalia* 101, 297-357.
- STAV, Arie, ur. (2001), *Israel and a Palestinian State: Zero Sum Game?* Shaarei Tikva (Israel): Ariel Center for Policy Research.
- WATT, Montgomery (1956), *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press.
- WATT, Montgomery (1974), *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford: Oxford University Press.
- YE'OR, Bat (2001), *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*. Lancaster: Fairleigh Dickinson University Press.
- YE'OR, Bat (2005), *Eurabia*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.

Western Orientalistics: History and Theology with a Political Mission

Introduction into Critical Analysis of Contemporary Mainstream Western Orientalistics

This article presents an introduction to the author's thesis that contemporary mainstream Western Orientalistics is often more concerned with presenting an apologetic picture of Islam, *ad hoc* designed to serve current ideological, political and security needs, than with serving as academic discipline in which scholarly methods of research and customary critical approach to sources are applied. Due to an understandable and legitimate desire to reduce the increasingly intense conflict with parts of the Islamic world, official policy in the West has staunchly supported the Orientalists' presentation of Islam as a religion which is fully compatible with

the tenets of Judeo-Christianity. Consequently, the most “visible” contemporary scholars of Islam are those who uphold and promote this position in their studies.

Several common elements can be distinguished in those Orientalists’ approach. One approach is selective removal or neglect of individual features of Islam and the Prophet Muhammad’s career which are likely to be deemed deplorable by many Western readers. Another is the uncritical acceptance of Islamic sacred traditional narratives and a lack of objective scholarly examination of their historicity. The main topic of this article, however, is the Orientalists’ frequent introductory argument in favor of the fundamental compatibility between Islam and Christianity, inasmuch as Muslims worship the same God as Christians and Jews. Notwithstanding the fact that “the same God” theory is the reverberation of an Islamic dogma (found in Koran 29:46) and that the Christian position on the issue is rarely discussed by the Orientalists who publicize it, the latter regularly present it not as Islamic creed, but as widely accepted expert opinion, or even as a matter of common knowledge. In author’s view, the resulting peculiarity – religious instruction classified as objective scholarship and promoted by academia – even if carried out with the noble intention of reducing mistrust and tensions between the two civilizations, turns the wheel of Western science’s progress in reverse.

Ključne riječi: zapadna orijentalistika, islam, kršćanstvo, povijest, povijesnost, tradicija, apologetika, komparativna religija, metoda znanstvenog istraživanja.

Keywords: Western Orientalistics, Islam, Christianity, history, historicity, tradition, apolo-
gy, comparative religion, methods of research.

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

ZAVOD ZA HRVATSKU POVIJEST
INSTITUTE OF CROATIAN HISTORY
INSTITUT FÜR KROATISCHE GESCHICHTE

RADOVI 42

ZAVOD ZA HRVATSKU POVIJEST
FILOZOFSKOGA FAKULTETA SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

The logo for FF press, featuring the letters 'FF' in a stylized font with a horizontal line through them, followed by the word 'press' in a lowercase, sans-serif font.

ZAGREB 2010.

RADOVI ZAVODA ZA HRVATSKU POVIJEST
FILOZOFSKOGA FAKULTETA SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

Knjiga 42

Izdavač

Zavod za hrvatsku povijest
Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu
FF-press

Za izdavača

Damir Boras

Glavni urednik

Hrvoje Gračanin

Uredništvo

Bruna Kuntić-Makvić (stara povijest)
Zrinka Nikolić Jakus (srednji vijek)
Hrvoje Petrić (rani novi vijek)
Željko Holjevac (moderna povijest)
Tvrтко Jakovina (suvremena povijest)
Silvija Pisk (mikrohistorija i zavičajna povijest)

Izvršna urednica za tuzemnu i inozemnu razmjenu

Kristina Milković

Tajnik uredništva

Dejan Zadro

Adresa uredništva

Zavod za hrvatsku povijest, Filozofski fakultet Zagreb,
Ivana Lučića 3, HR-10 000, Zagreb
Tel. ++385 (0)1 6120 150, 6120 158, faks ++385 (0)1 6156 879

Časopis izlazi jedanput godišnje

Ovi su Radovi tiskani uz financijsku potporu
Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa Republike Hrvatske

Naslovna stranica

Iva Mandić

Grafičko oblikovanje i računalni slog

Boris Bui

Marko Maraković

Ivanka Cokol

Lektura

Julija Barunčić Pletikosić

Tisak

Hitra produkcija knjiga d.o.o.

Tiskanje dovršeno u prosincu 2010. godine

Naklada

200 primjeraka

*Časopis je dostupan na portalu znanstvenih časopisa Republike Hrvatske
Hrčku na adresi <http://hrcak.srce.hr/radovi-zhp>*